

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 1	n. 1	p. 1-130	jan./jun. 2016
------------	------------	------	------	----------	----------------

A Revista Primordium é um periódico eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

REVISTA PRIMORDIUM, v. 1 – n. 1 – jan./jun. 2016.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia, 2. Estudos Clássicos (Latim e Grego) – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista”.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Elmiro Santos Resende

Vice-reitor: Eduardo Nunes Guimarães

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Revista semestral de investigação e difusão de filosofia e estudos clássicos

ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 1 Número 1 - jan./jun. - 2016

Conselho Editorial

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Hênia Laura Duarte, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Líliã Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerzezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Nayen Takahama Ide Tenani, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaará, Brasil
Evânio Márlon Guerzezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil
Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil
Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil
Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Revisão:

Capa:

Diagramação: Líliã Alves de Oliveira e Lucas Guerzezi Derze Marques

Atualização diagramação (2024): Gabriela Lima de Oliveira

Endereço:

Universidade Federal de Uberlândia
Revista Primordium
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131
Campus Santa Mônica
38408-144 – Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Submissões de trabalhos aberta em fluxo contínuo

Contatos:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/>

E-mail: revistaprimordium@gmail.com

Telefone: +55 (34) 3239-4252

Página branca



REVISTA PRIMORDIUM

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 1, Número 1 – jan./jun. – 2016

SUMÁRIO

Editorial.....9-12
Equipe Editorial Primordium

Artigos

A questão da má-fé no Górgias de Platão.....13-38
Marcelo Rosa Vieira

Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea.....39-52
David Velanes Araújo

Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos.....	53-72
<i>João Pedro da Luz Neto</i>	
A política pensada de forma imanente em Maquiavel.....	73-82
<i>Everton Aparecido Moreira Souza</i>	
Conhecimento como percepção em Teeteto de Platão.....	83-96
<i>Adilson Júnior Pilotto</i>	
<i>Beatris Fátima Gaik</i>	
<i>Marcelo Pieruk</i>	
<i>Maria Luiza Ostrowski</i>	
<i>Monalisa Cristina Stempkowski Prilla</i>	
Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês.....	97-110
<i>Daniela Luiza da Silva</i>	
Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos.....	111-122
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
Indexadores.....	123
Normas para submissão.....	125-129



Journal Primordium

Semi-annual Journal of the Institute of Philosophy and Undergraduate
School of Philosophy at Federal University of Uberlândia.

Volume 1, Issue 1 – Jan./Jun. – 2016

CONTENTS

Editorial.....9-12
Primordium Editorial Staff

Articles

The issue of bad faith in the Gorgias of Plato.....13-38
Marcelo Rosa Vieira

Epistemological entanglements between modern science and
contemporary science.....39-52
David Velanes Araújo

A presentation of Juan Manuel Burgos personalism.....53-72
João Pedro da Luz Neto

The politics thought out immanent mode in Maquiavel..73-82
Everton Aparecido Moreira Souza

Knowledge as perception on Plato's Theatetus.....	3-96
<i>Adilson Júnior Pilotto</i>	
<i>Beatris Fátima Gaik</i>	
<i>Marcelo Pieruk</i>	
<i>Maria Luiza Ostrowski</i>	
<i>Monalisa Cristina Stempkowski Prilla</i>	
The invisible yarns: the double in polish cinema.....	97-110
<i>Daniela Luiza da Silva</i>	
Cosmological assay: Aristotle and the moderns.....	111-122
<i>Gabriel Reis Pires Ribeiro</i>	
Indexers.....	123
Submission rules.....	125-129



Editorial v. 1 n. 1 jan./jun. 2016

A Revista Primordium é um periódico fundado pelos alunos dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Ela pretende ser um veículo importante para estimular a produção e publicação de conhecimento entre os discentes que estão se habituando à prática da investigação especializada e aqueles que já estão em condições de publicar os primeiros resultados de seus projetos de pesquisa. A Revista tem dois focos principais. Ela está aberta para receber quaisquer trabalhos na área de Filosofia assim como contribuições relacionadas com a área de Estudos Clássicos. A Revista terá periodicidade semestral, publicando dois números por ano. Com esse projeto, procura-se manter uma proposta de incentivo aos alunos de graduação e pós-graduação, possibilitando o início de sua caminhada no universo acadêmico. Ademais, a Revista Primordium, tendo em vista o objetivo de incentivar e divulgar, entre a comunidade discente, a produção do conhecimento de filosofia e estudos clássicos, procura manter um diálogo com todo o público cultivado que se interessa por esse assunto.

A seguir, faremos a apresentação dos artigos deste primeiro número. O artigo A questão da má-fé no Górgias de Platão, de Marcelo Rosa Vieira (UFU), tem como escopo ponderar a questão da má-fé no

Górgias de Platão através da perspectiva ética de "negação da própria liberdade" presente em Sartre, principalmente na obra *O ser e o nada*. Para tanto, procura mostrar como o conceito de má-fé aparece no diálogo na discussão entre Sócrates e Cálicles. O jovem sofista acusa Sócrates de enganar Górgias e Polo com argumentos capciosos. Contudo, o autor, no decorrer de sua argumentação, observa através da leitura de Sartre que é Cálicles quem recorre ao uso da má-fé.

O artigo *Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea*, de David Velanes de Araújo (Faculdade São Bento da Bahia), vai tratar sobre os obstáculos da etimologia, e para isso vai tomar a perspectiva teórica de Francis Bacon e de Gaston Bachelard. A argumentação vai ser dividida em três partes. Na primeira parte, o autor busca compreender a "teoria dos ídolos" de Bacon e a sua ideia de obstáculo para ciência. Na segunda parte, o autor busca compreender essa mesma ideia no pensamento de Bachelard. Na parte final, tenta encontrar semelhanças e dessemelhanças entre ambas as perspectivas.

O artigo *Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos*, de João Pedro da Luz Neto (UNIANDRADE), expressa o argumento do filósofo espanhol acerca da existência de uma filosofia em voga no século XX, e que possui como base a reflexão sobre a pessoa, denominada personalismo. Valendo-se do conceito moderno do termo "pessoa", o autor tentará perceber o que Juan Manuel Burgos apresenta sobre os novos rumos para esta corrente filosófica, trazendo à luz a discussão com autores como Emmanuel Mounier.

Em seguida, o artigo A política pensada de forma imanente em Maquiavel, de Everton Aparecido Moreira de Souza, traz a discussão da política segundo o ponto de vista de Nicolau Maquiavel. O texto terá como questão principal o problema da veritá effettuale e de como esta deve ser a grande norteadora do agir político.

O artigo, Conhecimento como percepção em Teeteto de Platão, dos autores Adilson Júnior Pilotto, Beatris Fátima Gaik, Marcelo Pieruk, Maria Luiza Ostrowski, Monalisa Cristina Stempkowski Prilla, trata da investigação do conceito de conhecimento no livro Teeteto de Platão, procurando dialogar com outros autores e trazer para a atualidade os princípios da antiguidade. Os principais problemas abordados dizem respeito à epistemologia e à memória.

O penúltimo artigo da presente edição, Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês, de Daniela Luiza da Silva (UFU), pretende fazer um estudo dos filmes do diretor polonês Krzysztof Kiésłowski, mais especificamente A dupla vida de Véronique. A autora chama a atenção para as questões sobre política, sobre liberdade e sobre como o homem se posiciona perante normas universais, sendo ele um ser particular.

Para encerrar essa edição da Revista Primordium, temos o artigo Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos, de Gabriel Reis Pires Ribeiro. Nesse artigo, será apresentada a proposta de cosmologia racional de Aristóteles, que tem como principais aspectos sua teoria acerca dos movimentos e a tese da finitude do universo. O autor faz,

também, um paralelo com as concepções cosmológicas de Johannes Kepler e Descartes.

Esperamos que este volume, ao somar-se aos demais que ainda estão por vir nessa caminhada, contribua para a reflexão sobre as vias e as perspectivas que possam estender o estudo e a pesquisa filosófica.

O Conselho Editorial



A questão da má-fé no Górgias de Platão

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: O presente artigo visa considerar a questão da má-fé no Górgias de Platão a partir da acepção ética de “negação da própria liberdade” que Sartre empresta ao termo no ensaio O ser e o nada. O conceito de má-fé aparece no diálogo por ocasião da discussão entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de usar argumentos capciosos para enganar Górgias e Polo. Ver-se-á ao longo do texto, porém, que é Cálicles quem na verdade recorre ao uso da má-fé, ao introduzir a ideia de um determinismo natural para justificar seu hedonismo e negar a autonomia de escolha do homem. Propõe-se então a tese de que a má-fé decorre necessariamente do caráter anfibológico da retórica, pois desde que o orador imiscui interesses de caráter pessoal na sua argumentação, vê-se obrigado a adaptar seu discurso a tais interesses, sem preocupar-se com a elucidação correta das questões. A dialética socrática, por sua vez, pode furtar-se às contradições da má-fé na medida em que assume o caráter de investigação lógica desinteressada, comprometida apenas com o conhecimento exato da verdade.

Palavras-chave: Má-fé; Bem; Sócrates; Cálicles; Sartre.

The issue of bad faith in the Gorgias of Plato

Abstract: This present article aims to consider the issue of bad faith in the Plato's Gorgias in relation to the ethic meaning of “own freedom's deny” that Sartre bestows to the term at his essay Being and nothingness. The conception of bad faith appears in the dialogue at the occasion of discussion between Socrates and Calicles, as the young sophist accuses the philosopher of being using captious arguments to deceive Gorgias and Polo. It shall be seen along the text, however,

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

that it's actually Calicles whom happens to have recourse to bad faith as he introduces the idea of natural determinism to justify his hedonism and deny the choice's autonomy of men. It's proposed then the thesis that the bad faith proceeds necessarily from the amphibological rhetoric's character, that once the orator interferes personal concerns at his argumentation, he sees himself obligated to adapt his speech to such concerns, and no attempt to make the correct elucidation of matters. The socratical dialectic, on the other hand, can get the contradictions out, as long as it assumes a character of logical and disinterested research, compromised only with the exact knowledge of truth.

Keywords: Bad Faith; Good; Socrates; Calicles; Sartre.

Introdução

O conceito de má-fé aparece no Górgias por ocasião do debate entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de má-fé. Daí segue-se uma acirrada discussão em que entram em jogo os valores ético-filosóficos, da parte de Sócrates, e a ideia de supremacia política defendida arduamente por Cálicles. Platão introduz a figura quase caricaturesca deste último para representar o homem típico da nobreza na sociedade grega: abastado, culto, de alta linhagem na hierarquia social, e um grande apologista dos valores aristocráticos vigentes. Cálicles cultiva a arte retórica, nutre ambições políticas e aspira ascender a uma carreira gloriosa. De modo hostil, violento, o jovem usa primorosamente de todos os recursos da retórica para defender, contra Sócrates, o direito do homem forte, legitimado pela natureza, que se trata do direito de adquirir absoluto poder, honra, prestígio, de possuir legitimamente mais do que os homens do povo que, no contexto de estabelecimento de um estado tirânico, devem ser reduzidos a escravos. Sócrates presta-se então a exaltar, em oposição a tal vida política, a vida filosófica, que se guia pelas máximas do bem, da justiça, da temperança, da busca pela verdade e pelo conhecimento. Este tipo de vida, para Sócrates, representa a verdadeira felicidade.

Propomo-nos ao longo do texto, portanto, examinar em que sentido a acusação de Cálicles procede, e se Sócrates, para enganar seus adversários no debate, adota realmente uma atitude de má-fé, de sutil dissimulação, as quais, segundo Cálicles, estariam presentes no método dialético e na raiz das próprias ideias socráticas como bem, sabedoria e justiça. Para tanto, inicialmente, faremos uma caracterização geral do contexto em que ocorre a acusação, a saber, a refutação socrática de Górgias e Polo, com a respectiva crítica à retórica praticada por eles. Em seguida, relacionaremos o conceito platônico de má-fé com a automentira no sentido fenomenológico de “negação da própria liberdade” que lhe empresta Sartre no ensaio *L’être et le néant*. Daí, poderemos concluir que, na verdade, é Cálicles quem apela para a má-fé, porque baseia seus argumentos na ideia de um determinismo universal que ele supõe existir desde sempre na natureza. Por último, veremos que a má-fé decorre necessariamente deste caráter de crença da retórica. Neste sentido, ressalta-se o fato de que a dialética socrática, ao assumir o caráter de investigação lógica desinteressada, fundada em conceitos puros, escapa às contradições, ao passo que o retórico, ao imiscuir interesses de viés afetivo-pessoal na sua argumentação, vê-se constrangido a adaptar seu discurso a tais interesses, prestando-se assim a contrassensos e incoerências que constituem seu ponto fraco e para as quais o filósofo se dirige justamente para refutá-lo.

Filosofia e retórica

Na parte inicial do diálogo, Sócrates procura estabelecer uma profunda distinção entre a verdadeira filosofia, que dedica-se ao conhecimento da verdade, e a retórica, que trata somente da opinião, da crença, da busca pelo agradável (PL., Grg., 454 e). Contra Górgias e Polo, Sócrates defende que a forma de convicção da crença é diferente da do conhecimento filosófico, e leva seus adversários a admitirem que a retórica atua somente no campo da crença (PL., Grg., 455 a), que seu objetivo é

convencer, persuadir, suscitar opiniões, por isto, não se impõe por ela a necessidade de obter exatidão no tema de que trata ou sobre a natureza do objeto em discussão.

Para Sócrates (PL., Grg., 463 a, b, c), a retórica é análoga às artes da culinária e da estética, que se ocupam do que é agradável e prazeroso, ao passo que a filosofia, que se ocupa da verdade, assemelha-se por sua vez à medicina e à ginástica. Com tal comparação, Sócrates demonstra que a retórica é uma das modalidades da adulação, da lisonjaria, porque busca apenas ser agradável aos ouvintes, diz exatamente o que eles querem ouvir, adapta sua exposição aos gostos da audiência. A retórica não aparece na fala do filósofo, portanto, senão como uma espécie de *saber fazer* que lida com prazeres e lisonja, ela permite crer sem saber, logo, não é capaz de levar a um *conhecimento verdadeiro* das coisas que se vangloria- de ensinar (PL., Grg., 465 e).

Sócrates conclui assim que a retórica não é uma ocupação bela e nobre, pois não permite que os homens melhorem sua alma através do conhecimento verdadeiro do bem e da justiça. O orador busca causar mera satisfação, a retórica equivale para a alma o mesmo que a culinária e a estética representam para o corpo (PL., Grg., 454 e): trata-se de uma atividade que agrada, que deleita, mas que não pode melhorar a saúde do corpo, nem, no caso da alma, conduzir o homem ao bem e à justiça. A filosofia, por seu turno,

tal como a medicina e a ginástica, que são artes que buscam o conhecimento real, e devido à sua relação com a exatidão e a veracidade, podem proporcionar saúde e boa forma ao corpo, além de conduzir a alma à ideia do sumo bem, orientando-a no caminho da verdadeira felicidade.

A partir de tais argumentos, fica então evidente para Sócrates que o mal, a injustiça, representam uma forma de desarmonia da alma semelhante às doenças do corpo, e que é melhor, portanto, sofrer uma ação injusta do que cometê-la (PL., Grg., 469 c, d); o filósofo rechaça assim os argumentos de Polo, de que a retórica conduz o orador à felicidade, conferindo-lhe poder e influência política. Pelo contrário, a dominação e a tirania, sob tal ponto de vista, não parecem ser algo minimamente

desejável, porquanto implicam necessariamente a injustiça, o mal e o desequilíbrio na alma do tirano. O governante que comete uma ação injusta, deste modo, é mais infeliz do que a própria vítima, visto que possui a alma corrompida pela maldade e pela intemperança (PL., Grg., 479 b, c). Tal governante, além disso, quando não é castigado ou punido pelos crimes que cometeu, encontra-se numa condição mais desafortunada ainda, pois escapa à expiação, recusa beneficiar-se do antídoto de um julgamento justo, privando-se assim da única oportunidade que tem de se curar do mal que envenena sua alma.

Controvérsia entre lei e natureza: o embate de Sócrates com Cálicles

Neste momento da discussão, Cálicles toma a palavra, intervindo em defesa de Górgias e Polo. O jovem sofista, de maneira hostil e incisiva, logo acusa Sócrates de agir de má-fé no debate (PL., Grg., 482 e), pois confunde propositadamente lei e natureza. Sócrates, diz Cálicles, embaraça seus interlocutores ora falando de lei quando se trata de natureza, ora falando de natureza quando se trata de lei. Para Cálicles, estas duas instâncias – natureza e lei – são completamente distintas uma da outra, pois enquanto a primeira segue a ordem regular do mundo, a segunda não passa de uma mera convenção inventada arbitrariamente pelos homens. Natureza e lei, segundo Cálicles, frequentemente se contradizem, e Sócrates lança mão de um truque desonesto quando fala indiferentemente delas como se se tratassem da mesma coisa:

É exatamente isto o que se passa, quando tu falas de cometer e de sofrer injustiça, Polo te dizia que era pior cometê-la referindo-se à lei, e tu te colocavas a deturpar isto que ele dizia como se ele o tivesse dito em relação à natureza! Com efeito, na ordem da natureza, o mais feio é também o pior: é sofrer a

injustiça; em compensação, de acordo com a lei, o mais feio é a cometer¹ (PL., Grg., 483 a).

Desta dualidade, da qual Cálicles se faz ardoroso defensor, segue-se então que a injustiça não é feia ou má em relação à natureza. Para ele, o homem que se encontra na condição de sofrer uma injustiça não é verdadeiramente um homem, antes, é um escravo, um fracassado, um pária. Cálicles posiciona-se assim a favor do direito do mais forte, que considera legítimo no que concerne à ordem natural do mundo; nesta concepção, as leis que convencionamos chamar de morais não são vistas senão como empecilhos que visam inibir a vontade dos homens superiores. Cálicles acredita que as leis são estabelecidas justamente pela massa dos fracos para impedir que os mais fortes deem livre vazão aos seus desejos e exerçam tiranicamente seu poder. São os fracos, justamente a escória da raça, que instituem leis morais, e fazem-no precisamente para reduzir a um estado abjeto e ignóbil os homens dotados de qualidades superiores, fazem-no porque devem dissimular para si mesmos sua incapacidade de fazer valer sua vontade e paixão, por isso, sua moral prescreve que a vontade e o desregramento da paixão são coisas vilãs e feias.

É por impedir que estes homens não lhe sejam superiores que eles dizem que é feio, que é injusto ter mais que os outros e que a injustiça consiste justamente em desejar ter mais. Pois, isto que agrada aos mais fracos, é ter o ar de serem iguais a tais homens, uma vez que eles lhe são inferiores² (PL., Grg., 483 b).

¹ Para este artigo, utilizamos a tradução francesa de Monique Canto, publicada pela Editora Flammarion. É nossa a tradução da seguinte versão em francês: “C’est ce que s’est passé tout à l’heure, quand vous parliez de commettre l’injustice e de la subir, Polos te disait qu’il était plus vilain de la commettre en se référant à la loi, e tu t’es mis à harceler ce qu’il disait comme s’il l’avait dit par rapport à la nature! En effet, dans l’ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais: c’est subir l’injustice; en revanche, selon la loi, le plus laid, c’est la commettre”.

² Nossa tradução para a seguinte versão em francês: “C’est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu’ils disent qu’il est vilain, qu’il est injuste, d’avoir plus que les autres

Os homens dotados de coragem, vigor, fortaleza de ânimo, devem, por direito, assumir o controle, obrigando o resto da humanidade a servir incondicionalmente os seus interesses. Cálicles apela então para todos os recursos retóricos, e contesta com veemência a moral socrática, contrapondo-lhe um naturalismo que legitima a *moral do senhor*, que justifica o despotismo e prima pelo direito da tirania, da imponência, pelo livre exercício da autoridade e do poder. O homem superior, o super-homem, na visão de Cálicles, deve colocar-se acima do bem e do mal, deve calcar sob seus pés, impiedosamente, todos os grilhões da moralidade que são contrários à natureza. Cabe a tal homem superior impor sua própria lei, criar seus próprios valores. A vontade individual prevalece sobre a vontade coletiva, e diferente desta, ela é a manifestação da força, da nobreza, da excelência, da magnanimidade de uma estirpe superior de homens que, por direito, deve dar livre curso aos seus desejos e exercer sua soberania sem ser constrangida pela moral da ralé, pela massa de escravos, pela gentilha.

Cálicles (PL., Grg., 484 c) refere-se de maneira ofensiva, inclusive, à filosofia que Sócrates pratica, fazendo sarcástica alusão ao fato de que não fica bem para uma pessoa já amadurecida empregar seu tempo em coisas inúteis como a filosofia, e que já não é mais permitido a Sócrates, na sua avançada idade, dedicar-se ao estilo de vida filosófico sem expor-se ao ridículo. Para Cálicles, a filosofia é um mero passatempo para moços, e que os adultos devem, de preferência, ocupar-se com tarefas verdadeiramente sérias e importantes como a política, as reuniões da assembleia, as questões sociais, etc. A filosofia (PL., Grg., 484 d) tende a nos afastar da experiência dos prazeres e das paixões humanas, e o indivíduo, já adulto, que a ela se dedica, merece ser desprezado ou tratado “às cacetadas”. Sócrates (PL., Grg., 488 d), neste momento, indaga Cálicles sobre o conceito que ele possui de “superioridade”, quais critérios o jovem avalia para conferir a alguém este título, concebendo-o como

et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus. Car, ce qui plaît aux faibles, c'est d'avoir l'air d'être égaux à de tels hommes, alors qu'ils leur sont inférieurs.”

“superior”. Cálicles, assumindo uma concepção francamente hedonista da vida, responde que o homem superior é aquele que não se deixa castrar por uma moral estabelecida pelos fracos, e que não renuncia assim aos seus prazeres e à sua vontade de potência. O homem superior é aquele que vale mais, que tem direito de ter mais do que os outros, que se distingue por seus méritos e que, por isso, deve se ocupar dos assuntos pragmáticos e da gestão política da cidade, é o homem que, além disso, por ser mais inteligente, mais corajoso, mais forte, deve satisfazer todos os seus desejos e dar livre curso às suas paixões.

Segue-se então daí, após tal notável argumentação por parte de Cálicles, a questão capital que está presente no Górgias (PL., Grg., 491 e, 492 d): “Qual é o melhor gênero de vida?” O que é de mais proveito a um homem: dedicar-se inteiramente à satisfação egoísta dos prazeres, à vontade de poder, à ganância, ou guiar-se pela ideia suprema do bem, tomando para si os princípios da bondade, da justiça, da virtude, como expressão máxima da felicidade nesta vida? É a esta questão que se aplicará, na sequência do diálogo, toda a diligência de Sócrates em defender a filosofia, fundamentada na noção suprema do bem, opondo-a completamente às ideias de Cálicles e à sua arrogante apologia ao poder.

Sócrates põe-se a examinar cuidadosamente os principais conceitos implicados na discussão – o bem e o prazer – e pode estabelecer então uma absoluta diferença de natureza entre ambos. Com o argumento dos contrários, Sócrates (PL., Grg., 495 e), expõe uma importante distinção que separa a essência do bem daquela do prazer: o prazer da satisfação do apetite requer a existência da dor do apetite ao passo que o bem, quando se manifesta, exclui completamente a existência do seu contrário. O prazer de beber, por exemplo, supõe como condição a existência da dor da sede, pois quando tal dor cessa, quando a sede é saciada, o prazer também cessa. Em oposição a isto, um estado de bem – o dos olhos e da visão, por exemplo – exclui o estado de mal: um olho saudável não pode ser doente ao mesmo tempo, a saúde não é condicionada pela existência da doença. Com o argumento do contentamento dos covardes, Sócrates (PL., Grg., 497 d), reitera ainda que

a diferença entre o bem e o prazer vai mais além, porque homens inferiores (maus) podem, em algumas circunstâncias, sentir tanto prazer quanto os bons, porém, o fato de sentirem idêntico prazer não os torna melhores, na mesma medida, nem propicia para eles o estado do bem³. Nem todo prazer conduz à felicidade, busca concluir Sócrates, porque, se as coisas se passassem desta forma, Cálicles seria obrigado até mesmo a admitir que o prostituto masculino e um homem que levasse uma vida inteira a se coçar seriam tão felizes quanto uma pessoa nobre e distinta pode ser (PL., Grg., 494 c, e).

A partir de tais diferenças, Sócrates tenta refutar a tese de Cálicles de que a procura pelo poder constitui o melhor gênero de vida, para isto, ele empenha-se em mostrar que a alma, ao tornar-se escrava dos prazeres, das paixões, da avidez, da ambição, embora possa ter domínio sobre os outros, perde o domínio sobre si mesma, precipitando-se na desarmonia, na injustiça, na intemperança e no mal, que geram infortúnio e infelicidade na vida dos homens. O tirano, embora possa exercer um poder provisório sobre os outros, carrega na alma a desordem e o desequilíbrio, portanto, não é capaz de governar a si mesmo nem de resistir à sedução dos prazeres e à violência das paixões. São seus próprios vícios e desregramentos, por fim, que acabam por condená-lo, eles configuram no final a sua inevitável ruína e perdição. Conclui-se, então, que o bem e o prazer não são a mesma coisa, que existem prazeres melhores e prazeres piores, ao passo que o bem é único e exclui completamente a existência do mal. Os prazeres melhores, por esta razão, devem ser procurados em função do bem, e não o contrário; na fruição do que é agradável, cumpre a um homem sábio ter em vista o bem, e não o bem tendo em vista o prazer (PL., Grg., 507 b). O prazer só pode agradar, alegrar, correspondendo assim ao que é meramente condicionado, efêmero, enquanto que o bem em si equivale ao belo, ao útil e às qualidades superiores inerentes à alma como justa proporção, ordem, harmonia. A boa ordem da alma, proporcionada pela virtude, pela moral,

³ Para maiores detalhes sobre os dois tipos de argumento, ver o artigo “*O hedonismo de Cálicles*” de George Rudebusch. No original “Callicles’ Hedonism”. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, n. 12, pp. 53-71, 1992.

pela retidão, corresponde à sabedoria filosófica, ao passo que o mal e a iniquidade, representam uma desordem interna que acarreta, por fim, a extrema infelicidade.

Sócrates e Cálicles (PL., Grg., 503 c) recordam então o caso histórico de tiranos como Péricles, Cimão, Temístocles e Milcíades, refletindo acerca de sua conduta como estadistas e do nível de felicidade que puderam proporcionar a si próprios e aos cidadãos durante o período de seu governo. Mas assumindo um ponto de vista diametralmente oposto ao de Cálicles, para quem o triunfo de tais tiranos e sua ascensão ao poder justificam os males por eles cometidos, Sócrates posiciona-se criticamente em relação ao fato de que estes governantes, tomados por paixões egoístas, ocuparam-se apenas dos próprios interesses, omitindo-se de agir em benefício do povo. Estes tiranos, sustenta Sócrates, não foram bem sucedidos no que concerne à arte política, não serviram à cidade no sentido de tornar os cidadãos melhores, não conseguiram promover o bem estar público nem usaram da oratória para educar as pessoas, por isso, caíram no desagrado e no total descrédito, não puderam granjear a estima popular e, conseqüentemente, foram condenados e punidos. Péricles e os demais tiranos perderam-se a si próprios porque, devido à sua ambição desenfreada, não procuraram compor a obra a que se comprometeram realizar – a felicidade social – com ordem, beleza e justa proporção, que são justamente os atributos máximos do bem. Sócrates demonstra então que a espécie de vida que leva o tirano, sobretudo quando ascende ao poder, é caracterizada pela corrupção e pela escravidão da alma, e que, portanto, ele é arrastado para a desventura pelos próprios vícios que alimenta dentro de si⁴.

⁴ Na República, Platão pôde amadurecer suas discussões sobre política, encontrando ali ocasião para aprofundar a questão do estado tirânico, quando Sócrates submete a uma análise social e psicológica detalhada os quatro tipos gerais de governo – a timocracia, a oligarquia, a democracia, a tirania – e o caráter de cada um dos indivíduos que se dedicam, sob tais formas, ao exercício da política. Para Platão, cada um destes modos de governo, na ordem em que são apresentados acima, constitui-se como consequência direta da degradação moral do estado que lhe antecede. Devido aos seus defeitos, a timocracia engendra a oligarquia, as enfermidades desta, por sua vez, dão origem à democracia, no contexto da qual encontra-se,

A questão da má-fé em Sócrates: relação com o existencialismo

Propomos então nos voltar, nesta seção, para a consideração direta do problema da má-fé, a dissimulação sutil da verdade, que Cálicles atribui à fala de Sócrates a propósito de sua altercação com Górgias e Polo. Que juízo correto podemos formar, por conseguinte, no que diz respeito a esta suposta má-fé socrática? Cálicles está com a razão, quando acusa Sócrates de usar de argumentos capciosos, quer dizer, de dissimular artificialmente o sentido das ideias para enganar seus contendores? O filósofo, é certo, finge ignorar as diferenças existentes entre lei e natureza? Ele mistura deliberadamente o significado de ambos estes conceitos de modo a confundir seus adversários, induzindo-os maliciosamente ao erro e à contradição? E se isto ocorre, de fato, é provável que Sócrates se valha dos mesmos artifícios ao longo do diálogo para confundir e enganar o próprio Cálicles? Há realmente uma astúcia, uma ambiguidade, uma discreta hipocrisia no discurso que Platão atribui aqui a seu mestre? Qual a avaliação adequada que podemos fazer desta questão? A acusação de Cálicles procede ou não procede, e em caso afirmativo, qual sua relevância para desmoronar os fundamentos éticos que Sócrates procura estabelecer? Se no discurso dialético, de acordo com Sócrates (PL., Grg., 487 a), a busca da verdade deve se reger por três princípios fundamentais: o conhecimento, a franqueza e a benevolência (boa vontade), ele não estaria, com tal atitude de má-fé, infringindo os próprios princípios filosóficos que desejava estabelecer? Sócrates, por acaso, não estaria contrariando o próprio princípio máximo de justiça?

por fim, a gênese do homem tirânico. Platão não poupa críticas ao estado democrático, neste sentido, porque ali o indivíduo – um tirano em potencial – encontra justamente a ocasião para a dissolução de seus princípios morais, mal ele passa a confundir liberdade com ausência absoluta de impedimentos. Segundo consta no diálogo, a liberdade usufruída pelos cidadãos numa democracia é o ensejo para a formação de certas tendências, desejos e vontades, na medida em que grande parte dos indivíduos, confundindo liberdade com licenciosidade, entrega-se a toda espécie de prazeres dissolutos, insolência e desregramentos. O tirano, assim, deixa-se subjugar de maneira imoderada por tais prazeres, fortalecendo a parte animal e irascível de sua alma em detrimento da razão.

Como o problema do bem e da justiça envolve, necessariamente, questões que tocam à liberdade, à escolha, à consciência moral e à responsabilidade, iremos relacionar agora tais conceitos ao tema da má-fé, do autoengano, considerando o modo como foram tratados no contexto do existencialismo francês, representado por Sartre, que não só aprofundou os estudos sobre tal questão, mas porque, sobretudo, desvinculou má-fé da psicologia para torná-la matéria estritamente fenomenológica, conferindo-lhe uma estreita ligação com a liberdade, com a concepção moderna de consciência e, conseqüentemente, com a própria ética.

A má-fé, para Sartre (1943, p. 83), é a mentira com a qual o homem procura “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”⁵. No entanto, trata-se de uma mentira que dirigimos a nós mesmos, e isto distingue a má-fé do enganar propriamente dito, que é sempre um enganar dirigido ao outro. A má-fé constitui o modo como o homem dissimula e esconde de si mesmo o fato de que é ele próprio o autor de suas ações, de que ele é inteiramente responsável por seus atos. O homem serve-se da má-fé quando lhe convém fingir não ser o autor, quando lhe vem a propósito isentar-se de responder por si mesmo, como se tivesse sua conduta determinada por outra coisa.

A pessoa que é insincera consigo mesma, deste modo, apoia-se na desculpa de um determinismo (uma causa que não está nela) para eximir-se de responder pelos próprios atos. Na má-fé, o homem procura dissimular sua liberdade sob a ilusão de que possui um caráter prefixado pela hereditariedade, pela educação, pelo meio, pelo inconsciente etc. Com tal desculpa, ele busca disfarçar a espontaneidade da consciência, e para isto, desempenha tanto o papel de enganador, que mascara a verdade de si próprio, quanto o papel de enganado, que crê em sua própria mentira. Diferente da má-fé na psicanálise, em que o enganado é a consciência e o enganador é o inconsciente, para Sartre, a consciência na má-fé é simultaneamente o enganador e o enganado. Sartre só pode considerar a

⁵ Nossa tradução para: “Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante.”

má-fé sob este ponto de vista porque, para ele, o homem, ou a consciência humana, é absolutamente livre.

O filósofo orienta-se pela concepção de que a consciência, identificando-se com o nada, possui na liberdade seu caráter mais originário, pois, como nada, ela encontra-se na obrigação de realizar seu ser, e na medida em que age, precipita-se no mundo e depara-se a todo o momento com o dever de escolher a si própria. A consciência nesta escolha, porém, não conta com uma essência prévia, nela fixada, para determiná-la a querer necessariamente uma coisa e não outra, daí o fato de que a liberdade constitui a condição fundamental de sua existência. Sartre quer com isto ilustrar a tese, cara ao existencialismo, de que no homem a existência precede e comanda a essência, o que significa que o homem existe primeiro e só depois se escolhe, se projeta, não há uma natureza humana dada a priori, e a consciência, sob tal condição, é absolutamente livre para escolher sua essência. Daí o sentido da controversa afirmação de que o homem está condenado a ser livre.

Sartre recusa, portanto, todas as formas de determinismo psicológico com a alegação de que, no homem, ser e agir identificam-se completamente, constituem a mesma coisa. “O homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que sua vida” (SARTRE, 1970, p. 241). Para o homem, “ser reduz-se a fazer”; nada está pronto na realidade humana, nem o temperamento, nem o caráter, nem as paixões, nem a personalidade, porque tais atributos só se manifestam na conduta propriamente dita do sujeito. Não são objetos psíquicos presentes na consciência, é o sujeito mesmo que, ao agir, realiza em si uma determinada maneira de agir que, a posteriori, podemos então designar como seu temperamento, suas inclinações, suas tendências, etc. A ambição, a covardia, a irascibilidade, o ciúme, por exemplo, não são características inatas, antes, são modos de se comportar em tal ou qual circunstância, maneiras de responder a determinadas situações. “Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”, o que significa também que sua

própria “determinação à ação é, ela mesma, ação”⁶ (SARTRE, 1943, p. 521-522). Mesmo os modos, as qualidades presentes na realidade humana, fazem parte das ações que a consciência realiza: o homem só pode ser reflexivo, ser afetuoso, ser ciumento, ser calmo, ser colérico, na medida em que assume determinadas condutas, escolhas, atitudes, com relação às situações e à sua facticidade. Isto permite a Sartre concluir, portanto, que o homem, na medida em que é consciente de seus estados psicológicos, está livre deles tal como um espelho não pode ser determinado pelos reflexos que nele aparecem, pois é ele, afinal de contas, que confere a tais estados o significado que possuem.

Sartre, tomando a filosofia heideggeriana como principal referência, defende que, na escolha, o homem é inicialmente um nada antes de definir-se na realização de suas possibilidades. O homem só pode determinar-se a agir a partir de um nada, e de imediato, ele é sempre uma pura possibilidade de ser. Nem a vontade nem os motivos, por sua vez, podem condicionar a ação, eles não constituem um empecilho para a liberdade, porque o homem, originariamente, projeta suas possibilidades no futuro, e só depois ilumina com um sentido a vontade para determiná-la a querer, para motivá-la de fato. O homem é um ser temporal, ele está antecipadamente no futuro, como projeto, antes de determinar-se a agir pela vontade, sua consciência organiza-se livremente com vistas a um fim, e neste momento mesmo é que ela constitui seus móveis, seus motivos, emprestando a eles a força que eles têm. A liberdade desponta na consciência ao ponto de se confundir com ela, ser consciente é lançar-se num projeto, escolher-se de momento a momento, inventar perpetuamente o seu ser. A liberdade designa o fato de que, na escolha, o homem possui plena autonomia para eleger-se a si mesmo, nada pode constrangê-lo a decidir porque ele mesmo empresta às suas volições a força de determinação que elas podem ter, ele mesmo ilumina a vontade e os

⁶ Nossa tradução para: “Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. Mais si la réalité-humaine est action cela signifie évidemment que sa détermination à l'action est elle-même action.”

motivos e confere a eles determinado significado em relação ao seu projeto original.

A consciência é consciência de si mesma ao mesmo tempo em que é consciência do mundo. Ela reflete, portanto, uma imagem de si mesma no mundo e concede a tal imagem o ser que ela projeta ser. Assim, na ação, obriga-se a perseguir tal ser sem nunca coincidir plenamente com ele. A consciência, em sua dualidade, coloca-se à distância de si e apreende-se simultaneamente como um ser que é o que não é e não é o que é. Sartre designa a consciência como Para-si para diferenciá-la dos seres do mundo que existem para ela e que possuem desde sempre uma essência fixa, determinada (tal o caráter de Em-si que Sartre lhes atribui). Como Para-si, a consciência não é na medida em que é uma consciência de ser, o que significa que ela é originariamente livre em relação ao ser do qual escapa para ser consciente dele. Ao mesmo tempo, porém, ela é o que é na medida em que se realiza de momento a momento como ser. Nesta dualidade, na medida em que lhe convém, ela pode estar de má-fé e fingir ser o que é numa coincidência total consigo mesma. Assim, chega à ideia de predestinação e nega, com sua liberdade, o fato de que é responsável, de que responde inteiramente por suas escolhas e ações.

Sartre descreve então o fenômeno da má-fé sob tal ponto de vista, tomando alguns exemplos empíricos: a mulher que, no seu primeiro encontro amoroso, deixa-se tocar na mão pelo namorado, mesmo estando completamente ciente de suas intenções, consegue disfarçar para si mesma o viés sexual do toque, basta para ela pensar somente no que lhe convém (o respeito, a discrição, as promessas, a sinceridade do companheiro) para desfrutar sem culpa do prazer de ser tocada, basta para ela idealizar romanticamente o amor, e ela pode, assim, tornar-se puro espírito, separar-se do corpo que permanece ali como uma “coisa” à mercê do homem que lhe acaricia. A mulher, neste momento, não é seu corpo, não é ela que está sendo tocada – ela está de má-fé. Nesta concepção um garçom, por exemplo, só poderia ser realmente garçom numa atitude de má-fé, quer dizer, ele só poderia assumir sua identidade na medida em que fosse “consciência de ser garçom”, de modo que está obrigado a apreender-se

sempre à distância de si mesmo como consciência de sem poder coincidir com a identidade da qual é consciente. O garçom, assim, está condenado a ser livre com relação ao ser-garçom sem poder adquirir sua densidade plenária de ser, vê-se sempre na impossibilidade de assumir tal identidade definitivamente. Na ação, o garçom só pode desempenhar teatralmente seu papel de garçom, porque não lhe é permitido coincidir com a essência imutável de “ser garçom” tal como a essência de uma cadeira coincide com a existência dela⁷. Como o homem não é contemporâneo de sua essência, pelo contrário, ele não pode coagular seu ser consigo mesmo, ele está condenado a realizar tal essência na ação e criar perpetuamente o seu ser. Ele está em perpétuo andamento sem nunca concluir, sem nunca petrificar seu ser naquilo que tem consciência de ser.

A liberdade, neste sentido, ao mesmo tempo em que enobrece a realidade humana, porque não faz dela uma coisa, torna o homem completamente responsável por si. Esta responsabilidade, na verdade, incomoda o homem, por isso, ele vê-se obrigado a encobri-la de si mesmo através da má-fé. Nós estaríamos, portanto, de má-fé, “se disséssemos que eles (os homens) são assim por causa da hereditariedade, da influência do meio, da sociedade, por causa dum determinismo orgânico ou psicológico” (SARTRE, 1970, p. 244). A essência do homem, por conseguinte, define-se pelas decisões que ele toma a cada momento, e em tais decisões, está em jogo a plena liberdade que ele tem de escolher: “se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo o homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé” (SARTRE, 1970, p. 260).

Do mesmo modo, não há valores: “não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento” (...) “não temos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas” (SARTRE, 1970, p. 227-228). Isto decorre do fato de que é o homem mesmo quem confere aos valores o peso que eles têm, ele mesmo decide

⁷ O exemplo da mulher e do garçom estão ambos presentes em *L'Être et le Néant*, no capítulo sobre a má fé.

ser influenciado pelos valores, na medida em que assume diante deles determinada conduta, escolhendo ser deste modo e não de outro. “Todos encaram uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida” (SARTRE, 1970, p. 225).

Esta liberdade angustia o homem, trata-se para ele de algo incômodo, desagradável, porque se dá conta sempre de que é ele próprio quem deve sustentar o seu ser na existência, portanto, como o futuro é virgem, ninguém senão ele deve decidir e assumir a responsabilidade, e ao comprometer-se, ao engajar-se no seu projeto, não há nele uma personalidade pronta senão a que ele próprio realiza de momento a momento. A angústia acompanha necessariamente a escolha porque somos livres de antemão para agir de modo completamente contrário ao que nos tínhamos proposto no início, de que só cabe a nós decidir, e se estamos numa situação crucial, só depende de nós adotar a atitude mais adequada. Sartre recorda o caso de Abraão, citado por Kierkegaard:

[...] um anjo ordenou a Abraão que ele sacrificasse o filho (...) se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau (SARTRE, 1970, p. 223).

Com efeito, há sempre a possibilidade de que a voz ouvida não seja realmente de um anjo, só a Abraão compete decidir, ele é completamente responsável pela decisão, caso opte por sacrificar seu filho ou, ao contrário, resolva desobedecer à voz.

A questão da má-fé em Cálicles: o determinismo universal

A partir desta concepção da má-fé, podemos então levar adiante a questão sobre uma suposta dissimulação de má-fé por parte de Sócrates? Ou não seria o oposto, e é justamente Cálicles quem, na verdade, evoca a má-fé nos seus argumentos e na sua retórica? Quando confrontamos o

problema da má-fé no Górgias com a concepção existencialista, relacionada com a liberdade e a responsabilidade, a coisa muda radicalmente de figura, e deparamo-nos então com a possibilidade de que seja Cálicles quem está verdadeiramente de má-fé, pois é ele quem parte de um determinismo sem avaliar previamente seus pressupostos, é ele, por conseguinte, que admite desde sempre tais pressupostos sem submetê-los a uma crítica mais cuidadosa como faz Sócrates. Cálicles, sob tal perspectiva, serve-se evidentemente da má-fé, porque defende seu ideal de supremacia aristocrática como se houvesse no todo da realidade um determinismo estabelecido de modo absoluto e universal. Este determinismo é justamente o que ele denomina “natureza” e contrapõe à lei formal da moralidade.

Conforme o princípio de “natureza” que Cálicles acata dogmaticamente, o homem da aristocracia, o político, o senhor, tem pleno direito de exercer arbitrariamente seu poder e constituir com ele um império, de estabelecer novos valores a partir de sua vontade tirânica, e assim, impor tais valores aos “fracos”, aos homens da massa que, de seu ponto de vista, não passam de escravos. Para defender tais ideias, Cálicles recorre à pressuposição de que há um determinismo universal, isto é, de que tudo na natureza já está determinado segundo uma preponderância das espécies mais fortes sobre as mais fracas. Este determinismo fica subentendido no discurso de Cálicles desde sua primeira fala, em que ele, ironicamente, censura Sócrates argumentando que, se as coisas se passassem realmente como o filósofo diz, e fosse melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, “toda a vida dos homens estaria de cabeça para baixo”⁸ (PL., Grg., 481 c). Cálicles faz referência à vida dos homens como se esta vida já estivesse predeterminada, preestabelecida, segundo as leis da natureza, e não fosse o próprio homem, como defende Sartre, que estivesse reinventando sua vida a cada dia através da sua liberdade.

A concepção sobre os prazeres, em Cálicles, busca estabelecer do mesmo modo um determinismo de fundo psicológico, pois a afirmação

⁸ Nossa tradução para: “(...) toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous.”

categórica de que “o homem forte deve dar livre impulso às suas paixões e aos seus prazeres”, deixa implícita a ideia de que o homem é movido por forças psíquicas que existem na sua personalidade e que independem dele; isto constitui para Cálicles outra desculpa conveniente que ele emprega para dissimular sua intemperança, para satisfazer seus interesses e justificar seu hedonismo, sua arrogância, sua presunção, sua prepotência, como se o poder que lhe convém, que lhe vem a propósito, fosse uma consequência necessária de “leis naturais” que independem do seu concurso. Fica subentendido sempre, no discurso de Cálicles, que “não se discute com a natureza”, e esta é a sua máxima, a verdade que lhe parece mais favorável, e que ele defende para esbaldar-se sem culpa no gozo dos prazeres.

Pode-se supor, além disso, que há uma sutil gradação da má-fé ao longo do texto, com sua culminância no momento em que Sócrates (PL., Grg., 506 c) vê-se forçado a concluir sozinho a discussão travada com Cálicles, tendo no final de perguntar e responder suas próprias perguntas. Nesta ocasião, Cálicles apresenta relutância em continuar com o debate, limita-se a proferir “sim” ou “não” com nítida e franca má vontade, tendo de ser instado duas vezes por Górgias a prosseguir, até que, por fim, renuncia de vez a se pronunciar sobre as questões formuladas dialeticamente por Sócrates. Podemos interpretar a recusa de Cálicles em levar adiante a discussão como o ponto extremo do uso da má-fé: Cálicles, absolutamente, não quer ouvir, ele prefere não ponderar mais cuidadosamente os argumentos do adversário porque, para ele, não há verdade a ser buscada, uma vez que tudo no mundo já está inscrito no determinismo que ele aceita sem crítica. Aqui, vale o adágio “o pior cego é o que não quer ver”; trata-se de um desejo não assumido: Cálicles quer que o determinismo seja real porque, sendo real, está posta a justificativa para ele dar plena licenciosidade aos seus prazeres e apetites, para seu desejo irrefreável de possuir mais – a pleonexía (πλεονεξία). É no afã de querer persuadir-se a si mesmo que há realmente uma lei da natureza, a grosso modo, uma lei do mais poderoso, do mais forte, que ele é obrigado a confessar que o prazer é o melhor gênero de vida, que o prazer constitui a

felicidade e o bem dos homens, incorrendo assim numa série de contradições (o caso da coceira e do prostituto masculino, por exemplo); precisamente as contradições que Sócrates revela, por fim, e das quais se vale para refutá-lo.

Sócrates e a ética do compromisso para com a verdade

Para concluir, devemos defender Sócrates das críticas que podem ser-lhe doravante endereçadas, acusando-o novamente de uma suposta má-fé pelo fato do filósofo partir de princípios gerais *a priori* como justiça, felicidade, sumo bem, como se tais princípios fossem entidades autônomas que exercessem uma causalidade sobre a vida humana e estabelecessem assim nova forma de determinismo semelhante à “natureza” de Cálicles. Ora, se considerarmos bem a questão, percebemos logo que este tipo de crítica não procede e carece mesmo de fundamento, já que a dialética, concebida por Sócrates, recusa o determinismo na medida em que não admite “pressuposto” algum sem antes submetê-lo a um processo de constituição. Sócrates não está de má-fé, pois, ao examinar a noção de bem, de justiça, ele próprio está conferindo livremente a estes conceitos o seu sentido, o seu peso, ele próprio está no exercício livre da escolha, da decisão, assumindo a responsabilidade pelo valor que atribui a tais conceitos. Sócrates não é determinado a agir segundo uma ideia prévia de bem, pelo contrário, o método dialético pressupõe desde o início que a própria ideia de bem não está ainda determinada, definida, é uma questão em aberto, e como tal, portanto, exige uma reflexão crítica para conferir-lhe significado, para constituí-la.

Sócrates guia-se inicialmente pela preocupação de definir e determinar cuidadosamente o sentido real das ideias, e depois de colocá-las em questão, ele pode concluir que o agradável deve ser feito em vista do bem, e não o contrário, quer dizer, o melhor gênero de vida está relacionado com o aperfeiçoamento da alma, a conduta deve ter como prioridade melhorar a alma através da prática do bem, da virtude e da

justiça. A vida filosófica, por conseguinte, é honesta e coerente consigo mesma, não incide nas contradições da má-fé, porque o filósofo compromete-se primeiramente não com o agradável, com o prazer, ele busca antes o conhecimento e o sentido verdadeiro das coisas, e ao examinar criteriosamente os fatos e ideias e conferir-lhes seu valor, assume a responsabilidade por sua escolha sem recorrer a nenhum determinismo.

Cabe propor aqui, portanto, a hipótese de que uma razão em particular obriga Cálicles a recorrer à má-fé, que a própria natureza da retórica a exige, uma vez que o orador quer persuadir sua audiência de supostas verdades que lhe vêm a propósito por ocasião dos interesses que ele compromete na discussão. Não ocorre ao retórico guiar-se pela intenção desinteressada de “buscar tão somente o conhecimento correto”, própria da filosofia; ele antes visa induzir crenças que lhe parecem mais favoráveis, em suma, interessa-lhe levar vantagem, sobretudo, em detrimento da verdade. Tal se passa, por exemplo, com o político que se vê obrigado a adaptar seu discurso de modo a atender tanto à necessidade de “propor soluções para os problemas sociais” quanto à de “vencer seu adversário na campanha eleitoral”. Daí a retórica ostentar necessariamente um caráter ambíguo, furtar-se à transparência e não raro apelar para argumentos de má-fé.

Ciente disto, Sócrates pode contestar as teses que Cálicles lhe opõe. O filósofo mostra-se ao longo do diálogo coerente com o princípio de “buscar a verdade acima de tudo”, fazendo de tal princípio o fundamento da própria dialética. Partindo desta concepção, Sócrates deixa-se orientar pela lógica inerente à ideia do bem, e pode sistematizar através dela seu discurso na medida em que não introduz nenhum interesse de caráter pessoal, diferentemente de Cálicles. É deste modo que Sócrates evita cair em contradição: ele confere à ideia pura do bem um valor axiomático, e assegura-se com ela não entrar em desacordo consigo próprio. A dialética revela-se, assim, mais livre no que diz respeito à má-fé, ela passa a configurar, evidentemente, o movimento da própria liberdade no sentido do compromisso, da responsabilidade para com o dever de plena elucidação das questões que se colocam.

Sócrates não é livre apenas porque escolhe o bem, mas porque busca constituir nele um valor de verdade necessária, porque compromete-se com a tarefa de evidenciar a verdade inerente à ideia do bem, e a partir daí, excluir tudo o que lhe contradiz por princípio. Nisto reside o aspecto essencial que distingue o filósofo do retórico. Por esta razão, Cálicles mostra-se relutante em consentir com o jogo dialético, porque não lhe convém pôr em plena nudez a tese que defende, expondo-a às contradições. Na medida em que a dialética é um esforço de plena elucidação das ideias, no sentido lógico, Sócrates admite de início a antítese para testar com ela determinado valor que se mede justamente pela proporção em que a ideia recusa harmonizar-se com seu contrário, incidindo sempre em coerência consigo mesma. A má-fé, pelo contrário, dissimula a tese, deixa-a subentendida, resguardada, ao passo que o movimento dialético expõe a tese ao confronto com seu contraditório a fim de extrair dela sua coerência intrínseca. É exatamente nesta *exposição* que Sócrates mostra-se francamente comprometido com a busca do conhecimento que se realiza na síntese das premissas. O mesmo não acontece com Cálicles, que prefere não explicitar diretamente sua tese sob o risco que presente de incorrer em contrassensos que não pode contornar, e que, de resto, obrigam-no a assumir expressa hostilidade ao longo da discussão.

Estas suposições permitem-nos concluir, então, que a dialética “despersonalizada” de Sócrates, orientada unicamente pela lógica dos conceitos, adquire certa imunidade face aos argumentos de mera “persuasão” característicos da arte retórica. Pode-se abreviar a hipótese geral com o seguinte: a argumentação de Cálicles não resiste à dialética socrática porque ressentido dos interesses pessoais (de prazer e poder) que o jovem sofista introduz na discussão. Com tais interesses pessoais, Cálicles arrisca-se a invalidar seus argumentos, que tomam o ar de gratuito “cinismo”, por isto, ele se vê obrigado a recorrer à má-fé, com a ideia de determinismo natural, e incorre deste modo em evidente contradição com os princípios puramente lógicos que estavam em jogo no debate. Sócrates, por outro lado, mostra-se imune aos ataques de Cálicles porque limita-se a

colocar em questão ideias puras, orienta-se somente pela concordância da ideia consigo mesma, e permite-se então argumentar coerentemente em todas as ocasiões, diferentemente da retórica de Cálicles que assume uma ambiguidade incontornável porque nutre sempre “segundas intenções”.

A imunidade a que aludimos decorre do caráter desinteressado do filósofo, que se guia pelo objetivo de atingir a verdade “em si mesma”, e que, por isso, prescinde de qualquer desejo de “levar vantagem” para operar somente com conceitos lógicos puros. Sócrates, com efeito, não possui uma intenção oculta tal como o retórico vê-se forçado a modelar seu discurso de acordo com o auditório, ele não precisa mentir em vista do agradável. A filosofia, ao partir da absoluta honestidade, permite a Sócrates afirmar de bom grado que seria melhor para ele até mesmo ser refutado do que refutar, visto a oportunidade que teria de melhorar suas opiniões e adquirir um conhecimento mais correto. “Eu não estou seguro da verdade disto que digo, mas eu a busco em comum acordo com vós, de forma que, se me fizerem uma objeção que me parece verdadeira, eu serei o primeiro a concordar”⁹ (PL., Grg., 506 a). Ele pode admitir tal porque não estão em jogo interesses pessoais, só a franca busca pelo conhecimento. A retórica de Cálicles, por sua vez, não pode evitar neste caso a má-fé, pois exime-se da responsabilidade e do compromisso com a verdade na medida em que é compelida a ajustar o discurso para agradar, para conformar-se aos gostos da audiência.

O retórico não dá as cartas de forma clara, insinua meias verdades adornadas com palavras belas e eloquentes para persuadir, para incutir crenças que convém aos seus interesses. É a *vontade* subentendida em tal discurso, portanto, que leva Cálicles à inconsistência lógica, é pelo fato de ver-se sempre constrangido a atender desejos inconfessos que ele não pode sustentar por muito tempo sua tese sem cair em aporia. Sócrates orienta-se pela coerência pura da ideia consigo mesma, assim, ele furta-se às contradições da má-fé uma vez que não imiscui interesses de caráter

⁹Nossa tradução para a versão: “Car moi, je ne suis os sûr de la verité de ce que je dis, mais je cherche em commun avec vous, de sorte que, si on me fait une objection qui me parâit vraie, je serai le premier à être d’accord”.

afetivo-pessoal, tornando-se de certo modo “inatacável” sob este ponto de vista. Sócrates subtrai-se à refutação porque estabelece como meta uma “busca pura pela verdade”, daí, não compromete sua teoria, já que não inclui interesses pessoais e legitima-se pela coerência interna que os conceitos impõem na sua universalidade. A opinião não pode sobreviver ao crivo lógico determinado pela dialética, que se caracteriza pela procura da verdade sem imiscuir na investigação interesses de natureza subjetiva. Sócrates, ao mostrar-se fiel a tal princípio, legitima seus pontos de vista, determina-se a ajuizar orientado somente pela coerência inerente aos conceitos, assim, pode esquivar-se dos argumentos que Cálicles lhe opõe e, ao mesmo tempo, sustentar a *mesma tese* até o final¹⁰.

Algumas considerações finais

Permanece ainda, contudo, a questão de saber até que ponto é legítima a atitude de Sócrates de apoiar-se nas ideias para fundamentar seus argumentos, e se tal não denuncia antes certa comodidade do filósofo em relação à complexidade da vida real, repleta de incongruências, de contradições, que ele renuncia de antemão a tentar compreender. Com relação ao problema da má-fé, especificamente, podemos, no entanto, reiterar as conclusões anteriores sem receio de nos incrustar numa posição dogmática, pois, evidentemente, Cálicles baseia-se na pura crença para fundamentar suas teses, ele já aceita pressupostos não esclarecidos sem questionar, sem refletir de forma lúcida, assim, não lhe resta saída senão render-se à má-fé e propor um determinismo como desculpa para sua intemperança, para a licenciosidade de seus apetites.

Vale lembrar que Sócrates, além disso, manifesta a preocupação de examinar a medida em que as ideias funcionariam quando aplicadas em situações da vida prática. Com esta atitude ele se diferencia novamente de Cálicles que discursa em tom grandiloquente para disfarçar a

¹⁰ Em 482 a, a afirmação de Sócrates de que a filosofia consiste em repetir sempre o mesmo.

superficialidade de suas ideias, e que fica chocado quando Sócrates contrapõe a essa grandiloquência o banal, o cotidiano, falando do sapateiro, do artesão, das comichões e coceiras no corpo, etc. Sócrates, ao constituir o sentido da ideia do bem, assume a responsabilidade por ela sem recorrer a nada senão sua própria liberdade. O filósofo responsabiliza-se pelo valor que atribui aos conceitos, e em vista do caráter geral das ideias, responsabiliza-se por todos, na medida em que a condição humana supõe que o homem

ao escolher-se a si próprio, escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser (...) escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos (...) na minha escolha, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos e, por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira (SARTRE, 1970, p. 219-220).

Por fim, a título de provocação, propomos um último problema: se o homem, ao escolher por si mesmo o mal, precisa necessariamente recorrer à má-fé. Impõe-se ainda a questão de saber se este recurso à má-fé que assinala o comportamento do homem na maldade não seria uma evidência de que a responsabilidade por todos está presente em nossa consciência de forma originária, primordial, e que é o fundamento máximo da ética. O que queremos exprimir na verdade quando falamos de “peso na consciência”? Qual o valor deste sentimento para a fundamentação da moral? É possível para o homem ser a fonte irreduzível e primeira do mal, da injustiça, sem que a consciência se escandalize consigo mesma? É possível escolher livremente a injustiça sem recorrer a nenhum determinismo, nenhuma má-fé? É possível, por um ato livre e espontâneo de escolha, decidir pelo mal sem que a consciência deste mal pese sobre nós?

Referências

PLATON. *Gorgias*. Traduction par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1993.

SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

Data de registro: 09/06/2016

Data de aceite: 28/11/2016



Alguns enlaces epistemológicos entre a ciência moderna e a ciência contemporânea

*David Velanes de Araújo**

Resumo: O presente artigo trata da questão dos obstáculos epistemológicos na perspectiva de Francis Bacon e de Gaston Bachelard. Para estes, existem barreiras que se inserem no intelecto humano, condicionando-o, terminando por causar o atraso das ciências. A primeira parte busca compreender em Bacon, em sua “teoria dos ídolos”, a idéia de obstáculo para ciência. A segunda busca compreender essa mesma idéia no pensamento de Bachelard. E na parte final do artigo, se conclui com uma tentativa de mostrar as semelhanças e dessemelhanças no pensamento dos dois filósofos.

Palavras-chave: Ídolos; Obstáculos; Ciência; Epistemologia.

Epistemological entanglements between modern science and contemporary science

Abstract: This article deals the question of the epistemological obstacles from Francis Bacon and Gaston Bachelard’s perspective. For these, there are barriers that fall in the intellect human, conditioning itself, ending to cause the backwardness of the science. The first part searches understand Bacon, in his “theory of idols”, the idea of obstacles to science. The second part searches understand this same idea from Bachelard. At the end, it concludes with an attempt show the similarities and not similarities in thought of both philosophers.

Keywords: Idols; Obstacles; Science; Epistemologist.

* Graduado em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia (FSBB). Bolsista Iniciação Científica (FAPESB). E-mail: dvelanes@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2606529928367856>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8992-6701>.

Introdução

O propósito deste artigo é analisar a teoria dos obstáculos epistemológicos na filosofia de Francis Bacon (1561 – 1626) e no pensamento de Gaston Bachelard (1884-1962). Em Bacon, obra a ser analisada, é a primeira parte do *Novum Organum* ou *Indicações a respeito da interpretação da natureza*, que publicada em 1620, onde constitui a segunda parte da “Grande Instauração” da ciência pretendida por Bacon, que não fora concluída, cujo objetivo era substituir a *Organum* de Aristóteles e trazer o desenvolvimento para as ciências. Em Bachelard, a obra a ser analisada é *A formação do espírito científico: “contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo”*, (1938). Nesta obra, o epistemólogo francês aborda também a questão dos obstáculos que se apresentam sobre a ciência.

Francis Bacon propõe um método para organizar as experiências, porque elas se mostram a nos enganar. Considerado como o primeiro dos modernos, ele inventou o método indutivo, fundou o empirismo e a ciência moderna. Ambicioso utilizou-se de meios morais ilícitos, onde comprometeram juízos referentes às suas obras. Mas o valor destas devem ser reconhecidas. Bacon formulou as palavras “Saber é Poder”, visto que os conflitos da época era a da inteligência e do saber e mesmo reconhecendo a fecundidade das obras de Aristóteles, Bacon visou uma filosofia que se ocupava mais das coisas da vida do homem. Portanto visava a interpretação da natureza através de um método que pudesse progredir no conhecimento sobre a mesma tendo sempre em vista o desenvolvimento científico para serviço da humanidade.

Àquelas barreiras que se enveredam na mente humana e acabam por atrapalhar os caminhos de uma ciência operativa, Bacon chama de ídolo, dividindo-os em quatro grupos: os das tribos, das cavernas, do foro e do teatro. Neste último ele situa os filósofos, Aristóteles e Platão. Para Bacon Os ídolos são obstáculos para o desenvolvimento do saber.

Bacon inaugura o método indutivo, baseado na experiência estruturada, onde os pesquisadores fazem as experiências metodicamente. Seu método se resume em:

1º - Tábua - presença ou afirmação, associações, agrupamentos semelhantes de um fenômeno.

2º - Tábua - ausência ou negação, associação, agrupamentos, opostos aos que é observado na primeira.

3º - Tábua - graduação ou comparação, observação das variações nos fenômenos investigados.

E ainda fala de vinte e sete prerrogativas, das quais ressalta as mais importantes: as solitárias (corpos iguais, mas diferindo em uma característica); as migrantes (onde a natureza se manifesta repentinamente); as analógicas (um fenômeno esclarecer outro) e as cruciais (que decide uma das explicações final, às vezes opostas).

Em *A Formação do Espírito Científico*, além ser uma obra que marca o chamado período “diurno” de seu pensamento, Gaston Bachelard assinala as armadilhas e dificuldades que rodeiam a descoberta de conceitos fundamentais, assinala também a função positiva dos erros nessa gênese e, principalmente, o caráter recorrente e geral de certas resistências ao conhecimento científico. Esses obstáculos ao conhecimento estão E ainda fala de vinte e sete prerrogativas, das quais ressalta as mais importantes: as solitárias (corpos iguais, mas diferindo em uma característica); as migrantes (onde a natureza se manifesta repentinamente); as analógicas (um fenômeno esclarecer outro) e as cruciais (que decide uma das explicações final, às vezes opostas).

Em *A Formação do Espírito Científico*, além ser uma obra que marca o chamado período “diurno” de seu pensamento, Gaston Bachelard assinala as armadilhas e dificuldades que rodeiam a descoberta de conceitos fundamentais, assinala também a função positiva dos erros nessa gênese e, principalmente, o caráter recorrente e geral de certas resistências ao conhecimento científico. Esses obstáculos ao conhecimento estão presentes dentro do sujeito enquanto tal, e espalhados à nossa volta. O filósofo francês François Châtelet ressalta porque sua superação é um desafio que sempre se renova. “(...) esse livro rompe com a segurança tranqüila do racionalismo dos resultados, que oblitera a consciência das dificuldades de que esses resultados foram desfechos” (CHÂTELET, 1974, p. 140).

Para Bachelard, é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado, se a idéia for procurar as causas nas condições psicológicas para o desenvolvimento científico.

Este trabalho se justifica na medida em que se mostra em uma dimensão fundamental para a compreensão do desenvolvimento científico. Bacon justifica argumentando que é necessário conhecer os “fantasmas do intelecto” para o progresso das ciências, enquanto Bachelard justifica argumentando que é necessário recorrer, estudar, na História das ciências, as barreiras que impediram seu progresso, e que tanto leva o cientista ao erro. Torna-se necessário conhecer essas barreiras se quiser estabelecer um novo espírito científico (BACHELARD, 1996).

Para análise aqui pretendida, precisaremos esclarecer a metodologia a ser utilizada para esta pesquisa. Pretendemos fazer uma exegese da temática, a saber, obstáculos epistemológicos na obra de Bacon e de Bachelard, isto é, esclarecer o conceito de obstáculos na filosofia de destes respectivos autores. O método a ser utilizado é o filosófico, hermenêutico, no intuito de significar o tema. Uma pesquisa em filosofia deve significar e não provar, visto que ela não possui um objeto de estudo limitado com as ciências.

Os ídolos: Obstáculos à ciência segundo Francis Bacon

Bacon divide o *Novum Organum* em duas partes: as “Antecipações da mente” e a “Interpretação da natureza”. A primeira serve de preparo para a segunda, visto que ela, o preparo para a aplicação do método indutivo que é apresentado na segunda parte. A primeira parte sugere uma limpeza na mente, após de mostrar as causas dos erros cometidos pelos que trilharam nos caminhos das ciências.

Ainda no prefácio do *Novum Organum*, Bacon mostra que o conhecimento humano jamais pode se distanciar da natureza. Sem ela toda ciência e toda filosofia se tornaria vazia, pois a natureza é o que serve de base para qualquer conhecimento, isto é, para Bacon, a natureza é a condição de possibilidade para o conhecimento.

Todos aqueles conhecimentos que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o grande conhecimento, por vezo professoral, por convicção ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências, Pois fazendo valer apenas a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações (BACON, 1999. p. 27).

As filosofias até então não caminharam por caminhos claros segundo Bacon, pois não trouxera nada de benéfico ao homem. Logo, Bacon deseja saber as causas desses erros, e para ele são os ídolos ou fantasmas do intelecto. No aforismo XXXVIII, ele define o que são exatamente esses ídolos:

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (BACON, 1999, p. 39).

No aforismo XXXIX, ele denomina os quatro tipos de ídolos, que são respectivamente os ídolos da tribo, ídolos da caverna ídolos do fofo e ídolos do teatro.

Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrario, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe (BACON, 1999, XLI, p. 40).

Para Bacon o intelecto humano tende ao abstrato, “facilmente põe ordem e regularidades nas coisas que de fato se encontram”, e sempre

aceita algo que agrada, colocando tudo sobre seu apoio e acordo. Deixa-se sempre abalar com coisas que surpreendem a mente e estimulam a imaginação, sempre é influenciado pelos afetos e ainda, recebem total persuasão dos sentidos, que segundo o filósofo inglês, são incompetentes e escuros. Essas características dão sustentáculo deste tipo de ídolo.

Tais são os ídolos a que chamamos de ídolos da tribo, que têm origem na uniformidade da substância espiritual do homem, ou nos seus preconceitos, ou bem nas suas limitações, ou na sua contínua instabilidade; ou ainda na interferência dos sentimentos ou na incompetência dos sentidos ou no modo de receber impressões (BACON, 1999, LII, p. 44).

Em outras palavras, o Ídolo da tribo consiste em tomar o conhecimento como verdadeiro de modo total quando dados pelos sentidos, e ainda reduzir sempre a complexidade das coisas ao mais simples, levando em conta só o que lhes convém, abrindo espaço para as superstições. Mas ainda há outra forma de impecílio destacado pelo filósofo inglês: o Ídolo da caverna. E assim Bacon insiste:

Os ídolos da caverna são os dos homens enquanto indivíduos. Pois cada um – além das aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que interpreta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura de livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranqüilo (...) têm origem na peculiar constituição da alma e do corpo; e também na educação, no hábito ou em eventos fortuitos (BACON, 1999, XLII e LIII, p. 40-45).

Estes ídolos, os da caverna, consistem no erro que se deriva de cada indivíduo. Este vê as coisas a seu modo, pela sua “caverna interior”, é

o que diz Bacon. Leva o homem a interpretar a ciência e as coisas sobre aquilo que ele já conhece, passando a julgar tudo por essa ótica. O homem sempre tende a se apegar as certas verdades por julgar ser seu descobridor, ou porque quase sempre se dedicam com muito empenho e acabam por se familiarizar com elas. E por se referir também à educação, Bacon afirma no aforismo LVI que “é desse modo que se estabelecem as preferências pela Antiguidade ou pelas coisas novas” (BACON, 1999).

Já o *ídolo do foro* consiste no erro da linguagem, nas palavras que podem ser usadas em diferentes sentidos ou pode ocorrer uma confusão no discurso entre afirmação e entendimento. E Bacon destaca,

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercuro e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de ídolos do foro devido ao comércio e consórcio entre homens. Com efeito, os homens se associam ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. (...) os ídolos do foro são de todos os mais perturbadores: insinuam-se no intelecto graças ao pacto das palavras e de nomes. Os homens, com efeito, crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras voltam e reflete suas forças sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofisticadas e inativas (BACON, 1999, XLII e LIX, p. 41-46).

Bacon ainda mostra no aforismo LX que este tipo de ídolos se dividem em duas formas: as de nomes de coisas que não existem, isto é, nomes que se relacionam com coisas supostas pela imaginação, e coisas que existem, “mas confusos e mal determinados e abstraídos das coisas de forma temerária e inadequada” (BACON, 1999).

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos

fictícios e teatrais. (...) não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência (BACON, 1999, XLIV, p. 41).

Ainda nos aforismos LXI e LXII, Bacon ressalta,

(...) os ídolos do teatro não são inatos nem se insinuam às ocultas no intelecto, mas foram abertamente incutidos e recebidos por meio de fábulas dos sistemas e das pervertidas leis de demonstração. (...) Os ídolos do teatro, ou das teorias, são numerosos e podem ser, e certamente serão, ainda em muito maior número (BACON, 1999, LXI e LXII, p. 48).

Em outras palavras, o ídolo do teatro possui o erro nos sistemas filosóficos e em demonstrações falsas; acreditar em invenções e não no que realmente a coisa designa.

Os obstáculos epistemológicos segundo Gaston Bachelard

Segundo Bachelard, o problema do conhecimento científico está vinculado a obstáculos. Esses obstáculos são internos ao ato de conhecer. Devem ser estudados na História das ciências. São muitos os obstáculos, e é preciso destruí-los, pois remete a conhecimentos mal feitos. Será necessária uma psicanálise do conhecimento, visto que são subjetivos e internos a cada indivíduo, pois o homem não pode de um momento a outro se tornar uma tabula rasa.

Na obra *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo*, o autor afirma de maneira mais precisa que “detectar os obstáculos epistemológicos é um passo para fundamentar os rudimentos da psicanálise da razão”. Esses obstáculos são as barreiras que impedem o conhecimento e o progresso científico. Será preciso ir contra as experiências primeiras, largar-se do imediatismo. Essa idéia leva a Bachelard a afirmar o primeiro obstáculo, a saber, a

experiência primeira. Esta, confunde o espírito científico, visto que se relaciona com hábitos e com a evidência das experiências que entram no espírito. A experiência primeira sempre leva ao erro, isto é, é sempre errônea. Mas não se deve tomar o erro como algo negativo, a filosofia bachelardiana trás esse novo sentido à questão do erro, tomando-o como algo positivo, pois ele, é a possibilidade para que o indivíduo reconheça suas limitações.

“É preciso trabalhar contra experiência adquirida sem crítica, através das observações pessoais, que são “lições de um dado, claro, limpo, seguro, constante, sempre oferecendo-se a um espírito aberto” (BARBOSA, 1996, p. 96).

Desta forma Bachelard coloca o senso comum como um grande obstáculo a ser ultrapassado, por que o conhecimento científico não é obvio, mas construído, inventado. A objetividade do conhecimento só é possível quando o cientista se afasta do imediato. Vale ressaltar, que Bachelard não está tratando de obstáculos externos, como por exemplo, a complexibilidade dos fenômenos, ou dos sentidos que às vezes tendem a nos enganar, mas como já foi dito da internalidade do pesquisador e suas “cavernas”.

Na perspectiva do senso comum, é que se deve aplicar a psicanálise do conhecimento, pois só se pode ter uma coerência na via empírica pelo caminho das matemáticas.

O segundo obstáculo que Bachelard se refere ainda na obra acima citada, é o conhecimento generalizado, isto é o conhecimento geral, que se manifestou durante a História das ciências até Bacon. Causas de atrasos ao progresso das ciências. Para Bachelard podem ocorrer conhecimentos que são derivados de pensamentos de outros pensamentos e, visto que às vezes alguns pensamentos estão baseados em leis como “todos os corpos caem”, além de ficarem presos a essas leis acabam por bloquear novas idéias. Para ele,

É necessário estudar as condições de aplicação destas leis e, sobretudo incorporar as condições de aplicação de um conceito. Assim, observa-se o caráter dominante do novo racionalismo, que corresponde a

uma sólida união entre a experiência e a razão
(BARBOSA, 1996 *apud* BACHELARD, 1938, p. 97).

O terceiro obstáculo referido por Bachelard é tipo de *conhecimento pragmático*, pois “implica certa homogeneidade dos fenômenos que nada tem de parecidos”. Essa homogeneidade decai em vários problemas de caráter falsos. Por isso a necessidade de um espírito científico prudente se revela para a objetivação de conhecimentos epistemológicos.

Um quarto obstáculo que Bachelard coloca em sua obra, é o *substancialismo*. Este põe aos objetos qualidades distintas, superficiais, manifestas e ocultas; é a tendência que o ser humano tem em reunir num único objeto elementos variados e até contraditórios. É a busca de uma explicação profunda das coisas, querendo sempre se chegar à alma do objeto. Segundo o epistemólogo francês, a idéia de substância é uma sedução humana existente no inconsciente de cada indivíduo. O substancialismo é um obstáculo para a comunidade científica na medida em que embarra a produção de matérias de pesquisas. Mas é necessário pensar os fenômenos na perspectiva de uma substância, pois além de ser praticamente impossível pensar algo sem se remeter a uma categoria substancial.

A idéia de substância é uma idéia tão clara, tão simples, tão pouco discutida, que deve repousar sobre uma experiência muito mais íntima que qualquer outra (BACHELARD *apud* BARBOSA, 1996 p. 102).

A busca da verdade objetiva se dá quando o homem passa a conhecer todos os obstáculos e fatores que impedem ou que impediram o conhecimento científico, portanto é necessário conhecer esses obstáculos, se a proposta é um novo espírito, que inventa e cria a realidade. A idéia de uma cultura científica surge como uma espécie de solução para garantir a objetividade do conhecimento epistemológico, onde uma linguagem científica é compartilhada por todos, deixando de ser a própria linguagem um obstáculo.

A linguagem também se apresenta com um obstáculo verbal, que consiste numa explicação falseada, junto a palavras explicativas. É a

tentativa de desenvolver o pensamento após a uma análise de um conceito, em vez de inseri-lo numa síntese racional. Igualmente, os hábitos verbais ou verbalismo se tornam obstáculos, pois a ciência evolui e se desenvolve, enquanto que a linguagem acompanha em passos mais lentos o avanço científico de certos conhecimentos conceituais. Esses conceitos permanecem e, acabam por se tornar inadequados para exprimir os novos conhecimentos, ou passam a exprimi-lo de forma inapropriada. Igualmente, a linguagem do professor em sala de aula, por vez se afasta do nível de seus educandos, no que diz respeito à prática pedagógica, tornando o conhecimento a ser construído embaraçoso e sem sentido. Trata-se de uma linguagem que não se encaixa na realidade presente, da mesma forma como corre nas comunidades científicas.

Ainda na perspectiva do filósofo do não, na educação, a noção de obstáculo pedagógico também é desconhecida. “Os professores de ciências, mas do que os outras não compreendem que alguém não compreenda”, e ainda “não levam em conta que o adolescente entra na aula de física com conhecimentos empíricos já constituídos: não se trata, de adquirir uma cultura experimental, mas de mudá-la, derrubar os obstáculos já sedimentados”, e/ou o professor em sala de aula por vezes assume o seu papel deturpando, embaraçando, ocultando o conhecimento. É preciso ressaltar que o espírito ao inserir-se na cultura acadêmico-científica, já traz consigo barreiras, dificuldades, bloqueios, preconceitos etc., que se deve ser considerado obstáculos pedagógicos para a ciência. Talvez a primazia para a desconstrução desses obstáculos se encontre no momento inicial da inserção do espírito na cultura científica. Para Bachelard, “o indivíduo que entra no meio científico, é sempre velho, pois possui a mesma idade dos seus preconceitos”. São crenças, preconceitos, às vezes sociais, às vezes religiosos, às vezes decorrentes de idéias gerais tidas como verdadeiras e cristalizadas.

Um obstáculo específico, ainda a ser ressaltado, é o animismo, que consiste em introduzir conceitos relativos à vida em campos que não se relacionam em nada com a biologia. Ao invés de tentar entender os fenômenos biológicos através das leis físicas, é comum à mentalidade pré-científica, tentar atribuir qualidades biológicas a fenômenos físicos. As

expressões mais comuns do animismo referem-se a fenômenos digestivos ou a sexualidade exemplo, “o ácido devora”, “o mercúrio é estéril”, etc.

Uma outra questão se refere à matematização dos fenômenos. Bachelard assinala que é preciso tomar cuidado para evitar quantificações prematuras, refletindo pra medir e não medindo para refletir.

Algumas Considerações

Os obstáculos epistemológicos são sempre subjetivos, partem do interior do sujeito, mas que em casos, começam a se formar a partir de fora deste. Os ídolos na concepção de Bacon, e os próprios obstáculos na concepção de Bachelard, agem no intelecto, a saber, na mente humana condicionando o conhecimento, impedindo uma ciência mais verdadeira. Por isso, Bacon proponha uma limpeza na mente humana, para a aplicação de seu método indutivo. Limpeza esta que para Bachelard, é impossível, pois, um homem nunca poderá se tornar uma tábula rasa de um momento a outro. Destarte, a necessidade de uma psicanálise do conhecimento, para que o cientista possa conhecer as condições e barreiras que pode impedir o conhecimento e deturpar as verdades, que nunca devem ser cristalizadas, e que podem ser encontradas através das pesquisas científicas. Vale ressaltar que a noção de verdade em Bacon difere em relação a Bachelard. É uma outra dessemelhança no pensamento dos filósofos aqui tratados. Bacon acredita que limpando a mente dos ídolos e com a aplicação de seu método indutivo, o homem pode descobrir as verdades, através da interpretação da natureza. Em Bachelard, as verdades são sempre passíveis de se corromper, portanto, a tese de não cristalização das mesmas. Com o tempo as verdades se tornam ultrapassadas e passam a ser tidas como incorretas, uma vez que a ciência evolui.

É de grande relevância apresentar os pontos que se entrecruzam nas filosofias de Bacon e de Bachelard, no que diz respeito aos obstáculos para a ciência. Em Bacon, dos quatros ídolos citados, dois possuem “raízes na natureza humana”, mostra Abagnano, a saber, os ídolos da tribo e da caverna. São ídolos internos à mente humana. Vale ressaltar, que essa

internalidade, não se trata de um inatismo. Tanto as “noções falsas” em Bacon, quanto os obstáculos epistemológicos em Bachelard, são exteriores aos homens, isto é, estão à volta, no mundo, na cultura, na educação, etc., que penetram no intelecto humano, se solidificando depois como uma barreira para o conhecimento.

Os ídolos da tribo, talvez, sejam a única forma de obstáculo propriamente intrínseco à natureza humana, por que “são comuns a todo gênero humano e consistem, p.ex., em supor que na natureza há uma harmonia muito maior que a existente, em dar importância a determinados conceitos mais que a outros” (ABAGNNANO p. 533).

Os ídolos da caverna, que se relacionam propriamente com os costumes e a educação, são retomados por Bachelard com o nome de obstáculos pedagógicos. Os ídolos do foro por suas vez, em que a linguagem e as palavras se apresentam às vezes por confundir o intelecto, Bachelard retoma, com a idéia de “obstáculos lingüísticos”. Que fica mais claro quando ele aborda a questão do substancialismo.

Tanto em Bacon como em Bachelard, as palavras conseguem produzir o efeito de deturpar, embasar, contradizer e até persuadir o intelecto humano. Cada conceito, às vezes corresponde a “verdades” ultrapassadas e que perdem seu caráter significativo no tempo, (pois a ciência evolui), assim também como a filosofia, (como alude Bacon, em relação às filosofias de Platão e Aristóteles). Os discursos científicos, teorias e axiomas, filosofias, acabam por deixar de representar conceitos, outrora elaborados, como consequência da interpretação de fatos observados. Fatos estes, que, após certos avanços científicos e filosóficos, continuam a ser interpretados pela mesma linguagem e sob a mesma forma. Uma vez que a realidade presente já se mostra, isto é, já é vista sob nova perspectiva tais conceitos podem se tornar ineficazes, constituindo um atraso para o saber. Pode-se perceber também que, a idéia de cristalização de verdades, trazida por Bachelard, fora percebida por Bacon na Idade Moderna, mas que o mesmo trás de maneira implícita em seu pensamento.

E por fim os ídolos do teatro, onde Bacon se refere às teorias já existentes, as doutrinas filosóficas que levam demonstrações errôneas, por que são tidas como verdades, uma vez que se comparam com grandes

fábulas, podemos relacionar com a idéia de conhecimento generalizado, na perspectiva de Bachelard, onde por vezes os cientistas se atêm em demonstrações, por vezes não certas, cristalizando-as, isto é, tomando idéias, antigas, ultrapassadas como pontos para sua investigação, isto é, assim como o indutivista inglês, Bachelard mostra que, no que diz respeito aos conhecimentos gerais, a dialética platônica e o silogismo aristotélico são também impedimentos para a ciência, visto que os filósofos e/ou cientistas as tornam como grandes verdades.

Uma outra diferença entre ambos, é a função e importância do erro. Em Bacon o erro deve ser evitado no domínio dos ídolos, em Bachelard, o erro é entendido como necessário e intrínseco no conhecimento e justamente o conceito de obstáculo epistemológico é que funda positivamente a obrigação de errar. Se bem que para ambos, o conhecimento, o conhecimento se constrói na superação do erro.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Ivone Castilho Bendetti. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do Espírito Científico*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlantida*. Tradução e notas de José Aluysio de Reis Andrade. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: O arauto da pós-modernidade*. Ed. 2. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia, idéias e doutrinas: O século XX*. São Paulo: Zahar Editora, 1974.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. Ed. 2. São Paulo: Loyola, 1999.

Data de registro: 28/05/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Uma apresentação do personalismo de Juan Manuel Burgos

*João Pedro da Luz Neto**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar o argumento do filósofo espanhol Juan Manuel Burgos sobre a existência de uma filosofia, em voga no século XX e que possui como base a reflexão sobre a pessoa, denominada personalismo. Esta corrente de pensamento se vale de um conceito moderno do termo “pessoa”. Percebe-se que o autor apresenta novos rumos para esta corrente filosófica, distanciando-se de seus fundadores (especialmente a figura de Emmanuel Mounier), bem como apresentando uma síntese para essa filosofia, que também é uma espécie de chave de leitura para todos os filósofos considerados personalistas ou de inspiração personalista.

Palavras-chave: Personalismo; Juan Manuel Burgos; Filosofia Contemporânea.

A presentation of Juan Manuel Burgos personalism

Abstract: The main of this article is present the argument of the Spanish philosopher Juan Manuel Burgos about the philosophy called personalism, original from XXth century and based on a meditation about the person. This new outline of philosophy is based on a modern concept of “person”. It’s realized that the author presents a new way to think this philosophical tendency, straying its founders (especially Emmanuel Mounier), as well as presenting a synthesis for it, that is a key for reading all philosophers that are called personalists or have it as an inspiration.

Keywords: Personalism; Juan Manuel Burgos; Contemporary Philosophy.

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Campos de Andrade (UNIANDRADE). E-mail: jpluznet@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0331684348502258>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9081-4715>.

Introdução

O *Personalismo* é uma filosofia da primeira metade do século XX, influenciado e divulgado especialmente por conta do trabalho de Emmanuel Mounier (destaca-se a sua revista *Esprit*). Seu alcance é considerável, especialmente nos primeiros anos após a II Guerra Mundial: o personalismo contribui positivamente para novas constituições, para a constituição dos Direitos Humanos e até mesmo para o Concílio Vaticano II. Segundo Lalande, o personalismo é

Doutrina moral e social fundada sobre o valor absoluto da pessoa, exposta no *Manifesto ao Serviço do Personalismo*, de Emmanuel Mounier (1936) e desenvolvida na revista *Esprit* (aparecendo desde 1932). Ver em particular *A situação do personalismo*, do mesmo autor, dos números de 1º de janeiro a 1º de março de 1946, onde ilumina fortemente o aspecto concreto da doutrina, ao mesmo tempo que relaciona com as diferentes atitudes políticas que pode-se supor. O personalismo se distingue rigorosamente do individualismo e enfatiza a inserção coletiva e cósmica da pessoa (LALANDE, 2002, p. 756-757, Adição de M. Emmanuel Mounier na aprovação deste artigo)¹

Também Burgos assinala a mesma caracterização, ressaltando que é tautológico afirmar a centralidade da pessoa na reflexão do personalismo (1997, p. 143-147). Para Urdañoz, o personalismo pode ser compreendido num sentido amplo, enquanto toda filosofia que reivindique a dignidade da pessoa nos mais diversos campos da filosofia (o que é comum a vários autores modernos), e também num sentido mais rigoroso, enquanto uma filosofia que centra o significado da realidade no conceito de pessoa. Para o autor, a visão personalista afirma que “o ser em seu princípio é pessoal, e tudo o que não é pessoal no ser deriva da pessoa, como meio de

¹ A tradução é do autor do artigo, a partir de LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

manifestação ou de comunicação entre as pessoas” (URDAÑOZ, 1985, p. 361)².

Personalismo em suas origens³

Compreender a origem desta filosofia exige a noção histórica do início do breve⁴ e conturbado século XX, em que o ocidente enfrenta uma imensa crise política, econômica e social. Há, nesse momento, um rompimento dos paradigmas éticos e morais, instabilidade política etc.; não se tratava de uma crise meramente intelectual, mas generalizada, como se constatará especialmente nos anos 30. Sobre a sociedade europeia deste tempo, o historiador Eric Hobsbawn comenta:

Para essa sociedade, as décadas que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial aos resultados da Segunda foram uma Era de Catástrofe. Durante quarenta anos, ela foi de calamidade em calamidade. Houve ocasiões em que mesmo os conservadores inteligentes não apostariam em sua sobrevivência. Ela foi abalada por duas guerras mundiais, seguidas por duas ondas de rebelião e revolução globais que levaram ao poder um sistema que se dizia a alternativa historicamente predestinada para a sociedade capitalista e burguesa e que foi adotado, primeiro, em um sexto da superfície da Terra, e, após a Segunda Guerra Mundial, por um

² Todas as traduções de Burgos foram feitas pelo autor do artigo, a partir das seguintes obras: BURGOS, J. M. *¿Es posible definir el personalismo?* El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1997. p. 143-152 e BURGOS, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.

³ A proposta desse capítulo não é fazer somente uma descrição histórica, mas propor uma avaliação de como Burgos vê o século XX e a origem do personalismo.

⁴ Valemo-nos da expressão “breve século XX” seguindo o subtítulo da obra de Eric Hobsbawn: Era dos Extremos.

terço da população do globo (HOBSBAWN, 1995, p. 16).

O positivismo

Particularmente a crise da ciência é importante para compreendermos a mentalidade personalista. Durante a segunda metade do século anterior, a mentalidade positivista tomou conta da Europa no final do século XIX e seus resultados, do ponto de vista tecnológico, são formidáveis: nunca se cresceu tanto em tão pouco tempo (BURGOS, 2012, p. 13-14). O positivismo opõe-se ao conhecimento especulativo e considera o empírico como o domínio da ciência; desta forma, o conhecimento teológico e metafísico deveria ser abandonado em prol da observação, dentro de um método comum para todas as ciências – o que garantiria o desenvolvimento contínuo das ciências particulares e as habilitaria para uma resposta em conjunto dos problemas humanos (MADUREIRA, 2005, p. 9-11).

Essa posição gera críticas como a de Husserl, denominando “psicologismo” a tendência de matematizar a vida humana, demonstra como a lógica jamais pode trabalhar com leis imprecisas, vindas de uma experiência sempre imperfeita (DARTIGUES, 1992, p. 11-13). Igualmente crítico, o personalismo surge como um grupo que tenta encontrar respostas consistentes para não transformar o transcendente num mero meta-material. É em tal sentido que foi cunhada a expressão “primazia do espiritual”, por Maritain (BURGOS, 2012, p. 17).

Individualismo e Coletivismo

Igualmente importante é a discussão que os personalistas travam com os sistemas políticos individualistas e coletivistas.

O individualismo, segundo Burgos, não é uma corrente teórica como o marxismo ou o fascismo, pois seus rasgos ideológicos são difusos – não existe alguém que encabece o individualismo. O autor fará uma caracterização a partir de três pontos: a ética utilitarista, os direitos do indivíduo e o capitalismo.

A ética utilitarista é aquela que tem como objetivo central aumentar o prazer e reduzir a dor, e possui como regra absoluta a ausência de regras. Um homem pode ser eliminado se isso causar prazer ou reduzir a dor de uma sociedade. Não há um valor absoluto em nada.

A defesa dos direitos individuais tem como princípios a autonomia do indivíduo (em corpo e espírito) e a ingerência do estado. Também o capitalismo do início do século XX, “filho direto da Revolução Industrial ainda não controlada” (BURGOS, 2012, p. 20), que causa exploração significativa e acirramento de classes. A teoria econômica neoclássica fundamentava isso, com a ideia da ‘mão invisível’, que regularia a economia sem interferência estatal.

Já o individualismo possui um ponto positivo, que é a primazia do sujeito sobre a sociedade, mas esse indivíduo é egocêntrico e recusa-se a “pôr suas qualidades a serviço da comunidade e da sociedade” (BURGOS, 2012, p. 22).

Os coletivismos, por sua vez, são o oposto ao individualismo: o indivíduo deveria deixar de lado suas prerrogativas e unir-se ao outro em torno de um bem comum. Seu propósito não é, contudo, uma mera reação ao individualismo, mas está fundamentado em Hegel (prioridade do sistema sobre o indivíduo).

O marxismo (clássico) se voltava para o proletariado, o oprimido, e propunha a salvação através da luta de classes, que deveria destruir o capitalismo. No entanto, a “antropologia intrinsicamente errônea viciou as estruturas partidárias e dos Estados comunistas, conduzindo-os a injustiças e crimes muito maiores do que os que se pretendia resolver” (BURGOS, 2012, p. 24).

Já o fascismo e o nazismo surgem dos coletivismos de direita, mas comungavam das mesmas propostas éticas de reação ao individualismo. O fascismo italiano deificou o Estado; o nazismo, o povo alemão.

Burgos repete a crítica à antropologia errada (embora não a explicita), em que o homem se torna um brinquedo nas mãos do outro, muitas vezes liderado por alguém carismático. O personalismo apareceria como uma alternativa, numa primazia da pessoa sobre a sociedade, mas uma pessoa comprometida com a sociedade, aceitando sacrifícios por ela.

O personalismo como filosofia

Intelectuais como Mounier, Maritain, Lacroix e Ricoeur negam que o personalismo seja uma filosofia: conscientes da primazia da pessoa, não parecem ter como interesse constituir uma doutrina filosófica.

O grande representante do personalismo, Mounier, não utiliza o termo no singular, mas no plural. Para ele, personalismo é antes uma atitude de valorização do homem e afirmação de sua primazia. Todavia, conforme assinala Burgos, em seu “O Personalismo” há uma mudança, uma abertura à concepção de personalismo enquanto sistema filosófico. De fato, na referida obra Mounier refere-se ao personalismo não como “apenas uma atitude. É uma filosofia, não é um sistema.” (s/a, p. 16); contudo, parece não concordar absolutamente com tal reflexão, e, logo em seguida, referir-se aos personalismos cristão e agnóstico (s/a, p. 17).

Igualmente Maritain não concorda com a perspectiva de escola/doutrina personalista. Segundo este filósofo, existem personalismos de diferentes vieses, e isso impede uma convergência (Maritain comenta até em personalismo nietzschiano); Lacroix é ainda mais radical, caracterizando o personalismo enquanto anti-ideologia. Unir os personalismos terminaria em ecletismo ou espiritualismo, o que é fundamentalmente anti-filosófico (BURGOS, 2012, p. 226-229).

Por sua vez, Paul Ricoeur também faz uma crítica ao conceito. Para ele, o conceito de pessoa é anterior à existência, e considera Mounier

antes um pedagogo. Seu famoso artigo “Meurt le personalisme, revient la personne” expressa claramente o esgotamento do movimento mounieriano. Acredita que o conceito de atitude-pessoa⁵ seria mais proveitoso. (BURGOS, 2012, p. 229-233).

A originalidade de Juan Manuel Burgos

Com o fortalecimento do estruturalismo e do marxismo, especialmente depois dos anos 60, o personalismo acaba declinando. Todavia, seria esta uma filosofia morta, ou ela ainda possui algum alcance no nosso incipiente século? O personalismo é pertencente apenas à história da filosofia? O filósofo espanhol Juan Manuel Burgos⁶, em seu livro “Introducción al Personalismo”⁷ defende que a filosofia personalista possui um passado, mas não se reduz ao seu valor histórico: os questionamentos e aproximações do personalismo continuam válidos e fundamentais para a compreensão do mundo contemporâneo.

⁵ “Ricoeur entende que isto é possível através da atitude-pessoa, que consistiria em ter sempre presente esta categoria na elaboração do próprio sistema intelectual e filosófico, de modo que lhe desse forma e o fizesse frutificar nesta direção. Ricoeur é capaz de advertir que o conceito de ‘atitude-pessoa’ é algo ambíguo, mas entende que este problema pode ser superado dando-lhe um estatuto epistemológico consistente em estabelecer uma apreensão que determine a orientação de suas investigações. Seria o “foco de uma ‘atitude’ a que pudesse corresponder ‘categorias’ múltiplas e muito diferentes, segundo a concepção que se tenha do trabalho de pensamento digno de ser chamado ‘filosofia’”. Tratar-se-ia, em definitivo, de abordar a noção de pessoa não desde uma filosofia forte e específica, senão desde premissas diferentes e próprias de cada investigador, que deveriam ter, isso sim, traços comuns próprios do foco que delimita a atitude-pessoa e que, segundo Ricoeur, estariam governadas por dois critérios: crise e compromisso, e por três corolários: tempo, diferença e horizonte de uma visão histórica global” (BURGOS, 2012, p. 233).

⁶ Doutor em Física (1988 - Barcelona) e Filosofia (1992 – Roma), é atualmente professor da Universidad CEU- San Pablo, em Madrid. Fundou a Associação Espanhola de Personalismo. Propõe uma caracterização concreta do personalismo como corrente filosófica e possui estudos antropológicos. É influenciado por Maritain, Marias e principalmente Wojtyła.

⁷ BURGOS, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.

Para este filósofo, o personalismo é uma corrente filosófica nascida no século XX, estruturada a partir de um conceito moderno de pessoa e com alguns filósofos referenciais (como Wojtyła, Mounier, Maritain, von Hildebrandt, Marías, Zubiri, Guardini). A noção básica do personalismo, é obviamente, a pessoa – todavia não enquanto uma filosofia “genérica” (como a filosofia da linguagem, filosofia da ciência etc.), mas estrutural, isto é, o conceito de pessoa é o fundamento de uma construção filosófica. Diferentemente, filosofias como o tomismo têm outros conceitos prévios que constroem a noção de pessoa (BURGOS, 1997, p. 146-148).

Posicionar o personalismo enquanto sistema filosófico construído a partir da pessoa é, em parte, originalidade de seu trabalho: como se pode perceber, Mounier, Maritain, Lacroix e Ricoeur negam essa condição, situando o personalismo de outras maneiras.

Burgos, entretanto, responde a tais problemas: afirma que existe uma dificuldade em relação ao termo, devido à identificação excessiva do personalismo com a figura de Emmanuel Mounier. Quando propõe que o personalismo esteja “mas allá de Mounier” (BURGOS, 2012, p. 237), justamente pretende dissolver as críticas que impediriam a definição de um sistema filosófico personalista. Para o autor, se Mounier teve um importante papel na divulgação do personalismo e uma ótima inserção cultural, o personalismo não pode ser restrito ao ambiente francês, precisamente por conta do êxito na divulgação desta corrente. Além deste argumento relativo à história do movimento, o filósofo argumenta que, por mais sem consistência especulativa que o personalismo possa parecer, o personalismo não é tão genérico como se poderia pensar, e “se analisado de modo atento e adequado, é fácil descobrir uma rede conceitual relativamente clara, precisa e potente” (BURGOS, 1997, p. 145).

Cabe, portanto, caracterizar uma descrição positiva do personalismo, não apenas buscando diferenciá-lo de outras correntes filosóficas, mas caracterizá-lo enquanto corrente em vários aspectos (questões gnosiológicas, metafísicas, relação entre filosofia e práxis, razão e fé, subjetividade etc.). A seu ver, consegue perceber alguns pontos que

são “assumíveis por todas as correntes personalistas” (BURGOS, 2012, p. 239).

Um trabalho diacrônico e sincrônico

Burgos examinou o personalismo de maneira sincrônica e diacrônica. Em seu livro *Introducción al personalismo*, revê a história da filosofia personalista, passando por seus autores (incluindo como personalistas Maritain e Marcel) e aqueles que os influenciaram, também fazendo uma caracterização geral do personalismo, mostrando por fim uma “visão pessoal” (2012, p. 221).

Influências filosóficas: Kant, Kierkegaard, Husserl, Tomás

Existe uma influência da antropologia de Kant no personalismo. Seu imperativo categórico, que proíbe a instrumentalização humana, e a distinção entre pessoa e coisa, donde esta tem valor relativo e aquela, absoluto, são úteis para o personalismo. Entretanto, Burgos ressalta que o personalismo não é propriamente um kantismo ou um neokantismo, mas apenas inspira-se em Kant, em alguma medida.

A reinvidicação do ‘indivíduo singular’ feita por Kierkegaard está próxima do conceito de ‘pessoa’ dos personalistas. O ideal de humanidade - que está acima das condições da espécie - é fundamental nisso. O filósofo ainda traz outros pensamentos relevantes, como a interpessoalidade (em especial a relação Deus-pessoa) e também a insistência do caráter angustiado do homem que se defronta com sua liberdade. Burgos defende o personalismo existencialista diante do existencialismo de Sartre, mas não entra em detalhes.

O método fenomenológico de Husserl (especialmente os seus escritos iniciais) é importante, devido ao compromisso com o realismo. Edith Stein, filósofa discípula de Husserl, define o objetivo da fenomenologia enquanto clarificação e busca pelo fundamento de todo o

conhecimento. Para isso, não deveria contar com nada que fosse duvidável, mas apenas com o auto-evidente, pois tem como intuito ser uma base para a ciência. No entanto, toda a nossa percepção a respeito das coisas pode estar enganada, e por isso todo o mundo, e até o sujeito experimentador deve ser suspensas, deixando um novo campo infinito para a investigação. O que significaria essa exclusão? Significaria excluir a postulação da existência, mas não a experiência do sujeito e seu correlato. O “eu” que experimenta não pode ser cancelado, porque ele é indubitável (1989, p. 3-5). As influências da fenomenologia são evidentes especialmente em filósofos de origem alemã – Burgos afirma que o grupo de Göttingen⁸ é praticamente todo personalista.

A filosofia de Tomás surge como filosofia católica com a bula *Æterni Patris* (1879), de Leão XIII, e todo filósofo católico passa a estudá-la. Entretanto, houve divergências entre como relacionar-se com esse tomismo. Em geral, os personalistas mantiveram-se numa certa cautela, alegando que não era possível ressuscitar o pensamento aquinate no mundo moderno. Alguns tentaram a construção de um personalismo que incluísse o tomismo sem que fosse uma simples adaptação, e outros se utilizavam do tomismo, mas não propriamente de seus conceitos básicos. O caso clássico, dentro da história do personalismo, é o de Jacques Maritain que, embora se denominando discípulo de Santo Tomás de Aquino, não deixa de desenvolver suas próprias ideias, especialmente no campo sócio político, como afirma Burgos (BURGOS, 2012, p. 75).

⁸ Como grupo de Göttingen, Burgos refere-se aos filósofos que foram alunos de Husserl enquanto ele lecionava nesta cidade. Destaca-se, desse grupo, a figura de Edith Stein, discípula e secretária de Husserl, e também outros nomes, como Max Scheler, que tem grande influência em vários filósofos com esta inspiração, notavelmente Karol Wojtyła e Dietrich von Hildebrand.

Crise e renovação cultural do catolicismo.

A crise do catolicismo no início do século também foi um elemento-chave para compreender a formação do personalismo⁹. Durante toda a modernidade, houve uma corrupção e acomodação do cristianismo, e o novo século trouxe a necessidade de viver profundamente as suas convicções, especialmente no que tange a relação fé-conhecimento. No campo específico da filosofia, surge a necessidade do tomismo; entretanto, a solução era insuficiente, pois era necessária uma filosofia que respondesse a esses tempos. O personalismo surge, então, como uma “renovada inspiração filosófica no cristianismo” (BURGOS, 2012, p. 45), chegando inclusive a perceber que era necessário desprender-se do lastro grego¹⁰ que selava algumas vias para a filosofia cristã¹¹.

Pessoa humana: a centralidade dos temas personalistas

...por conceito moderno de pessoa se entende a perspectiva antropológica que possui como temática ou sublinha todos ou parte desses elementos: a pessoa como eu e quem, a afetividade e a subjetividade, a interpessoalidade e o caráter comunitário, a corporalidade, a tripartição da pessoa no nível

⁹ Não é de se estranhar a relação entre personalismo e cristianismo – mais especificamente, catolicismo. Como Burgos destaca, muitos dos pensadores personalistas foram católicos, e viveram com radicalidade suas convicções (BURGOS, 2012, p. 13). Deste grupo, alguns se converteram adultos, como Maritain, Marcel, Hildebrand, Edith Stein, e outros, além de filósofos, foram sacerdotes, como Nédoncelle, Guardini e Wojtyła.

¹⁰ Por lastro grego, compreende-se a maneira grega de fazer filosofia, que é fundamento para as reflexões filosóficas cristãs, bem como para sua teologia.

¹¹ A filosofia cristã traz um grande problema na modernidade devido às relações entre fé e razão. Autores cristãos e especialmente os metafísicos realistas defendem a possibilidade da filosofia cristã devido à possibilidade da complementaridade das mesmas e da mútua dependência, algo expresso em obras como “O Espírito da Filosofia Medieval”, de Étienne Gilson, e também em obras de personalistas como Nédoncelle, em “Existe uma Filosofia Cristã?” ou Wojtyła, em “Fides et Ratio”.

somático, psíquico e espiritual, a pessoa como varão e mulher, primazia do amor, liberdade como autodeterminação, caráter narrativo da existência humana, transcendência como relação com um Tu (BURGOS, 2012, p. 239-240).

A partir disto, vejamos como a filosofia personalista pode ser avaliada em seus espectros de realismo e de novidade.

Personalismo enquanto filosofia realista.

Burgos pretende identificar a filosofia realista que identifica o personalismo e destacar os aspectos novos ou originais. “A maneira com que o personalismo se insere na tradição realista é peculiar, no sentido de que assumiu os grandes princípios realistas com uma perspectiva nova... em outros termos, a novidade do personalismo também se faz presente em sua caracterização como filosofia realista” (BURGOS, 2012, p. 266).

O personalismo possui densidade metafísica.

Todos os personalistas buscam uma explicação última que transcenda os dados empíricos (à maneira empirista/cientificista).

A consistência ontológica da realidade culmina na pessoa.

Existe, do ponto de vista personalista, um eu que é invariável. A novidade é a rejeição do conceito aristotélico de substância, que parece dissolver a pessoalidade (subjetividade pessoal) em meio a uma dimensão cosmológica.

O personalismo aceita a natureza humana.

Mounier expõe com clareza a necessidade de aceitar algo de comum entre todos os homens, o que dá o sentido de humanidade, embora não negando a sua liberdade. O mesmo problema com o lastro grego na palavra “substância” ocorre aqui em “natureza”.

Apresenta uma epistemologia realista.

Todavia, esta não é extremada como no racionalismo ou em algumas tradições realistas, em que a pessoa é espelho da realidade. Existe uma pessoa que interpreta e interage com a realidade, a qual não pode ser descartada. Há, ainda, aspectos que escapam à razão, permanecendo enquanto mistério.

Constata a liberdade humana.

Na perspectiva personalista, liberdade é não apenas ação, mas autodeterminação: corresponde à capacidade de construir-se enquanto pessoa; entretanto, não é possível o esquecimento de alguma a limitação natural.

Constata o bem e o mal.

Não são sentimentos ou pressões sociais, mas estruturas interiores da pessoa.

Propõe a dimensão religiosa.

Diante das “questões últimas”¹², propõe-se um Ser, e diante da nossa realidade, esse Ser não pode ser impessoal e anônimo, mas se apresenta a nós de maneira pessoal. A pessoa não é apenas em desenvolvimento evolutivo, mas imagem do Ser.

O Personalismo como uma filosofia nova

O giro personalista.

A filosofia moderna abandonou a postura teocêntrica, preocupando-se em pôr o homem como centro da reflexão filosófica.

¹² Por questões últimas, Burgos refere-se ao problema do sentido da vida – os limites do homem, como dor, sofrimento e morte –, bem como a pergunta sobre Deus. Para mais informações, sugerimos a consulta de BURGOS, J.M. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013 (5ªed), p. 373-397.

Todavia, não era presente nesta filosofia uma dimensão última, irreduzível, irrepetível, que é a dimensão da pessoa. A fundação desse conceito levou tempo e foi complexa. Burgos destaca a rebelião contra o sistema hegeliano (Kierkegaard) e também a fenomenologia e o existencialismo como contributos. Finalmente, o personalismo abandonou o indivíduo anônimo iluminista e aderiu ao sujeito pessoal, num verdadeiro giro da filosofia contemporânea.

Estrutura tridimensional da pessoa.

A perspectiva tomista, de afirmar a alma enquanto forma substancial do corpo, pretende dissolver o tradicional dualismo e conciliar Platão e Aristóteles. Todavia, a nível operativo não alcançou completamente os seus objetivos, pois se perpetua uma terminologia dualista. Faz-se, assim, uma proposta diferente: conceber a pessoa como somática, psíquica e espiritual.

Afetividade e subjetividade.

A filosofia supervalorizou o intelecto e a vontade, relegando a afetividade ao segundo plano, mas filósofos como Hildebrandt retomam a dimensão da afetividade como algo central, compreendida como vivência de si e “como o modo em que o sujeito tem presente ante si mesmo o que se apresenta” (BURGOS, 2012, p. 278). Esta estrutura antropológica se estende à tríplice estrutura pessoal. Aceitar a subjetividade, porém, não é recair num subjetivismo epistemológico.

A interpessoalidade.

É um tema posto em relevo especialmente pela filosofia do diálogo: a pessoa não só estabelece vínculos com os outros de maneira a se construir enquanto pessoa, mas alcança sua plenitude na sincera entrega ao outro. Burgos ressalta que essa entrega é marcada, todavia, pela constituição da identidade pessoal, e não dissolvendo o ser humano no coletivismo grupal. Inclusive a filosofia tomista pode conduzir a isso, se o

leitor inexperiente confundir a relação subsistente das pessoas divinas com a relação interpessoal da pessoa humana.

Primazia da ação e do amor.

Na concepção grega, o apogeu é o intelecto. Os personalistas buscam romper isso e valorizar a prática em suas múltiplas dimensões, pois são meios do homem se transformar e se expressar. O personalismo ainda propõe a primazia do amor como elemento orientador da vida humana.

Corporeidade, sexualidade, o homem como varão e mulher.

A corporeidade se trata, em última instância, de uma realidade da pessoa. Em última instância, a pessoa é corpo, uma vez que este não existe sem aquela. A corporeidade é mais que a biologia. A sexualidade é, desta maneira, compreendida como uma maneira de ser varão ou mulher, não apenas definidora do masculino e do feminino. Por último, é possível falar em filosofia da família, que inclusive influenciou o documento *Gaudium et Spes*¹³.

O personalismo comunitário.

Este termo, que ganhou especificidade própria com Mounier, foi cunhado por Maritain. Ao defender o conceito de pessoa, Maritain o integra dentro da sociedade, ressaltando seu caráter de solidariedade e interrelacional. A cidade não pode ser pautada na soma dos bens individuais, ainda que o bem-comum temporal não seja o fim último da sociedade: ele deve respeitar e servir os fins do homem.

¹³ *Gaudium et Spes* é uma constituição pastoral sobre a Igreja Católica no mundo atual, publicada pelo papa Paulo VI em sete de dezembro de 1965, e que faz parte dos escritos centrais do Concílio Vaticano II.

Considerações de Seifert sobre o pensamento de Burgos

As constatações de Burgos não são, contudo, unânimes. Para Josef Seifert, ainda que o livro *Introducción al Personalismo* seja uma contribuição importante para a história da filosofia no século XX, algumas de suas reflexões exigem uma crítica: deve-se refletir acerca do conceito meramente histórico de personalismo e também sobre as intenções da síntese do autor – pontos que Seifert considera como a base da reflexão de Burgos (SEIFERT, 2013, p. 14), e também corrigir algumas imprecisões filosóficas.

Seifert argumenta que três conceitos de personalismo são possíveis. Ainda que concorde com o conceito dado por Burgos e já explicitado neste artigo, afirmando a existência de um grupo que, por sua novidade de pensamento – comparada com o pensamento aristotélico-tomista, por exemplo – merece ser chamado personalista, o autor afirma que não é possível restringir as reflexões sobre a pessoa a um grupo restrito no século XX. Por isso, elabora um conceito de “personalismo perennis”, compreendido não no sentido tomista, mas enquanto *summa veritatis*, isto é, os conhecimentos autênticos em todos os filósofos. Especificamente falando, para Seifert tal concepção de personalismo não identifica-o com a filosofia grega ou tomista, mas abre-se para “a totalidade dos importantes êxitos filosóficos sobre a essência e dignidade da pessoa e sobre todos os outros objetos do conhecimento filosófico” (2013, p. 15)¹⁴. Um personalismo nesta concepção se ocupa do ser no sentido mais próprio da palavra, que é o ser pessoa.

Ao identificar o personalismo como uma metafísica da pessoa, Seifert ampliará a reflexão, uma vez que, dentro da metafísica realista, *pessoa* não é um conceito antropológico, mas se atribui literal e infinitamente mais ao Ser subsistente. Consequentemente, é justo por

¹⁴ Todas as traduções de Seifert foram feitas pelo autor do artigo, a partir do artigo SEIFERT, J. Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo. Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, Córdoba (Argentina), n. 22, p. 12-21, Abril 2013. ISSN 1851-4693.

participar deste de maneira tão intensa que a pessoa humana funda o seu valor, o que a dota de uma dignidade imensa e a capacita a realizar atos como amar e conhecer (ALVIRA, CLAVELL e MELENDO, 1986, p. 125).

Ademais, a dignidade humana está na essência das religiões judaica, muçulmana e, sobretudo cristã. Esta, ao conceber Deus enquanto comunhão de três pessoas, e que assumiu a natureza humana para elevar a humanidade, toma para si o núcleo do pensamento personalista, de maneira que todos os pensadores cristãos, antigos ou contemporâneos são personalistas: “um cristão não personalista ou não é cristão ou não crê ou entende nada do cristianismo, e assim, todos os filósofos cristãos foram personalistas” (SEIFERT, 2013, p. 15).

Finalmente, Seifert expõe um terceiro tipo de personalismo, muito relacionado com o segundo, que é um “personalismo transhistórico”, que corresponde a um ideal alcançado somente parcialmente, mesmo considerando os personalistas mais profundos do movimento personalista do século XX: a filosofia da pessoa encontrou muitos pensadores desde a antiguidade, mas ainda existem verdades sobre a pessoa que não foram descobertas por nenhum filósofo e “então é claro que o conteúdo deste verdadeiro e eterno personalismo é muito mais rico que os conteúdos que se descobriram no século XX” (SEIFERT, 2013, p. 15).

Outro tópico de questionamento refere-se às intenções da síntese do autor. Enquanto é formalizada a intenção de clarificar “o núcleo central do pensamento dos autores previamente expostos” (BURGOS, 2012, p. 221) e de demonstrar que o personalismo histórico “dispõe de todos os elementos para se converter em uma filosofia consistente” (BURGOS, 2012, p. 220), Seifert nota uma intenção oculta, não consciente, de “formular os autênticos êxitos, as verdades que foram descobertas por diferentes personalistas” (SEIFERT, 2013, p. 16). Para este filósofo, o núcleo do pensamento de Burgos não corresponde ao pensamento consensual de todos os personalistas, mas corresponde ao “personalismo perennis” e também ao “personalismo transhistórico”. Bastaria avaliar aspectos como realismo, abertura à transcendência e subsistência da pessoa

para perceber que não são temas sobre os quais todos os personalistas estão de acordo (SEIFERT, 2013, p. 16), e por isso a compreensão que é mais um conteúdo detalhado e forte de um “personalismo perennis” do que um núcleo comum entre os personalistas.

Há, ainda, uma tese problemática para a qual Seifert pede atenção, pois poderia obscurecer um personalismo autêntico: “a problemática tese já mencionada de que a noção de pessoa constitui a categoria essencial da antropologia” (SEIFERT, 2013, p. 16). O autor argumenta que a referida tese, ainda que expresse um núcleo real e importantíssimo do personalismo, abre espaço para um triplo problema que apareceu, tanto no personalismo do século XX quanto na apresentação de Burgos: a falsa identificação de “pessoa” com “ser humano”, o esquecimento da diferença entre o ser humano e as outras pessoas e, finalmente, um falso medo do dualismo.

Seifert, como defensor da metafísica realista, vê em Burgos, bem como no personalismo, de uma maneira geral, um reducionismo do conceito de pessoa. Conforme explicado acima, o conceito de pessoa, neste pensar metafísico, é atribuído, primeiramente, ao Ser subsistente. Decorre então que, se todo ser humano é pessoa, nem toda pessoa é humana. Além disso, compreende-se que, se a pessoa humana é repleta de dignidade, por ser pessoa, comparada com a pessoa do Ser subsistente, é deficiente. Por isso, compreender o Ser subsistente é compreender, de maneira direta, o coração humano – e negar a identificação da pessoa com o Ser subsistente, reduzindo-a ao ser humano, é permitir uma lacuna em campos como liberdade, conhecimento, etc. Esquece-se também de analisar a diferença específica da pessoa humana, a corporeidade (ser pessoa na “carne”), que traz, como frutos, a fragilidade e mortalidade. Ademais, há o medo de qualquer dualismo, que, para Seifert conduz ao desconhecimento e não reconhecimento da pessoa humana, baseado numa compreensão insuficiente sobre Aristóteles. Aliás, o crítico afirma que, para fundamentar o personalismo como tal, “implicitamente incorpora muito mais da filosofia clássica e medieval do que admite” (SEIFERT, 2013, p. 18)

Considerações finais

Entendemos que Juan Manuel Burgos parte de um novo horizonte para o personalismo: distanciando-o uma atitude perante o mundo (a tradicional definição de Mounier), percebe que há uma razoável sistematização do pensamento – pontos centrais dos quais todos os filósofos estão de acordo, o que a caracteriza como filosofia. A perspectiva traz boas contribuições, especialmente no que tange ao distanciamento da reflexão personalista de um mero estudo historiográfico - uma vez que traz uma reflexão que se pretende perene.

Referências

- ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. *Metafísica*. Pamplona (Espanha): Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1986.
- BURGOS, Juan Manuel. ¿Es posible definir el personalismo? El Primado de la persona en la moral contemporánea. *XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1997. p. 143-152.
- BURGOS, Juan Manuel. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.
- BURGOS, Juan Manuel. Las cuestiones últimas y la religión. In: BURGOS, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 5ª ed. Madrid: Palabra, 2013. p. 242-255.
- DARTIGUES, André. Um positivismo superior. In: BURGOS, Juan Manuel. *O que é a fenomenologia?* 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1992. p. 6-27.
- HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Trad. Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- MADUREIRA, Maria de Anunciação. Elementos da filosofia de Auguste Comte. *Verinotio: Revista on-line de educação e ciências humanas*, São Paulo, n. 3, ano 2, p. 1-26, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Moraes Editores, 1960.

SEIFERT, Josef. Sobre el libro de Juan Manuel Burgos, Introducción al personalismo. *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, Córdoba, n. 22, p. 12-21, 2013.

STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy*. 3ª ed. Washington DC: ICS Publications, 1989. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-1051-5_2.

URDAÑOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Data de registro: 19/06/2016

Data de aceite: 30/11/2016



A política pensada de forma imanente em Maquiavel

*Everton Aparecido Moreira de Souza**

Resumo: Este artigo visa estudar a política segundo o ponto de vista de Nicolau Maquiavel. Com efeito, veremos que, para o nosso filósofo, a *verità effettuale* dos fatos deve ser a grande norteadora do agir político. Além disso, entenderemos como e porque Maquiavel começa a pensar a ação política de maneira plenamente realista.

Palavras-chave: *Verità Effettuale*; Imanência; Ação Política; *Virtù*; Realismo.

The politics thought out immanent mode in Maquiavel

Abstract: This article aims to study the policy from the point of view of Niccolò Machiavelli. In fact, we will see that, for our philosopher, the *verità effettuale* of the facts should be the big guiding of political action. Furthermore, we will understand how and why Machiavelli begins to think political action so fully realistic.

Keywords: *Verità Effettuale*; Immanence; Political Action; *Virtù*; Realism.

* Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Professor em Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (SEE). E-mail: everton3729@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5018518888260743>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4005-7266>.

O contexto histórico e a vida de Maquiavel

Nicolau Maquiavel foi um notável historiador, diplomata, filósofo e político italiano. Nasceu na cidade italiana de Florença em três de maio de 1469. Filho de Bernardo e Bartolomea, logo cedo foi introduzido aos estudos de língua latina e sempre teve interesse pelos escritores e filósofos clássicos.

Em 1494, Carlos VIII, rei da França, invade a península. Estamos diante da impotência da Itália enquanto Estado. Os Medici perdem o poder em Florença e o monge Savonarola assume a política florentina. Maquiavel ingressa na Chancelaria de Florença, ocupando cargo de pouca relevância. Em 1498, o monge é enforcado e Maquiavel começa sua ascensão na vida política, com grande apoio de Soderini.

Em 1513, a família Medici volta ao poder. Maquiavel é preso e torturado sob a acusação de complô contra os Medicis. Nesse tempo de ostracismo político, Maquiavel começa a escrever *O Príncipe* e Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio e outras obras. Em 1529, Maquiavel volta à vida pública e trabalha para os Medicis. No ano seguinte, os Medicis perdem o poder novamente e Maquiavel é destituído de suas funções. Por fim, morre em 21 de junho de 1527.

A grande ruptura de Maquiavel

Nicolau Maquiavel entrou para a história do pensamento filosófico político por dois grandes motivos: primeiramente, pelo fato de elaborar uma teoria política plenamente embasada na realidade, puramente imanente, e, em segundo lugar, por se afastar de pensadores clássicos e medievais no âmbito da ética prática. Em resumo, o pensador florentino ateu-se fundamentalmente à *verità effettuale* das coisas. E Maquiavel, ao deixar-se guiar pela *verità effettuale* dos acontecimentos, está plenamente consciente de que a história tem o seu papel fundamental para podermos entender a relação que existe entre a *virtù* e a *verità effettuale*.

Entretentes, para o pensador florentino, a história acontece de maneira cíclica:

Descreve-se, assim, como os homens, que viviam como bestas, escolhem um rei e como a realeza degenera-se naturalmente em uma tirania. Essa tirania engendra uma aristocracia que, ao degenerar-se, cria uma oligarquia. Todo o processo encontra o seu fim com o nascimento da democracia e sua transformação posterior em anarquia. Maquiavel conclui dizendo que “esse é o círculo no qual, girando, todas as repúblicas se governam” (BIGNOTTO, 1991, p. 174-175).

Evidentemente, Maquiavel tem certa influência de Políbio ao elaborar e pensar a problemática da história. Entretanto, o conceito de história em nosso pensador é um tanto quanto inovador. Com efeito, o ciclo, como ensina uma boa parte da tradição, pode fornecer um bom paradigma para a compreensão geral da história. Entretanto, ele nada ensina sobre a especificidade de cada comunidade¹. Diante disso, o ator político tem a sua chance de fazer acontecer tudo aquilo que é necessário para o governo de um Estado. Ou seja, é a compreensão da história mediante a veritá effettuale particular dos acontecimentos que dirá ao príncipe ou qualquer governante como é que a *virtù* deverá ser para o bom êxito político.

Nesse sentido, segundo Maquiavel, o ator político deve assegurar-se das condições necessárias para a produção de um juízo do olhar que lhe seja favorável, que lhe permita conservar-se no jogo político e realizar seu projeto. Dessa forma, a relação entre louvor e eficácia afigura-se como uma rua de mão dupla. Em uma direção, o louvor corresponde a uma avaliação positiva da ação do príncipe. Na direção oposta, a possibilidade mesma de agir reside na dependência da aceitação do homem político.

¹ Cf. BIGNOTTO, Newton. Maquiavel Republicano. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 192.

Essa aceitação, por sua vez, depende da capacidade do príncipe de construir sua imagem e de realizar seus projetos².

Com efeito, a partir do capítulo XV de *O Príncipe*, Maquiavel enfrenta abertamente o problema da formação da imagem, no momento em que denuncia a incapacidade das sabedorias clássica e medieval sobre o assunto da ação política. Dessa forma, sua reflexão política deseja expressar a “verdade efetiva” das coisas, e um dos ensinamentos mais perspicazes nesse sentido é o de que os homens, em geral, reagem à imagem, não à verdade:

Reduzindo a política a sua verdade efetiva, Maquiavel mostra que esta funciona não sob o modo da verdade, mas sob o da ficção-simulação. Esse ponto pode ser percebido em diferentes níveis no príncipe, em particular na análise das virtudes políticas. Maquiavel quebra o espelho medieval do príncipe justo e bom à imagem de Deus, para revelar que os mecanismos do poder estão ligados à produção de ficções. É sobre esta base que o príncipe deve estabelecer o governo do povo. Não se trata de forma alguma de uma questão de moralidade ou imoralidade, mas de uma questão política: a reprodução da obediência que assegura a manutenção do estado supõe a produção de ficções-simulações (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 62-63).

Segue-se que a imagem do político depende de suas ações. Os homens, nesse domínio da exterioridade, julgam de acordo com o que veem e o que percebem são as ações. Nesse sentido, com a certeza de que o saber trabalhar com imagem proporciona um caminho seguro para a verdadeira ação embasada na *virtù*, Maquiavel leva-nos a entender que a ação do príncipe, norteadá pela *verità effettuale*, deve ocorrer primeiramente dentro de seu próprio principado.

² Cf. ADVERSE, Helton. Maquiavel: política e retórica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

Nessa linha de raciocínio, à luz de Helton Adverse, ao analisarmos detalhadamente o capítulo XV de *O Príncipe*, veremos que Maquiavel reclama para si a originalidade das ideias expostas em contraposição aos pensadores clássicos e medievais. “Aí, a palavra armas simplesmente desaparece, o que pode causar espanto, visto que está em jogo a ruína ou a conservação do estado” (ADVERSE, 2009, p. 65). Com efeito, é preciso ter em mente que Maquiavel pretende, nesse capítulo, tratar de política doméstica, não de política externa. Ou seja, a manutenção ou perda do estado é vista agora sob o prisma das relações com os “próximos” e os súditos, “(...) e é precisamente nesse ponto que Maquiavel reivindica para si a originalidade” (ADVERSE, 2009, p. 65).

Contudo, para que essa originalidade possa ser atribuída de fato à Maquiavel, é necessário que ele faça referência a alguma tradição. Com esse intuito, ele assinala que “muitos já escreveram sobre esse assunto” (MAQUIAVEL, 2010, p. 75). A quem Maquiavel se refere? Difícil definir. Talvez tenha tido em mente os autores que escreveram sobre espelhos de príncipes, ou textos da tradição medieval que ele certamente conhecia (Dante, Tomás de Aquino), ou da Antiguidade (Platão, Aristóteles ou Cícero) ou ainda todos eles. “De acordo com Maquiavel, os representantes dessa tradição perderam-se na imaginação de repúblicas e principados que jamais existiram” (ADVERSE, 2009, p. 66). Em outras palavras, a verdade efetiva escapa a todos aqueles que se prendem ao modo segundo o qual os homens deveriam viver. Entrementes, não vamos perder nosso raciocínio inicial acerca da originalidade de Maquiavel. É necessário que, após fazermos referência a ela, vejamos quais são os seus desdobramentos na esfera prática do agir político.

Nesse sentido, na perspectiva de Maquiavel, os pensadores políticos, por deixarem de lado a *verità effettuale*, estão fadados a desconhecer a verdadeira natureza da comunidade política. Com efeito, “se o desprezo pela *verità effettuale* da parte dos pensadores políticos significa uma incompreensão acerca dos elementos que estruturam a vida política de uma cidade, no que diz respeito aos atores políticos essa mesma

incompreensão pode significar a perda do estado” (ADVERSE, 2009, p. 66-67).

Nessa altura, podemos “amarrar” tudo o que fora escrito com o seguinte raciocínio: diante da *verità effettuale*, que se dá primeiramente dentro da política interna de um estado, o príncipe deve agir de acordo com a necessidade e, para isso, é fundamental criar um perfil imaginário que angarie boa reputação, pois “o ódio ou o desprezo foram a razão da ruína dos imperadores” (MAQUIAVEL, 2010, p. 100). Dessa forma, o príncipe que tiver a *virtù* elevada e o auxílio da *fortuna* conseguirá estabelecer uma base sólida para o seu estado. Vê-se, pois, claramente a infinita distância de Maquiavel dos pensadores políticos de outrora. Enquanto estes estavam preocupados com o *dever ser*, o secretário florentino atenta-se para o que de fato é. Em outras palavras, o substrato político do nosso filósofo é *puramente imanente* e realista, enquanto os outros solidificaram seus edifícios em *princípios transcendent*es e utópicos. Ousadamente, podemos colocar na boca de Maquiavel as seguintes palavras sobre essa dicotomia da ação política: “Deus até gostaria que a política acontecesse como fora pensada pelos grandes teóricos da Antiguidade e da era Medieval, contudo os homens assim não o querem”.

César Bórgia e sua influência na inovação maquiaveliana

Ao estudarmos o realismo político de Maquiavel e sua sóbria visão da *verità effettiva*, uma pergunta se faz necessária: como e por que ele adquiriu esse modo de pensar? Segundo Pasquale Villari, o exemplo de crueldade de César Bórgia para com Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o Duque de Gravina Orsini deu a Maquiavel a ideia de “uma ciência política distinta e independente de qualquer consideração de ordem moral” (VILLARI, 2000, p. 30). Para reforçar essa ideia de Villari, Skinner afirmará o seguinte sobre a influência do Duque Valentino em relação a Maquiavel: “Essa estratégia audaciosa parece ter exercido um

impacto decisivo na formação das ideias de Maquiavel” (SKINNER, 2010, p. 49). Dado a importância desse fato na vida de Maquiavel, vamos, mediante um escrito do próprio secretário florentino, ver como a *virtù* de um verdadeiro príncipe deve ser diante da *verità* effettiva.

O Duque Valentino queria ocupar Bolonha e quando essa intenção chegou aos ouvidos dos Vitelli e dos Orsini, “lhes pareceu fazer o duque muito poderoso, e que se devia temer que, ocupada Bolonha, não procurasse ele eliminá-los para ficar o único bem armada na Itália. E a este respeito reuniram-se em conselho em La Magione” (MAQUIAVEL, 1973, p. 149). Nessa ocasião, estiveram presentes Pagolo, o Duque de Gravina Orsini, Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo e outros mais. “Ali se travaram debates sobre a grandeza do duque e de seus propósitos e como era necessário frear-lhe o apetite; ao contrário, corria-se o risco da ruína comum” (MAQUIAVEL, 1973, p. 149). Toda a Itália soube dessa reunião e muitos estavam esperançosos de que as coisas iriam se voltar contra César Bórgia.

Nesse sentido, os conjurados mandaram mensageiros à Florença para que os apoiassem nessa empreitada. Entretanto, os florentinos que possuíam ódio aos Vitelli e aos Orsini não aderiram à causa e, além disso, mandaram seu secretário, Nicolau Maquiavel, “para oferecer ao duque conselho e auxílio contra estes novos inimigos” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150).

Com efeito, o duque que estava com muito medo reanimou suas forças, mediante o auxílio dos florentinos, e começou a planejar sua vingança de duas maneiras: “mandando pedir tropa ao rei da França; e estabelecendo soldo para alguns homens de armas e outros que, de qualquer maneira, militassem a cavalo, e a todos dava dinheiro” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150). Tomadas essas medidas, o duque procurou remediar a situação junto aos conspiradores com acordos. “E sendo grande dissimulador, não deixou de, por todas as maneiras, fazer com que acreditassem que desejava que fosse deles o que havia conquistado pelas armas; que lhe bastava o título de príncipe, mas que o principado fosse deles” (MAQUIAVEL, 1973, p. 150). Eles acreditaram na palavra de

Bórgia e lhe mandaram o senhor Pagolo para tratar acordo. Enquanto isso, o duque não interrompeu seu projeto de vingança e preparou suas próprias providências. Para isso, aumentava o número de cavalos e soldados e os mandava para todos os lugares da Romanha. Assoma-se a isso o fato de que as tropas francesas se juntaram ao duque e seu exército ficou tão bem estruturado que já podia declarar guerra contra os conspiradores. Porém, o duque assim não o quis e esperou o momento certo para infligir sua vingança.

Após isso, o duque Valentino reuniu-se com os conspiradores para determinarem qual seria a empresa que levariam juntos a bom termo. Decidiram, então, que atacassem a Sinigaglia. Não demorou muito e essa cidade logo se rendeu. Com efeito, César Bórgia persuadiu os Vitelli e os Orsini que os esperassem em Sinigaglia.

Fez-lhes ver como aqueles selvagens não fariam acordo com eles (...) e que ele próprio era homem que queria poder valer-se das armas e do conselho dos amigos. E embora Vitellozzo estivesse muito renitente e a morte do irmão lhe houvesse ensinado que não se deve ofender um príncipe e depois fiar-se nele, persuadido por Paolo Orsini, subjugado por meio de favores e promessas, corrompido pelo duque, consentiu em esperá-lo (MAQUIAVEL, 1973, p. 152).

Chegaram, enfim, diante do duque e foram recebidos de bom grado. “E entrados em Sinigaglia, e apeados todos no alojamento do duque, e entrando com ele numa sala secreta, pelo duque foram feitos prisioneiros” (MAQUIAVEL, 1973, p. 154). Passado um pequeno espaço de tempo, eles “choraram e imploraram misericórdia, freneticamente lançando a culpa uns sobre os outros, mas Bórgia mandou estrangular a todos” (STRATHERN, 2000, p. 30).

Agora, enfim, podemos entender porque Maquiavel ficou tão impressionado com César Bórgia como comandante militar. Nesse sentido, Maquiavel nos diz sobre Bórgia: “Recapitulando, portanto, todas as ações do duque, eu não saberia em que censurá-lo. Pelo contrário, parece-me – como aliás o fiz – dever propô-lo como exemplo a todos” (MAQUIAVEL, 2010, p. 36).

Diante disso, o nosso propósito fora entender como e porque Maquiavel rompe com os pensamentos políticos clássico e medieval. Com efeito, a figura implacável e repleta de *virtù* de César Bórgia deu-lhe as ferramentas necessárias para um afastamento completo das políticas que se baseavam em virtudes transcendentais. E o êxito desse príncipe fez-lhe perceber, que na situação política atual, o único modo de conservar o próprio estado, conquistar outros estados e, acima de tudo, unificar a Itália era agir de acordo com a necessidade e em concordância plena com a *verità effettuale* das coisas. A história está cheia de exemplos de que quem agiu de outra maneira não conseguiu manter o estado. A questão de Maquiavel não consiste em abolir doutrinas, éticas e códigos morais, mas reside no fato de que a política é uma arte totalmente distinta de qualquer forma de religião; com efeito, se a religião cuida das coisas do céu, a política deve se preocupar com as da terra. Em suma, cada coisa em seu devido lugar.

Referências

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 4 ed. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Os Pensadores*: Escritos políticos: Descrição do modo de que se serviu o duque Valentino para matar Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o duque de Gravina Orsini. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel*: política e retórica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 2003.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre, L&PM, 2010.

STRATHERN, Paul. *Maquiavel em 90 minutos*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Data de registro: 17/05/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Conhecimento como percepção em *Teeteto* de Platão

Adilson Júnior Pilotto^{*}

Beatris Fátima Gaik^{**}

Marcelo Pieruk^{***}

Maria Luiza Ostrowski^{****}

Monalisa Cristina Stempkowski Prilla^{*****}

Resumo: O presente artigo trata da investigação do conceito de conhecimento na obra *Teeteto* de Platão. Fazendo-o dialogar com outros autores, inclusive, contemporâneos, procurando trazer à realidade atual a busca encetada na antiguidade. O diálogo transcorreu, principalmente, entre *Teeteto* e Sócrates, sendo que aquele percorreu a conceituação desde a comparação entre conhecimento em si e suas aplicações; conhecimento como percepção; conhecimento como opinião verdadeira e conhecimento como opinião verdadeira acrescida da razão. Este trabalho restringiu-se ao conceito como percepção, dirigindo-se às imperfeições na captação dos sentidos físicos e o auxílio prestado pela memória. Quanto à percepção, constatou-se que sua participação na conceituação não podia ser exclusiva, tendo em vista as possibilidades de desvios no caminho das informações no percurso do exterior até à mente, até sua interpretação final. A este aspecto alia-

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Auxiliar de disciplina em Escola Municipal de Ensino Fundamental Luiz Badalotti (EMEFLB). E-mail: adilsonpilotto@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0038438113210239>.

** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Professora em Escola Sossogo da Mamãe (ESM). E-mail: bea.gaik@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1258148747548484>.

*** Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: mkpieruk@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0762132231839470>.

**** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: luizamariaostrowski@gmail.com.

***** Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: monalisaprilla@hotmail.com.

se a participação da memória cuja função no processo envolvendo a percepção, atua no registro e armazenagem de informações, pois o que um indivíduo lembra também conhece. No entanto, o tema continua pendente na conceituação final, pois as coisas em si não são aprisionadas meramente pela linguagem. Conclui-se que o trabalho de definição do conhecimento ainda é tarefa de pesquisas mais aprofundadas, tendo em vista o farto material de trabalho à disposição para o estudo.

Palavras-chave: Conhecimento; Interpretação; Memória; Percepção; *Teeteto*.

Knowledge as perception on Plato's *Theatetus*

Abstract: This article deals with the investigation of the concept of knowledge in the Plato's *Theatetus*. Making the dialogue with other authors, including contemporary, seeking to bring the current reality the search initiated in antiquity. The dialogue went mainly between Theaetetus and Socrates, and he toured the concept from the comparison between knowledge itself and its applications; knowledge and perception; knowledge as true belief and knowledge as true belief plus the reason. This work was restricted to the concept as perception, addressing the shortcomings in capturing the physical senses and the aid provided by memory. As for the perception, it was found that participation in the concept could not be exclusive, given the possibilities for deviations in the way of information outside the route to the mind, to its final interpretation. In this aspect, it is combined with the participation of memory whose function in the case involving the perception, operates in the recording and storage of information, for an individual to remember, too, knows. However, the issue is still pending, the final concept, as things in themselves are not merely trapped by language. It is concluded that the definition of knowledge work is still further research task in view of the abundant labor material available for study.

Keywords: Knowledge; Interpreting; Memory; Perception; *Theatetus*.

Introdução

Conforme Taylor (2010), Platão debruçou-se sobre os mais diferentes e variados temas em seus diálogos, nos quais aparece a figura de

Sócrates questionando outros filósofos, intelectuais e cidadãos para fornecer respostas definindo coisas e fenômenos, constituindo a atividade numa prática da maiêutica, de modo que tais respostas eram consideradas rebentos de pessoas que estavam “grávidas” de conceitos e, assim, eram auxiliadas a “dar à luz” ao seu conhecimento.

De acordo com Schüler (1985), desde o modelo antigo da prática filosófica, quando mercadores e políticos discutiam em praça pública sobre questões que fugiam das meras contingências imediatas, o conhecimento era alimentado pelos mais diversos argumentos. Cada participante do diálogo filosófico direciona-se para uma faceta da verdade adentrando-a em sua máxima complexidade, procurando vislumbrar totalmente a realidade do que existe, avançando sempre através de questionamentos num discurso jamais concluído com um conceito meramente superficial.

O presente trabalho tem por finalidade analisar a definição do conhecimento como percepção levantada em *Teeteto* de Platão. Para tal, fez-se a revisão bibliográfica de textos de alguns comentadores e pesquisadores do assunto. O artigo divide-se em quatro seções, nas quais a percepção é concebida e explicada como definição de conhecimento, de acordo com o que foi levantado por Teeteto diante do questionamento de Sócrates. No subtítulo “O Conhecimento como percepção no *Teeteto*”, encontra-se o resumo de como ocorre a construção da definição de conhecimento como percepção, conforme Teeteto no livro de Platão; em “Conhecimento como Percepção”, aborda-se a maneira como é conceituada a ideia da percepção como conhecimento e as formas como isto pode ser entendido. Na seção “Imperfeição na captação dos sentidos físicos”, demonstram-se quais poderiam ser as manifestações das impressões oriundas nos sentidos físicos, considerando que estes não captam o objeto em si, mas sim sua imagem ou outra percepção correspondente. Finalmente, em “A contribuição da memória”, apresenta-se que a memória pode ser uma fonte de conhecimento, participando ativamente do processo como um todo, em conjunto com outras faculdades da natureza humana.

O Conhecimento como percepção no *Teeteto*

Revisando a obra *Teeteto*, de Platão, em geral, observa-se que o personagem lança mão de pelo menos três aspectos para explicar o que é conhecimento, excluindo a mera comparação disso com habilidades inicialmente mencionadas ou aplicações do conhecimento. As outras definições arguidas por *Teeteto* foram: conhecimento não passa de percepção; seria opinião verdadeira; e, ainda, opinião verdadeira acrescida da razão, ou melhor, opinião verdadeira racional. Neste trabalho, resolveu-se esmiuçar a definição do conhecimento como percepção e adentrar no que ela pode ser constituída.

O conhecimento em Platão não é algo que se possa comparar e a pergunta era clara e sucinta. *Sócrates* queria a definição específica do que era conhecimento: “[...] empenha-te em designar as múltiplas formas do conhecimento por meio de uma única definição” (PLATÃO, 2007¹, p. 51). Não se trata de um conhecimento qualquer, e sim do único conceito possível, *do que é conhecimento*. *Teeteto* arriscou então, “[...] que aquele que conhece qualquer coisa, percebe o que conhece; e, como parece no momento, o conhecimento não passa de percepção” (PLATÃO, 2007, p. 56).

No entanto, a resposta parecia estar imersa em muitas dúvidas conceituais, inspiradas no sofista Protágoras, quando este “[...] declara em algum lugar que o ser humano é a medida de todas as coisas, da existência das coisas que são e da não existência das coisas que não são” (PLATÃO, 2007, p. 57). Entretanto, há o fato de que as percepções de alguns indivíduos são diferentes das de outros, pois há diferença na captação e processamento das informações entre esses indivíduos, principalmente, no que tange ao estado emocional e físico destes.

Além disso, *Sócrates* trouxe a informação do eterno processo do vir-a-ser, evocada muitas vezes por grandes pensadores e sábios como o próprio Protágoras, bem como pelos filósofos Heráclito e Empédocles, e poetas como Homero e Epicarmo, com exceção ao filósofo Parmênides, que

¹ Texto escrito por Platão no Séc. V a.C., organizado por Henri Estienne (Stefanus) em 1578 e sempre traduzido, reorganizado e editado pelos mais diversos autores da atualidade.

professava a unicidade do todo, aqueles expressaram que o movimento faz a geração das coisas em si, e que nada é permanente, tudo está sempre mudando e, se contrário fosse, haveria um colapso, um corromper das estruturas físicas e sua degeneração. Então, o que é perceptível no momento presente não o será para sempre. Em seguida, apresentará mudança, tanto na forma, no conteúdo quanto na constituição e na localização espacial em um contexto cósmico.

Igualmente, Sócrates considera que essa mudança e movimento estariam dentro de um contexto de prática e que o repouso e inércia somente trariam a desagregação. Comparou a um corpo que se desenvolve por meio do exercício, e que o contrário atrai o declínio.

Mais adiante, Sócrates alude a outro aspecto do conhecimento ser exclusivamente percepção. Ele refere-se à memória: quem gravou algo visível, audível, sensível ao tato, algum gosto ou cheiro e, mais tarde, sem estar na presença destas sensações, pode lembrar-se, possui conhecimento destas coisas, sem, no entanto, ter percepções delas.

Na sequência, os questionamentos de Sócrates, para desconstruir o conceito de Teeteto, parecem direcionar a resposta para a próxima definição, a saber, de que conhecimento seria algum tipo de opinião; para tal, procura desarranjar as ideias de Protágoras abordando o assunto, inicialmente, como se houvesse uma alternância entre sabedoria e ignorância:

Sócrates: [...] Protágoras admitiu que alguns indivíduos superavam outros no que tange ao melhor e ao pior, sendo esses indivíduos os sábios. [...]

Sócrates: [...] ele diz, não é mesmo “que aquilo que aparece a cada indivíduo efetivamente é para aquele a quem aparece”. [...]

Sócrates: [...] então, Protágoras, também expressamos as opiniões de um ser humano, ou melhor, de todos os seres humanos, e dizemos que ninguém há que não se julgue mais sábio do que os outros em certas matérias, e outros mais sábios do que ele próprio em outras matérias. [...] E todo o mundo humano, ousado dizer, torna-se repleto de pessoas que buscam mestres e chefes para si, para outros seres vivos e para a direção de todas as atividades humanas; e, por outro lado, de

pessoas que se julgam qualificadas para ensinar e para chefiar. E, observando todos esses casos, é imperioso dizermos que os próprios seres humanos creem que sabedoria e ignorância existem entre os seres humanos [...].

Sócrates: E, portanto, julgam que a sabedoria é o pensar verdadeiro e a ignorância, a opinião falsa (PLATÃO, 20071, p. 86-87).

E, depois, efetivamente, como opiniões opostas:

Sócrates: [...] Diremos que as opiniões sustentadas pelos seres humanos são sempre verdadeiras ou às vezes verdadeiras, às vezes falsas? O fato é que o resultado de uma proposição ou outra é que as opiniões dos seres humanos não são sempre verdadeiras, sendo possível que sejam ou verdadeiras ou falsas (PLATÃO, 20071, p. 87).

Diante de tantos argumentos, ainda, Sócrates considera a diferença usual das expressões “através” e “por meio” do que percebemos algo, e o que isso influenciaria esta percepção para cada indivíduo, referindo-se aos órgãos dos sentidos. Os órgãos de sentidos estão ligados a um centro que interpreta as informações assim obtidas. Nota-se que a cultura grega convencionou que a alma é que distinguiria as coisas por si mesmas. Os órgãos não poderiam, jamais, interpretar os dados, somente serviriam de veículo ou instrumento para a captura das impressões com as quais a alma trabalharia.

Dentre estes órgãos encontramos a memória, a qual era comparada com um bloco de cera que poderia ser de melhor qualidade, sendo mais dura ou mais mole, mais pura ou mais impura e assim por diante, como está expresso no trecho de Platão (20071, p. 122). Tendo como exemplo o excerto de Platão que diz que “[...] a alma, embora considere algumas coisas através das faculdades do corpo, considera outras sozinha e através de si mesma” (PLATÃO, 20071, p. 112), deduzindo-se, então, que para os gregos, alma significava mente, e isto é o que melhor a conceitua no contexto dos fenômenos racionais.

Conhecimento como percepção

Após compreender que Sócrates queria a definição do conceito de conhecimento, sem comparações ou atribuições, Teeteto levanta a hipótese de que conhecimento é percepção, e que o conhecimento de algo se dá por meio do contato dos sentidos. Contudo, Sócrates observa que os sentidos de cada pessoa são diferentes. Apenas o que é conhecido é verdadeiro. Se conhecimento for percepção, aceita-se novamente a teoria de Protágoras, (conforme citado acima), para quem o que parece verdadeiro para uma pessoa é verdadeiro para essa pessoa, ou, conforme Platão (20071, p. 57-58): “Conclui-se que como cada indivíduo percebe as coisas, assim são elas para cada indivíduo”.

Se for verdade que tudo no mundo transforma-se, as cores que se percebe não seriam estáveis. Dessa perspectiva, Platão (20071, p. 58-65) afirma que cada cor é o produto do encontro entre o sentido da visão com a cor que se vê. Por exemplo, a brancura do branco é gerada pelo encontro do olho e a cor do objeto, numa alternância entre elementos ativos e passivos, sendo alguns percipientes e outros perceptíveis.

Hipoteticamente, ainda de acordo com o que Sócrates discorre sobre o assunto questionando Teeteto quanto à sua definição de percepção como conhecimento em Platão (20071, p. 67), no cotidiano, não existe somente sensações, pois se tem sonhos e neles percorrem-se grandes distâncias mentais alguns têm a ilusão de serem deuses. Talvez não seja possível ter a certeza de se estar acordado ou não ou qual é a consistência da realidade.

Levanta-se a dúvida se o conhecimento, então, seria apenas percepção, diante de tamanhas discrepâncias. Por exemplo, o fato de conhecer uma língua é muito mais que ouvir os sons pronunciados, bem como conhecimento sem percepção é ver um objeto e saber de sua localização espacial quando, ao fechar os olhos, sabe-se que ele estará ali na mesma posição. Isto se pode considerar conhecimento sem percepção, trazendo à baila o mecanismo da memória, conforme Platão (2007, p. 77). Outro exemplo, o de um médico: este sabe se o seu paciente tem febre,

mesmo sem utilizar-se de seus próprios sentidos, somente usando seu conhecimento. Igualmente, os sentidos dos pacientes percebem a febre.

Em sua tese de doutorado, Borges (2009) comenta que Sócrates usa um argumento que mostra que o corpo e os sentidos são um canal para percepção, fazendo defesa que corpo e mente se unem na percepção. Platão, ao que parece, defende a tese de que a mente trabalha sobre os dados fornecidos pelos sentidos. No decorrer das linhas, estudaremos um pouco sobre a percepção e o conhecimento.

Um exemplo a citar-se é que a percepção não se dá nem no globo ocular nem no objeto, mas sim no encontro desses mesmos. Porém, para Platão, a alma tem um papel exclusivo que é analisar os objetos percebidos. Sócrates argumenta no diálogo Teeteto, 184d-e, que nós não aprendemos o que é uma coisa ou outra não só pelos olhos, mas também se aprendemos outras coisas por outros sentidos, um exemplo que podemos citar é: aprender a gostar de uma música ouvindo-a. Para Sócrates, não podemos perceber algo com a visão e ao mesmo tempo com a audição. Assim, quando Teeteto concorda com essa tese, Sócrates conclui que se alguém pensa em algo não pode estar percebendo com ambos, seja por órgão sensível ou pela mente.

Borges (2009) usa duas opções interpretativas para explicar o que foi dito no parágrafo acima: *o argumento do objeto próprio (APO)*, de modo que o primeiro (*APO 1*) diz exatamente o que foi dito, sendo que nada que é percebido pela visão pode ser percebido pela audição e vice-versa fazendo-se valer para os outros sentidos; e o *APO 2*, que cores só podem ser percebidas pela visão assim como sons percebidos pela audição e o gosto pelo paladar. Ao ver, parece que as duas são iguais, mas repare-se que uma delas prende as percepções a si própria não dando brecha para outro sentido e retrata uma tese correta sobre percepção. Essa tese seria a de *AOP 2*. A única vantagem da *AOP 1* é que ela tem uma tese mais geral da percepção, porém, muito incompleta.

Analisando bem, o diálogo Teeteto, a *APO 1* é inútil para Sócrates, pois é apenas uma tese de que a alma tem capacidade de reflexão sem que isso implique na apreensão sensorial das coisas. Uma função reflexiva da alma, por exemplo, é pensar que o vermelho é uma junção de cores, porém

posso distinguir o verde do vermelho apenas pelo uso da ideia do "contraste". Assim, pode-se concluir que eu sei que o vermelho é diferente do verde apenas pelo contraste de cores sem precisar da reflexão da alma. Sócrates, porém, diz que a simples percepção de algo que não seja pigmentação do vermelho já é um trabalho da alma.

Imperfeição na captação dos sentidos físicos

As oposições que surgem perante a sensação levam a alma à reflexão. A alma, diante de tal reflexão, verá que tais oposições não passam de ideias distintas, bem como ideias contrárias não podem ocupar o mesmo sujeito na mesma relação. Diante destas formulações opostas ou ideias contrárias, se encaixa a tese platônica de que a razão é uma capacidade que atua em potência máxima, a capacidade determinar o ser, as relações e as oposições. Quando a percepção não traz contradição, como é o caso da visão de um "pé", pode-se dizer que a alma não atua e que a sensação pode ser vista como algo adequado. Já quando a sensação apresenta contradição, a alma é solicitada e põe-se a estudar.

Na segunda parte de *Teeteto*, Sócrates ressalta que as sensações podem ser diferentes para cada pessoa. Por exemplo, o frio. Para uma pessoa o frio pode ser intenso, para outra pode não parecer tão frio assim. É exatamente isso, o "parecer", que não pode ser totalmente conhecido, somente o que é realmente verdadeiro pode ser conhecido.

Realmente o mundo está em constante mudança, então as cores que se vê e o que se sente não são realidades objetivas e estáveis. No reino dos sentidos, tudo o que se percebe, é; mas a existência da qualidade e a aparição aos sentidos são inseparáveis umas das outras, diferente do caminho pelo qual percorre a percepção, atribuindo-se ao objeto percebido qualidades diferentes de quando há alteração no estado do percipiente, podendo-se aduzir a um estado patológico ou influenciado por algum produto alucinógeno. Por exemplo, uma pessoa de boa saúde quando prova um vinho, não o sentirá tão amargo quanto uma pessoa adoecida:

De acordo com os princípios admitidos por nós a algum tempo, isso ocorre porque os elementos ativos e passivos, movendo-se concomitantemente, geram tanto doçura quanto uma percepção; do lado passivo, a percepção torna a língua perceptiva, enquanto do lado do vinho, a doçura, que provém do vinho e o impregna, move-se e faz o vinho tanto ser quanto parecer doce a língua que está sadia (PLATÃO, 2007, p. 70).

Como é notável, cada qual dos sentidos, visão, audição, paladar, olfato e tato, tem a sua função. Portanto, não se pode enxergar com o paladar ou ouvir com o olfato.

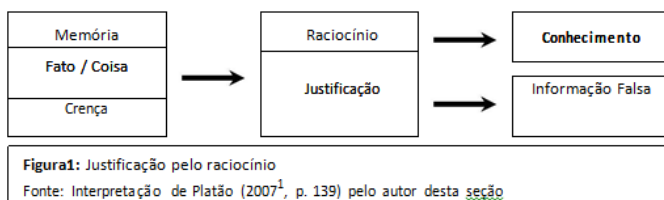
Voltando para o tema deste artigo, é notável a primeira definição de Teeteto a Sócrates sobre conhecimento ser a percepção, mas, diante dos argumentos acima, é possível perceber porque Sócrates insiste no diálogo e interrogações a Teeteto, pois as percepções podem ser alucinógenas e deliráveis. Para tanto, é impossível que somente percepção seja a resposta para o que é conhecimento.

A contribuição da memória

No texto de Platão (2007, p. 76-77), encontram-se passagens em que Sócrates duvida de Teeteto sobre se o conhecimento era percepção considerando que, se quando temos uma percepção de algo, conhecendo-o, assim ainda o fazemos quando cessamos a captação desta impressão, sendo refutado pelo interrogado tendo este admitido que isto funcionava como lembrança ou memória. Esta passagem parece ter eco com o que escreve Guimarães (2009, p. 20), salientando que a consideração da memória como elemento partícipe da construção do conhecimento foi esquecida e de certo modo, relegada ao desuso tanto pelo estudo, como pela análise do conhecimento e a produção textual na epistemologia até poucos anos atrás,

provavelmente até meados de 1963, quando Gettier escreveu um artigo de três páginas expondo o assunto².

Retomando o texto de Platão (2007, p. 77; 122-123), no qual ele tem interesse em considerar a contribuição da memória às percepções na captação e armazenamento de informações para a constituição de conhecimento, o trato das informações recebidas pelos sentidos perceptivos é feito pelo intelecto por meio do trato de imagens. Contudo, isto não é na sua totalidade e pode se dar por meio da pura racionalização de informações, pois “[...] as imagens não são cruciais e fundamentais para a lembrança, não cabendo à memória um papel necessariamente representacional” (GUIMARÃES, 2009, p. 62). Entretanto, ela traz registrado um fato percebido ou racionalizado e isto (o fato) é o conteúdo da análise tripartite. Este conteúdo deve ser submetido a exame para tornar-se um conhecimento tal como é possível clarificar com a seguinte ilustração:



A justificação pelo raciocínio funciona, ainda de acordo com Platão (2007, p. 120), como se fosse um diálogo entre a mente consigo mesma. Como se ela fizesse perguntas lógicas admitindo afirmações ou negações como respostas, até chegar a uma conclusão sobre algum fato racionalizado.

A memória é apresentada como fonte de crença de acordo com a seguinte passagem:

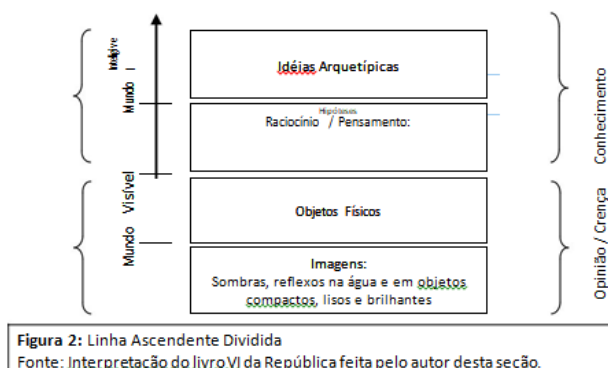
A memória, para Audi³, é uma fonte de crença no sentido de que ela as preserva na mente, as crenças, e

² GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, p. 121-123, 1963. Citado por Guimarães (2009).

³ AUDI, R. epistemólogo da memória norte-americano, autor de: *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 2003. Citado por Guimarães (2009).

as disponibiliza ao sujeito cognoscente no sentido de poderem ser acessadas. Também é a faculdade memorial que possibilita que nos apoiemos em nossas crenças a fim de fornecer premissas para a realização dos raciocínios, sejam eles dedutivos e/ou indutivos, como quando resolvemos problemas matemáticos utilizando como fundamento teoremas que memorizamos, ou quando buscamos inferencialmente a melhor explicação para algum dado fenômeno empírico, por exemplo (GUIMARÃES, 2009, p. 66).

O que há de concreto é que a percepção leva à crença e esta está no quadrante da opinião, portanto, mera crença não gera conhecimento, conforme a ilustração inspirada na passagem de Platão (2000, p. 207-209):



Fazendo uma rápida digressão ao Fédon (2008, p. 210-211), podemos lá encontrar algo semelhante à reminiscência. Tal ocorre quando nos deparamos com alguma coisa que nos traz à memória um fato relacionado a lembranças do estado em que se encontrava a alma antes de se encarnar, tal como um objeto percebido sendo semelhante às formas observadas pela alma, naquele estado, no mundo das ideias.

Entretanto, a memória e reminiscência não são sinônimas. Porém, tal como foi compreendido diante das leituras presentes, é um mecanismo de armazenagem de informações, de percepções, das interações originadas no processamento dos dados percebidos, racionalizados e, então, novamente gravados. Se for utilizado o esquema de ilustração apresentada na Figura 1,

uma dada percepção deve ser pensada a ponto de justificar-se. Este pensamento é o próprio funcionamento da racionalidade e, também, pode ser aplicado à memória. Fatos gravados neste mecanismo podem ser meros objetos de crença se não passar pelo processamento da razão.

Considerações Finais

O presente trabalho teve por finalidade analisar a definição do conhecimento como percepção levantada por Teeteto, revisando-se o diálogo *Teeteto* de Platão e textos de alguns comentadores e pesquisadores do assunto. Depreende-se que, depois de passar rapidamente por um conceito que não passava de comparação com outros tipos de conhecimento ou aplicações deste, a percepção é a primeira definição substancial de conhecimento, proferida por Teeteto diante do questionamento de Sócrates sobre sua definição.

No entanto, é possível dissecar o assunto com muito mais detalhes, pois a percepção colabora na construção do conhecimento, bem como outras faculdades integrantes da natureza humana, tais como o raciocínio ou razão, a memória, a reminiscência (muitas vezes ligada a esta última) e a introspecção (ligada ao raciocínio imaginativo/contemplativo).

O artigo dividiu-se em quatro seções onde a percepção foi concebida e explicada como definição de conhecimento, de acordo com o que foi levantado por Teeteto diante do questionamento de Sócrates. No subtítulo “O Conhecimento como percepção no *Teeteto*”, procurou-se fazer um resumo de como ocorreu a construção da definição de conhecimento conforme *Teeteto* no livro de Platão; em “Conhecimento como Percepção”, abordou-se a maneira como foi conceituada a ideia da percepção como conhecimento e as formas como isto pôde ser entendido. Na seção “Imperfeição na captação dos sentidos físicos”, demonstrou-se quais poderiam ser as manifestações das impressões oriundas nos sentidos físicos, considerando que estes não captam o objeto em si, mas sim, sua imagem ou outra percepção correspondente. Finalmente, em “A contribuição da memória”, apresentou-se que a memória pode ser uma fonte de

conhecimento, sendo que participa ativamente do processo como um todo, em conjunto com outras faculdades da natureza humana.

No entanto, em *Teeteto*, a análise do que é conhecimento é apenas levantada, sendo a tarefa de realizar a conceituação, certamente, destinada a pesquisas mais específicas e de maior aprofundamento na matéria, tendo à disposição farto material de estudo e trabalho.

Referências

BORGES, Anderson de Paula. *Razão e sensação no Teeteto de Platão*. 2009. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22032010-121526/pt%20br.ph>. Acesso em: 17 nov. 2011.

GUIMARÃES, Ricardo Rangel. *Conhecimento e justificação na epistemologia da memória*. 2009. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. Disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/%20TDE-2009-10%2009T140353Z%202161/Publico/417435.pdf. Acesso em: 21 set. 2011.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2000.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. *Diálogos III*: Fedro (ou do belo), Eutífron (ou da religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou do dever), Fédon (ou da alma). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. Teeteto. In: PLATÃO. *Diálogos I*: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

SCHÜLER, Donald. *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

TAYLOR, Christopher. *Sócrates*. Porto Alegre, RS: L&PM Ed., 2010.

Data de registro: 06/11/2017

Data de aceite: 30/11/2016



Os fios invisíveis: o duplo no cinema polonês

*Daniela Luiza da Silva**

Resumo: Os filmes e documentários do diretor polonês Krzysztof Kieślowski chamam sempre a atenção por despertar questões sobre política, liberdade e como o homem se posiciona perante questões e leis universais, sendo um ser particular, com características tão diversas. Dentre tantos filmes, um nos emocionou e instigou a ponto de envolver uma pesquisa: A dupla vida de Véronique.

Palavras-chave: Krzysztof Kieślowski; Documentários; Véronique.

The invisible yarns: the double in polish cinema

Abstract: The Polish director Krzysztof Kieslowsk's movies and documentaries always call attention to arouse questions about politics, freedom and how man stands towards issues and universal laws with a particular being with features as diverse. Among many films, one moved and urged us enough to involve a research: The Double Life of Veronique.

Keywords: Krzysztof Kieślowski; Documentaries; Véronique.

Apresentação

O cinema como uma experiência aberta, sempre se redescobrando, fugindo permanentemente das regras que procuram aprisioná-la como nos diz Carrière (2006), oferece um tipo particular de linguagem, outra forma de captação do mundo. Através de inserções imagéticas, ele desperta a

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: daniellalsster@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1229247765886566>.

atenção através de um impacto emocional que surpreende e que incita os espectadores. Demasiada é a paixão pelo cinema e os filmes e documentários do diretor polonês Krzysztof Kiésłowski chamam sempre a atenção por despertar questões sobre política, liberdade e como o homem se posiciona perante questões e leis universais, sendo um ser particular, com características tão diversas. Dentre tantos filmes um nos emocionou e instigou a ponto de envolver uma pesquisa: A dupla vida de Véronique, do diretor Kiésłowski. Depois de assistir ao filme várias indagações surgiram: e se houvesse a possibilidade de corrigir aquilo que não fizemos bem na vida? Existe predestinação? E a liberdade, somos realmente livres? Que ambiente permitiu que Krzysztof Kiésłowski criasse estas duas figuras que se completam?

Introdução

O diretor e os fios invisíveis

Kiésłowski nasceu na Polônia em 1941, em plena 2ª guerra mundial. Estudou cinema na Escola de Łódź, mesma escola dos diretores Roman Polanski, Krzysztof Zanussi e Andrzej Wajda. Os primeiros documentários de Kiésłowski trabalham com o ambiente da Polônia, seus trabalhadores e soldados. “Nesta época ele estava interessado em tudo que pudesse ser descrito através de uma lente documentária, mobilizado por uma vontade de descrever o mundo” (FRANÇA, 1996, p. 13).

Em 1976, realiza seu primeiro longa-metragem *Blizna* (A cicatriz), seguidos de *Amator* (Amador), *Bez konca* (Sem fim) e *Przypadek* (Sorte Cega). Todos estes filmes trabalham com o ambiente polonês, a incerteza, a insegurança e a questão da escolha. Seus longas têm sempre mistura de elementos da ficção e do documentário “(...) captar gestos e momentos é o interesse do documentário e também sua armadilha” (DANUSIA, 1993, p. 18).

Em 1987, filmou para a televisão polonesa o Decálogo, dez histórias que se passam em Varsóvia e que incitam os dez mandamentos sagrados. Kiésłowski abordou questões morais trazendo para o ambiente cotidiano as possibilidades e impossibilidades de seguir estes mandamentos tão universais.

Em seguida, o diretor começa sua fase francesa filmando *La doublé vie de Véronique* em 1991 e, na sequência, a *Trilogia das Cores* (*A liberdade é azul, A Igualdade é Branca* e a *Fraternidade é Vermelha*).

Em todos os seus documentários e filmes, Kiésłowski trata de uma espiritualidade, de uma ligação entre os seres. No *Decálogo*, os personagens se cruzam, assim como na *Trilogia das Cores*. Existem signos que aparecem pelos filmes, como a senhora que aparece no filme *A dupla vida de Véronique* e no filme *A Fraternidade é vermelha*. No *Decálogo*, o signo surge com um personagem que aparece em todos os dez filmes como se fosse um guardião ou anjo que sempre aparece na vida dos personagens principais.

Kiésłowski fazia questão de não impor uma verdade com suas cenas. Seus personagens estão sempre, ou quase sempre perante problemas universais sempre abordadas de modo que o espectador enxergue o problema de vários ângulos, demonstrando a não linearidade de seus personagens, não criando nem heróis e nem vilões. Ele não produzia dualismos fáceis como justo ou injusto, bem ou mal. Suas imagens dizem pouco para que o espectador termine por si só a sequência das cenas gerando ambiguidades e mistérios, pois ele “recusa-se a fechar suas histórias dentro de um esquema lógico, ideológico ou moral” (FRANÇA, 1996, p. 13).

Para entendermos o processo de criação do diretor precisamos entender o ambiente que propiciou a criação destas duas personagens e nada melhor do que entendermos a história da Polônia, lugar que Kiésłowski foi criado. A Polônia é um país que historicamente lutou por sua liberdade e independência política, pois, separada por dois mundos culturais, étnicos e religiosos, o germano e o eslavo, foi sempre alvo de disputas políticas e invasões. Na segunda guerra mundial, o nazismo e o

stalinismo cercaram as duas fronteiras da Polônia, primeiramente como sócias com o Pacto Germano-Soviético de 1939 e depois como local de extermínio dos judeus, ciganos e outras minorias nos campos de concentração (Auschwitz-Birkenau, Treblinka e Sobibor).

Na primavera de 1943, os judeus desesperados iniciam uma insurreição intitulada *insurreição do gueto*¹ contra a ocupação nazista, que foi logo esmagada pelos soldados. No ano seguinte, ocorreu a Revolta da Polônia, também brutalmente aniquilada. Só em 1945, as divisões do Exército Vermelho afastaram definitivamente os nazistas e instauraram um governo comunista. A ditadura comunista perdurou até o final dos anos 80, com a vitória do partido *Solidariedade* em 1989.

A filmografia do diretor polonês perpassa todo o caminho da ditadura de seu país como no documentário *O Escritório* (*Urzad*) de 1966, em que Kiéslowski retrata a ditadura e a burocracia na qual a população da Polônia está inserida durante o comunismo. Relata a separação entre a população e a administração, em que o povo tem rosto, mas não tem voz e a administração tem voz, mas não tem rosto. Nos próximos documentários dos anos 70 o diretor descreve a situação, os aspectos mecânicos e desumanos como *A fábrica*, *A estação* e *O hospital* da sociedade polonesa. A década de 70 é marcada por greves operárias onde surgem diversos comitês de apoio aos operários em greve como o “KOR”.

Nos filmes e nas palavras de Kiéslowski, notamos a revolta pelo sistema, ele dizia, “O que me interessava na Polônia era o mundo não representado. Eu queria descrevê-lo. Ninguém sabe o que é viver num mundo sem representação” (Kiéslowski on Kiéslowski, p. 27).

O filme *A cicatriz* (*Blizna*) de 1976 é censurado pelo governo. Um filme de apreensão moral, crítico não só do governo, mas revelador de uma grande angústia de não se poder viver dignamente na sociedade polonesa dos anos 70. Neste filme, o personagem principal aparece sempre cercado de pessoas, mas sempre que está em espaços coletivos ele está só. Como

¹ Expressão retirada do livro *Em face do extremo* de Tzvetan Todorov.

no documentário *O escritório*, Kiésłowski quer descrever a barreira (cicatriz) que separa as autoridades e o povo.

Em 1980, surge através do sindicato o *Solidariedade* (*Solidarność*), partido que encabeçou a luta pelo fim do comunismo Polonês. Nos próximos filmes, esperança e desilusão se cruzam como notamos em *A calma*, *Amator* e *Sorte Cega*. Em *Sorte Cega*, o diretor cria três destino para o personagem Witek, filiar-se ao partido comunista, filiar-se ao *Solidariedade* e, por fim, tornar-se médico e distanciar-se da política. Não é um filme militante, mas é possível ver o cenário do país.

Em 1981, o general Jaruzelski toma o poder, criando estado de guerra na Polônia, com tanques na rua e toques de recolher. Prende os dirigentes e militantes do *Solidariedade*. Sangue lava as minas, fábricas e estaleiros, população só se reúne na clandestinidade. Fica explícito a esperança que surge com o *Solidariedade* e a desilusão com a presença do general Jaruzelski até mesmo nos filmes da época como o premiado *O homem de ferro* de Andry Wadja de 1981.

No filme *Sem fim* (*Bez końca*) de 1985, Kiésłowski começa sua parceria com o ex-advogado Krzysztof Piesewicz. Neste filme, o diretor nos apresenta uma Polônia em luto. O personagem surge como um fantasma que vem assombrar a Polônia pós-lei marcial. Kiésłowski trabalha com o confronto com a realidade polonesa e uma outra realidade paralela, invisível e mística.

Em 1989, a situação da Polônia começa a mudar com a vitória do partido *Solidariedade*. Em 1988, Kiesłowski filma para a televisão polonesa o Decálogo baseado nos 10 mandamentos cristãos.

Nesta fase, Kiésłowski intensifica seu interesse por dimensões fantásticas e nos laços sobrenaturais. Em 1990, com o filme *A dupla vida de Véronique*, o diretor tenta captar ou sentir os fios invisíveis, “Há uma ligação entre as pessoas, há fios invisíveis”. (Kiésłowski on Kiésłowski, p.30). Notamos que Kiésłowski se afasta de toda dimensão concreta, as manifestações servem como pano de fundo como no caso de *A dupla vida de Véronique*. Aqui ele prefere aprofundar-se nos mistérios e nos bastidores da alma.

Com a Trilogia das cores (Bleu, Blanc e Rouge) de 1993 e 1994, Kieślowski mergulha nas questões universais de liberdade, igualdade e fraternidade, e questiona como ideais tão universais podem servir para todo um povo diversificado e múltiplo como no caso da União Européia. “As três noções são contraditórias com a natureza humana...se as tocamos, não sabemos muito bem o que fazer e como viver com elas” (Positif, nº391, p.20). Nestes filmes, é possível identificar a persistência em demonstrar a ligação entre as pessoas através de personagens que se cruzam, comunicam e vivem dificilmente em coletividade, em uma sociedade que parece um labirinto, nas palavras dele “Quis tratar o assunto num plano bem íntimo. O que a liberdade representa para mim, para você... Vivemos clamando por ela, mas raramente estamos dispostos a exercê-la” (Tribuna da Imprensa, 1993).

A Dupla Vida de Véronique: Análise do filme

Ao som da trilha sonora de Zbigniew Preisner, assistimos a primeira cena de Weronika, ainda criança, olhando para o céu e ouvindo esta frase no colo de algum parente em 1968: “*Essa é a estrela que estamos esperando para que comece o natal. Está vendo? É lá. Atrás da névoa. Olhe. Não há névoa. Há milhões de pequenas estrelas. Mostre-me*”. Em seguida, a cena da pequena Véronique: “*Aqui está a primeira folha. É primavera e todas as árvores estão com folhas. Veja. Aqui, na parte mais delgada, há pequenas veias muito finas*”. Este é o cenário que Krzysztof Kieślowski utiliza para nos apresentar as duas personagens do filme: Véronique e Weronika, interpretadas por Irène Jacob, que são duas mulheres idênticas fisicamente e com os mesmos dons musicais, mas que não tem nenhum parentesco.

Krzysztof foi um diretor extremamente sensível com a causa humana, sua obra está sempre ligada ora mais, ora menos com a história do seu país, a Polônia. Acreditava na ligação entre as pessoas e seus personagens comunicam entre si através de seus filmes, dizia ele: “Há uma

ligação entre as pessoas, há fios invisíveis”. A dupla vida de Véronique não foge da temática, Kiéslowski consegue através de imagens com reflexos, espelhos, vidros e uma pequena bola de vidro reforçar a temática do duplo que sustentará todo o filme.

Weronika vive em Varsóvia com seu pai. Na primeira cena, em que aparece já adulta, ela participa de um coral. A chuva começa, todos correm e somente ela permanece cantando enquanto sente a água caindo em seu rosto. Depois, enquanto Weronika corre na chuva vemos um carro que traz uma estátua imponente de algum dos ditadores poloneses. No caminho, ela encontra com Antek, seu caso amoroso.

Na cena em que conversa com seu pai na sua casa, Weronika relata que sente que não está sozinha no mundo. Ele confirma que ela não está sozinha, beija sua face e ela questiona: “O que eu quero, afinal?”. Ela decide visitar sua tia doente que mora em Cracóvia. Chegando lá, sua tia relata que todas as mulheres da família morrem saudáveis e jovens, por isso irá providenciar seu testamento.

Em Cracóvia, Weronika participa de testes para canto e é aprovada. Certa tarde, enquanto corria apressada por uma praça, presencia uma manifestação política, deixa ir pelos ares suas partituras e quando para e começa a recolher as páginas vê um ônibus de turistas e começa a observar as pessoas. Neste momento, ela observa uma mulher com a sua fisionomia que tira fotos da manifestação. É Véronique, que esta tão interessada e com sua atenção voltada para o movimento na praça que nem percebe a presença de Weronika. O ônibus sai em seguida e Weronika permanece no local observando o ônibus distanciar. Weronika vai para o ensaio e quando volta para casa sente fortes no peito. Ela precisa sentar e esperar a dor passar. No dia seguinte, recebe a visita de Antek.

No dia de sua apresentação, enquanto preparava-se, vê da sua janela uma senhora na rua andando lentamente e curvada. Weronika tenta conversar com a senhora que não lhe atende. A próxima cena é a apresentação. Weronika começa a cantar “Enfer” até que sente uma forte dor no peito e cai. A câmera afasta-se como se subisse aos céus. A próxima cena é o enterro de Weronika, em que aparecem seu pai, sua tia e

Antek. A cena foi construída de modo que ao começarem a jogar terra sobre o caixão de Weronika ela observasse tudo de até que sobre somente a escuridão.

O filme volta-se para Véronique que está na cama com um antigo conhecido. Instintivamente, ela fica séria e começa a chorar como se sentisse uma tristeza por algo que acabara de perder. Ela pede para que o amigo vá embora e chora. Depois deste acontecimento, Véronique vai ao médico e desiste das aulas de canto, o que causou espanto em seu professor ancião. Ela decide seguir como professora de música em uma escola para crianças.

Ao sair de carro, Véronique ouve *Enfer*, a mesma música que Weronika ensaiava e que cantou no momento de sua morte. Na escola, ela assiste a uma apresentação de fantoches. Vê o rosto do manipulador dos bonecos refletido no espelho e na posição em que se encontra pode ver as duas cenas: a primeira, do fantoche sendo manipulado e a segunda, o manipulador articulando os bonecos. A cena mostra uma relação entre criador e criatura. O titereiro percebe que está sendo observado por Véronique.

Ao visitar seu pai, Véronique relata que sente um vazio, como se tivesse perdido alguma coisa. Ela pergunta para o pai se sentiu isto quando sua mãe faleceu. Ele afirma que sim, mas relata que precisou seguir em frente porque tinha uma filha pequena para cuidar.

Véronique passa a comunicar-se com um admirador que encaminha objetos pelo correio, como fios e uma fita cassete com som de um ambiente. Ela sente o cheiro dos fios e apaixona-se por um desconhecido. Segue as pistas até descobrir que seu admirador é o mesmo manipulador dos fantoches da escola e um escritor, Fabbri.

Véronique vai até Paris seguindo as pistas de seu admirador até chegar em um restaurante e encontrar-se com Fabbri. Ao encontrar-se com Véronique, o titereiro afirma que é possível que uma mulher responda ao apelo de um desconhecido. Véronique não entende e ao explicar-se, Fabbri relata que foi um teste para o seu novo romance. Véronique se aborrece e sai do restaurante e fugindo de Fabbri vai para um hotel.

O titereiro segue Véronique até o hotel e eles sobem para o quarto onde dormem. Fabbri pergunta quem ela é e Véronique joga seus pertences na cama e ele começa a olhar os objetos até encontrar negativos da viagem que Véronique fez até Varsóvia. Ele elogia uma das fotos e mostra a ela. Véronique fica surpresa, pois não é ela que está na foto. Ela se emociona como se entendesse tudo que aconteceu, como se soubesse que realmente nunca esteve sozinha.

Já na casa de Fabbri, Véronique acorda e ele mostra seus novos fantoches: Véronique e Weronika, que agora pertencem a sua nova história, *A dupla vida de Véronique*.

Assim o filme termina, sem explicações e deixando lacunas. O que são Véronique e Weronika? Dois personagens fantásticos vivendo em um mundo com figuras do real? Identidades incompletas? Weronika aparece como o ser livre para escolher, não tem parâmetros, vive intensamente. Já Véronique intuitivamente sabe o que fazer e o que não fazer para evitar a morte, como quando ela abandona as aulas de canto e faz uma consulta ao cardiologista.

A psicanálise e o duplo

A questão da dualidade do sujeito associada a processos de mimese literária é uma recorrência na literatura universal, constituindo a temática do duplo, cujas origens remetem a um passado remoto de crenças e histórias populares. A recorrência do tema na literatura contribuiu para que ele fosse utilizado pelo cinema desde suas primeiras produções no início do século XX, como pode ser observado através dos estudos de Otto Rank (1914), em seu livro *O duplo*, cujo ponto de partida foi a produção cinematográfica *O estudante de praga* (1926).

O tema do ‘duplo’ foi abordado de forma muito completa por Otto Rank (1914). Ele penetrou nas ligações que o ‘duplo’ tem com reflexos em espelhos, com sombras, com os espíritos guardiões, com a

crença na alma e com o medo da morte; mas lança também um raio de luz sobre a surpreendente evolução da idéia. Originalmente, o ‘duplo’ era uma segurança contra a destruição do ego, uma ‘enérgica negação do poder da morte’, como afirma Rank; e, provavelmente, a alma ‘imortal’ foi o primeiro ‘duplo’ do corpo. Essa invenção do duplicar como defesa contra a extinção tem sua contraparte na linguagem dos sonhos, que gosta de representar a castração pela duplicação ou multiplicação de um símbolo genital. O mesmo desejo levou os antigos egípcios a desenvolverem a arte de fazer imagens do morto em materiais duradouros. Tais idéias, no entanto, brotaram do solo do amor-próprio ilimitado, do narcisismo primário que domina a mente da criança e do homem primitivo. Entretanto, quando essa etapa está superada, o ‘duplo’ inverte seu aspecto. Depois de haver sido uma garantia da imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte. A idéia do ‘duplo’ não desaparece necessariamente ao passar (FREUD, 1996, p. 12).

No texto *O Estranho* (1919), Freud afirma que não é somente esta necessidade de defesa contra a extinção do ser que justifica o surgimento do duplo. Ele aparece também como uma possibilidade de se cumprir uma meta: “Há também todos os futuros, não cumpridos, mas possíveis, a que gostamos ainda de nos apegar, por fantasia; há todos os esforços do ego que circunstâncias externas adversas aniquilaram e todos os nossos atos de vontade suprimidos (...)” (FREUD, 1996, p. 13).

Nesta segunda teoria da criação do duplo, há uma identificação com o duplo criado por Kiésłowski. Weronika aparece vivendo livremente, satisfazendo suas volições. Véronique aparece corrigindo aquilo que Weronika deveria ter feito como procurar um cardiologista, parar de cantar e seguir mais seus instintos amorosos. Véronique cumpre uma meta e principalmente: sobrevive.

Quando Freud fala dos futuros não cumpridos, mas possíveis, podemos analisar o mito de Sextus que encontramos na Teodicéia e

consequentemente relacionar com a possibilidade criada por Kiéslowski de uma segunda Weronika, no filme vivido por Véronique.

A obra ficcional criada por Krzysztof Kiéslowski sugeriu indagações sobre a possibilidade de um mundo que permite a criação de dois seres idênticos fisicamente e que têm a possibilidade de coexistir em um mesmo mundo. Utilizando a matriz leibiniziana de mundos possíveis, quais são as leis de ordens utilizadas pelo diretor que permitiram fatos “sobrenaturais”, em um mundo que aparentemente assemelha-se ao mundo natural?

O início do filme nos sugere que o filme tratará de duas personagens, uma que olha para o céu e está ligada com as coisas do universo e outra que aprecia as coisas da terra, as folhas e o orvalho. No decorrer do filme, notamos que Véronique e Weronika são idênticas fisicamente, mas não notamos a diferença entre o gosto de cada uma. Sabemos do gosto pelo canto, relações amorosas conflitantes, mas nada que nos aponte uma diferença marcante.

Kiéslowski utiliza de referenciais históricos, como na cena em que Véronique atravessa uma rua e vemos a imagem de algum ditador polonês dentro de um caminhão e as manifestações em Cracóvia provavelmente contra o regime comunista. Analisando estas características, admitimos que o diretor criou um mundo diádico, ou seja, um mundo com diferentes tipos de conformidades a leis de ordens diferentes, onde seus componentes obedecem e expressam estas diferentes leis de ordem. O filme segue uma lei de ordem com referenciais no mundo real, mas trabalha com uma temática que não está conforme com o mundo natural. Existe o mundo com referenciais históricos, físicos e lógicos que se identificam com o nosso, no entanto, o sobrenatural acontece na presença do duplo.

O diretor criou um mundo ficcional diádico onde a temática do duplo e do fantástico pudessem surgir. Estes mundos diádicos possuem uma ordem natural e outra extraordinária, como vimos anteriormente. Esta dualidade permite a existência de fenômenos naturais e sobrenaturais, pois, todos estão dentro de uma lei de mundo anterior, em que tudo estava previsto.

Kiésłowski criou na sua obra duas personagens, Weronika, que morre e Véronique, que de certo modo foge daquilo que causaria sua morte. É como se Weronika fosse um molde a não ser seguido por Véronique. Pensando na liberdade, Weronika foi mais livre que Véronique porque viveu instintivamente. Para Véronique talvez houvesse uma predestinação.

Conclusão

Na análise do filme *A Dupla Vida de Véronique*, a possibilidade de interpretações se amplifica pela riqueza do tema tratado no filme: liberdade, duplicidade e coexistência. A análise feita com a matriz leibniziana nos aponta um caminho para entendermos o caminho percorrido pelo diretor e quais as suas inspirações para criação deste filme. O mito *Doppelgänger* é bastante recorrente na Europa e a possibilidade de ter inspirado Kiésłowski é enorme principalmente pelo fato da personagem Weronika morrer logo após encontrar com seu “duplo”. Segundo o mito quando encontramos com nosso duplo morreremos.

Analisando conceitualmente diríamos que Kiésłowski criou um mundo diádico, em que o fenômeno do duplo aparece como o fato estranho. Na nossa análise, coube o estudo dos desdobramentos conceituais dos mundos possíveis de Doležel e David Lewis. Identificamos posteriormente o mundo estranho com referenciais de Freud.

Os fios são realidades em rede dentro de uma totalidade que nos mostram que todos os atos têm consequência, pois não estamos sozinhos. A questão histórica da Polônia deixou consequências nos seus habitantes e o diretor utilizou de uma mitologia para reproduzir a ambiguidade do seu país. Em nenhum de seus personagens e filmes Kiésłowski não criou personagens que “tomem consciência” de uma situação e que se movimentem para a solução de seus problemas, assim como no filme *A dupla vida de Véronique* não há a intenção do diretor em solucionar para o espectador o problema causado com o aparecimento de uma segunda

Weronika. Kiésłowski cria uma incerteza intelectual e não resolve. Ele não nos aponta a causa do fenômeno de seu filme, ou seja, no final do filme não somos saciados pela resposta que buscamos. Não sabemos o que gerou as duas personagens. O filme somente confirma uma vertente muito forte que faz parte de toda filmografia do diretor que é o contraponto entre o mundo material e o mundo espiritual, assim como a ligação entre as pessoas. O que nos resta é pressupor que Kiésłowski criou as personagens com intuito de reafirmar sua teoria de ligação entre as pessoas, dos fios invisíveis que se relaciona bastante com aquilo que Leibniz escreveu no § 9 da 1ª parte da Teodiceia: “Tudo está ligado em cada um dos mundos possíveis: o universo, qualquer que possa ser, é todo inteiriço [tout d’une pièce], como um oceano”.

Referências

- A DUPLA VIDA DE VÉRONIQUE. Direção: Krzysztof Kieslowski. Produção Executiva: Bernard P. Guiremand. Roteiro: Krzysztof Kiésłowski, Krzysztof Piesiewicz. Intérpretes: Irene Jacob, Philippe Volter, Aleksander Bardini, Louis Ducreux, Sandrine Dumas. França. *Versátil Home Vídeo e Mk2*.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *A análise do filme*. Trad. Marcelo Félix. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.
- AUMONT, Jacques. *As teorias dos cineastas*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Editora Papirus, 2004.
- CARRIÈRE, Jean-Calude. *A Linguagem Secreta do Cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CESERANI, Remo. *O Fantástico*. Trad. Nilton Cezar Tridapalli. Paraná: Eduel, 2006.
- DANOWSKI, Déborah. Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz. *Revista Índice*, v. 3, n. 1, p. 41-64, 2011.
- DOLEZEL, Lubomir. *A Poética Ocidental: Tradição e Inovação*. Trad. Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- DOLEZEL, Lubomir. *Estúdios de poética y teoria de la ficción*. Trad. Joaquín Martínez Lorente. Murcia: Servicio de Publicaciones, 1999.

- DOLEZEL, Lubomir. *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999.
- DOLEZEL, Lubomir. *Heterocosmica: Ficción y mundos posibles*. Trad. Félix Rodríguez. Madrid: Arcos Livros, 1999.
- FRANÇA, Andréa. *Cinema em azul branco e vermelho: a trilogia de Kiéslowski*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- FREUD, Sigmund. *O Estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARDIES, René. *Compreender o cinema e as imagens*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2011.
- INSDORF, Annette. *Double lives, second chances: The cinema of Krzysztof Kiéslowski*. New York: Hyperion, 1999.
- LEWIS, David. *De la pluralité dès mondes*. Oxford: Éditions de l'éclat, 2004.
- RANK, Otto. *O duplo*. Rio de Janeiro: Cooperativa, 1939.
- ROCHA, Renato M. *O Realismo modal de David Lewis: uma opção pragmática*. Disponível em: <https://criticanarede.com/teses/realismomodal.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2011.
- ROSSET, Clement. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Porto Alegre: LP&M, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. São Paulo: Papyrus, 1994.

Data de registro: 06/07/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Ensaio cosmológico: Aristóteles e os modernos

*Gabriel Reis Pires Ribeiro**

Resumo: O presente artigo apresenta a proposta de cosmologia racional de Aristóteles, o qual tem como principais aspectos sua teoria acerca dos movimentos e a tese da finitude do universo, fazendo, por conseguinte, um paralelo com as concepções cosmológicas de Johannes Kepler e Descartes.

Palavras-chave: Aristóteles; Cosmologia Racional; Finitude do Universo; Johannes Kepler; Descartes.

Cosmological assay: Aristotle and the moderns

Abstract: This article presents the proposal of Aristotle's rational cosmology, which has as main features his theory about the movements and the thesis of the finitude of the universe, making, therefore, a parallel with the cosmological conceptions of Johannes Kepler and Descartes.

Keywords: Aristotle; Rational Cosmology; Finitude of the Universe; Johannes Kepler; Descartes.

Introdução

O presente artigo apresenta o projeto de cosmologia racional de Aristóteles (elementos, tipos de movimento, teoria do lugar) fazendo, ainda, uma correlação da exposição argumentativa aristotélica com a teoria de dois autores modernos, a saber, Johannes Kepler e Descartes. Desse modo, pode-se afirmar que a proposta deste artigo é promover um paralelo

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: email@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1600901882483206>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0218-2722>.

entre a concepção Antiga, de Aristóteles, com as concepções Modernas de Kepler e Descartes, apontando os argumentos utilizados pelos referidos autores.

Da cosmologia racional de Aristóteles

Aristóteles, em sua obra *Do Céu*, propõe-se a expor um projeto de cosmologia racional e discorre, inicialmente, acerca dos corpos e grandezas, e de suas mudanças e movimentos, dizendo que eles se inserem na ciência da natureza, o que nos faz concluir, portanto, que só tem movimento aquilo que tem corpo e grandeza. O Estagirita mostra, ainda, as coisas que são formadas pela natureza, e, quanto a isso, assevera que há as que são corpos e grandezas, as que possuem corpo e grandeza e as que são princípios das coisas detentoras de corpo e grandeza.

A partir disso, o filósofo apresenta o conceito de contínuo, como “aquilo que é divisível em partes sempre passíveis de nova divisão” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43), ao passo que o corpo é “o divisível de todos os modos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43). No que se refere à grandeza, Aristóteles diz que a divisível em uma direção é a linha; a divisível em duas direções é a superfície, e, por fim, a divisível em três direções é o corpo. Assim, pode-se concluir que para o filósofo grego só existem esses três tipos de grandeza, quais sejam, a linha, a superfície e o corpo, de modo que o corpo é a maior e mais completa grandeza, não tendo nenhuma acima dele, isto é, com uma dimensão superior. Neste sentido, a seguinte passagem é oportuna: “não há nenhuma grandeza que não esteja aí presente porque as dimensões não passam de três, de maneira que em três direções corresponde a em todas as direções” (ARISTÓTELES, 2014, p. 43). Disso, pode-se inferir, ainda, que o todo e o corpo significam a mesma coisa, não possuindo, portanto, diferença ontológica, e não havendo, ainda, diferença de grandeza, posto que o corpo se refere a todas as direções possíveis, isto é, às três direções expostas pelo

filósofo. A partir dessa exposição Aristóteles se propõe a discorrer acerca das partes do todo.

Conforme exposto, o que é corpo e grandeza é passível de movimento, isto é, possui movimento próprio, e, sendo assim, o filósofo se propõe a analisar quais são esses tipos de movimentos. Pois bem, segundo Aristóteles “todo movimento no espaço, que chamamos de locomoção, é ou retilíneo, ou circular, ou uma associação de ambos” (ARISTÓTELES, 2014, p. 45). O movimento circular é aquele no qual o movimento se dá em torno do centro, já o movimento retilíneo pode ser tanto ascendente quanto descendente, tendo como ponto de referência o próprio centro, de modo que o ascendente é aquele movimento a partir do centro e o descendente é aquele movimento em direção ao centro.

No que se refere ao movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente, isto é, a partir do centro ou em direção ao centro, em que o primeiro é centrífugo e o segundo centrípeto, Aristóteles os associa aos 4 elementos, quais sejam, ao fogo, ao ar, à água e à terra, em que, na ordem em que foram apresentados, tem-se a classificação decrescente em leveza, na qual os mais leves, isto é, o fogo e o ar, se movimentam de maneira ascendente, enquanto a água e a terra, por terem menos leveza, se movimentam de modo descendente. Assim, o movimento dos corpos depende da natureza de que estes são compostos, se os elementos de sua composição são mais leves ou mais pesados, influenciando, portanto, na direção de seu movimento, no caso do retilíneo. No que tange a esse tipo de movimento Aristóteles aponta, ainda, para a existência dos contrários, isto é, o movimento ascendente é o contrário do descendente, e, assim, um corpo que se movimenta de modo ascendente é composto por algo contrário ao que se movimenta de maneira descendente.

Tal debate é importante para a busca do elemento responsável pelo movimento circular, isso porque, conforme foi exposto, os 4 elementos dizem respeito exclusivamente ao movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente, de modo que eles não são responsáveis pelo movimento circular dos corpos. Assim, para demonstrar o elemento que fundamenta o movimento circular Aristóteles constrói um raciocínio sob um forte logos,

fato este que confere robustez a seu argumento. Neste sentido, o Estagirita expõe que o fundamento do movimento circular não pode ser nenhum dos quatro elementos já citados:

[...] na suposição de que esse corpo em movimento num círculo contrário à sua própria natureza seja algo distinto [dos elementos], será imperioso haver algum outro movimento que lhe seja natural. Instaura-se aqui, entretanto, a impossibilidade, uma vez que se o movimento fosse ascendente, o corpo seria fogo ou ar, ao passo que, se fosse descendente, seria água ou terra (ARISTÓTELES, 2014, p. 46).

Posto isso, o filósofo desenvolve argumentos que nos levam a concluir que o movimento circular é causado por um elemento diferente dos quatro elementos que são causadores do movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente. Um argumento utilizado é o de que o movimento circular é necessariamente primário, e assim, é anterior àquilo que é incompleto, no caso sob exame, o círculo é completo ao passo que uma linha reta jamais poderá ser, pois, ainda que fosse infinita, nunca se completaria. E, enquanto movimento anterior em relação ao retilíneo tem de ser o de um corpo também anterior aos corpos e grandezas que se movimentam retilineamente, e estes últimos são movimentos de algum corpo simples, Aristóteles conclui dizendo que o movimento circular é também um movimento de um corpo simples. Contudo, conforme já foi exposto, o movimento circular não é natural a nenhum dos elementos do movimento retilíneo, de modo que ele tem de ser natural a um outro elemento. Nesse interim, Aristóteles conclui que:

[...] o raciocínio com base em todas nossas considerações nos conduz à convicção de que existe algum outro corpo diferente e dissociado de todos os que nos circundam, e que o caráter mais precioso de sua natureza é proporcional à sua distância desta região (ARISTÓTELES, 2014, p. 48).

Assim, o corpo cujo movimento natural é o circular não pode ser dotado de peso ou leveza, pois ele não reproduz o movimento ascendente

ou descendente, seja naturalmente ou não, visto ainda que o movimento circular não possui contrário. Nesse sentido, Aristóteles faz uso de uma sábia ponderação e assevera que é razoável supor que o elemento do movimento circular possui como características não ser gerado e ser indestrutível, além de não ser passível de crescimento ou alteração, visto que tais características nos remetem a algum contrário do objeto gerado. Nesse sentido, afirma o filósofo: “em razão de tudo isso, pode-se concluir, a confiarmos em nossas hipóteses, que *o corpo primário* é eterno; não está submetido nem ao crescimento nem a decrescimento, sendo, sim, sem idade, inalterável e *impassível*” (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

Com base nessa argumentação, Aristóteles tenta expor a incorruptibilidade de um quinto elemento, o qual, conforme já foi exposto, é a causa do movimento circular. O Estagirita faz, ainda, uso de algo muito importante, qual seja, os sentidos. Partindo de uma suposta existência dos deuses, os quais se encontram no mais alto posto, sendo, portanto, imortais e associados a coisas imortais, Aristóteles recorre às observações dos antepassados para corroborar que não houve mudança alguma quer no céu extremo ou em qualquer uma de suas partes:

[...] também os sentidos o evidenciam, ao menos a ponto de obter a aprovação da crença humana; a considerarmos todo o passado, a nos fiarmos na memória dos que deixaram registros transmitidos de geração em geração, não há como detectar nenhuma mudança, quer no todo do céu extremo, quer em qualquer uma de suas próprias partes (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

Assim, o elemento ou corpo primário causador do movimento circular tem que ser incorruptível e diferente dos elementos que causam o movimento retilíneo, seja ele ascendente ou descendente. O filósofo demonstra que a tradição transmitiu o nome de tal corpo primário à época atual, possuindo, ainda, a mesma concepção em Aristóteles, sendo tal corpo primário denominado de éter. Neste interim, é importante ressaltar a seguinte passagem do texto aristotélico: “concebendo que o corpo primário era algo distinto e além da terra e do fogo, do ar e da água, conferiram o

nome éter à região mais elevada, tirando esse nome de sempre flui eternamente” (ARISTÓTELES, 2014, p. 52). Cabe ressaltar, por fim, que o movimento circular não acontece dentro do âmbito terrestre, mas, ao contrário, só ocorre no âmbito supra terrestre.

No que tange à concepção de universo em Aristóteles, é interessante notar a congruência dela com a noção de perfeição grega, qual seja, a ideia de acabado, isto é, não há algo perfeito sem que esteja terminado, que tenha fim, não sendo, portanto, algo infinito. Tal concepção pode ser explicada tendo como ponto de partida o “movimento natural” da Terra e de suas partes, o qual, segundo o filósofo, “é na direção do centro do universo” (ARISTÓTELES, 2014, p. 142). Isso ocorre porque tudo aquilo que é pesado se dirige ao centro da Terra ou do universo, tendo em vista ainda que os corpos leves se dirigem na direção oposta a tal centro. O fato apontado por Aristóteles de que o centro da Terra se coaduna com o centro do universo é o de que os corpos que se dirigem ao centro não passam formando um ângulo paralelo com o da Terra, mas, ao contrário, eles compõem o mesmo ângulo com o da Terra, de modo que a conclusão do Estagirita é o de que o centro da Terra e o centro do universo são o mesmo lugar. Neste sentido é interessante apreciar a seguinte passagem no tocante aos corpos que se dirigem ao centro: “a conclusão é que se dirigem a um centro comum, que é, inclusive, o da Terra. Daí ficar claro que a posição da Terra é necessariamente no centro e imóvel” (ARISTÓTELES, 2014, p. 142).

Assim, conforme exposto, percebe-se que tudo o que é pesado se desloca em direção ao centro, no mesmo ângulo da Terra, de modo que o centro da Terra e o centro do universo se encontram no mesmo ponto, o que nos permite afirmar, ainda, que o centro é o lugar do pesado. Partindo disso, Aristóteles conduz sua argumentação no sentido de que é próprio da natureza da Terra se mover centripetamente, isto é, em direção ao centro, de modo que o movimento contrário, ou seja, o movimento centrífugo, é impossível naturalmente para a Terra e qualquer parte sua, a não ser que tenha sido imposto. Com isso, tendo em vista que a Terra carece de força própria que produza esse movimento centrífugo, o filósofo conclui que ela

se conservará necessariamente no centro, posição esta que é corroborada pelos matemáticos que estudam astronomia, visto que os fenômenos astronômicos se coadunam com a ideia de que a Terra se encontra no centro, neste sentido:

[...] se é incapaz de se mover, carecendo de uma força superior à própria, se conservará necessariamente no centro. [Essa opinião] é inclusive corroborada pelos *matemáticos que discursam sobre astronomia, pois os fenômenos* – as alterações das configurações responsáveis pela determinação da ordem dos astros – ajustam-se à hipótese de que a Terra permanece no centro (ARISTÓTELES, 2014, p. 143).

Aristóteles ainda aponta outro fato interessante no tocante à Terra, qual seja, o que diz respeito à sua esfericidade. Tal fato se dá devido ao movimento natural da Terra e de suas partes, qual seja, o centrípeto, em que tudo o que é pesado se dirige ao centro. Devido a este ocorrido o filósofo descreve que quando atingem o centro, as partes mais pesadas pressionam as partes menos pesadas em direção ao centro, de modo que não é criada nenhuma crista, mas ao contrário, vai se criando uma esfera, através da compressão do mais pesado sobre o menos pesado. A respeito da esfericidade da Terra, o Estagirita afirma o seguinte:

[...] a essa argumentação, que aponta necessariamente para a esfericidade da Terra, soma-se o fato de que todos os [corpos] pesados executam seu movimento descendente segundo ângulos semelhantes e não paralelos. Isso indica como ocorre naturalmente a queda, ou seja, na direção daquilo que é, por natureza, esférico (ARISTÓTELES, 2014, p. 146).

Do que foi exposto pode-se falar também de um ponto relatado acima, qual seja, noção de universo acabado, isto é, com um fim, noção esta que é congruente com a ideia de perfeição para os gregos. Pois bem, um ponto a ser considerado é o seguinte: se a Terra, e, também o universo possuem um centro, visto que ambos se encontram no centro, como poderíamos falar então em algo infinito? Ora, em algo infinito não há

como apontar ou delimitar um centro específico, pois a ideia de infinito não é compatível com a de demonstração de um centro dentro do infinito. O centro de algo pressupõe o fim deste algo, isto é, os limites daquilo que possui um centro. Um exemplo disso é uma bola, por exemplo, na qual o centro se encontra equidistante de qualquer ponto da extremidade da bola, em que a extremidade pressupõe a demarcação última dessa bola.

Outro argumento utilizado por Aristóteles para negar a infinitude do universo é o do movimento, no qual o filósofo expõe que só corpos finitos são passíveis de movimento, visto que todas as propriedades do movimento também serão finitas, seja a distância ou o tempo, tendo como exemplo o tempo dispendido para percorrer uma linha/distância finita. O caso contrário, isto é, um corpo infinito, dependeria de um tempo também infinito, de modo que percorrer tal tempo e tal corpo seria algo impossível, não havendo, portanto, movimento algum. E, ao analisar o céu Aristóteles percebe que ele realiza seu movimento, isto é, sua órbita em um tempo finito, de modo que ele e suas grandezas são, também, finitos. O mesmo vale para as coisas da Terra, em que elas se movimentam também em um tempo finito, de modo que seus corpos e suas grandezas são, por conseguinte, também finitas. Senão, vejamos o argumento de Aristóteles:

[...] se então o tempo dispendido pela linha móvel finita na desobstrução da infinita é necessariamente infinito, também o é o tempo em que a linha infinita passa pela finita. Consequentemente, o movimento da linha infinita é totalmente impossível: caso se movesse o mínimo possível, teria que despende um tempo infinito. Com efeito, o céu certamente gira e realiza toda sua órbita circular num tempo finito (ARISTÓTELES, 2014, p. 57).

Assim sendo, com base na argumentação supra mencionada, Aristóteles nega a infinitude do universo, seja pela afirmação de que o universo possui um centro, no qual também se encontra o centro da Terra, e que onde há um centro não há infinito, visto que no infinito não há como demarcar um centro, seja pela afirmação do movimento, na qual segundo o filósofo corpos e grandezas infinitos dependeriam de propriedades infinitas

para haver movimento, de modo que este seria impossível de se verificar, pois não há como percorrer o infinito. É desse modo pelo qual Aristóteles estrutura de modo argumentativo, isto é, baseado em um forte *logos*, seu projeto de cosmologia, o qual por ser fruto de uma argumentação exímia pode ser denominado de uma cosmologia racional.

Da concepção cosmológica moderna: de Kepler a Descartes

No que se refere à concepção dos modernos acerca do universo teceremos alguns apontamentos, agora, sobre a concepção de universo de Johannes Kepler, um astrônomo e matemático alemão, cuja contribuição científica é notoriamente conhecida em três leis astrofísicas que levam o seu nome, As Leis de Kepler. A concepção de universo de Kepler é congruente com aquela apresentada por Aristóteles há quase dois milênios antes dele, qual seja, a ideia de que o universo não é infinito. O ponto forte da argumentação de Kepler é o de que a astronomia é uma ciência dependente dos fenômenos, isto é, ela é uma ciência empírica, de modo que qualquer coisa que não seja verificável a partir de fenômenos não pode ser objeto da astronomia, mas ao contrário, pertence ao campo da metafísica, carecendo, portanto, de base empírica.

Com essa opinião, qual seja, a de que o universo não é infinito, Kepler adota posição contrária à de Giordano Bruno e à de William Gilbert. Bruno, conforme a crítica de Kepler, fez um mundo tão infinito quanto são as estrelas fixas que nele existe, ao passo que Gilbert postula um mundo infinito baseado em sua forte crença de Deus, o qual por possuir um poder infinito não poderia ter algo finito atribuído a seu trabalho. Neste sentido:

[...] o sentimento religioso de Gilbert era tão forte que, segundo ele, o poder infinito de Deus não poderia ser compreendido senão atribuindo-Lhe a criação de um mundo infinito. Quanto a Bruno, ele fez o mundo tão infinito que [postula] tantos mundos

quantas são as estrelas fixas (KEPLER *apud* KOYRÉ, 2006, p. 56).

Preocupando-se, ainda, com a relação entre a astronomia e os fenômenos, Kepler nega que exista estrelas com distâncias infinitas em relação à Terra, pois para tal fato ela teria que ter um corpo infinito. Ora, a ideia de um corpo nos remete aos limites do mesmo, de modo que é contraditório pensarmos em um corpo cujas dimensões sejam infinitas. Neste sentido, Koyré afirma que:

[...] em todo caso, não pode haver estrelas – especialmente estrelas visíveis – separadas de nós por uma distância efetivamente infinita. Realmente, seria necessário que fossem infinitamente grandes. Ora, um corpo de dimensões infinitas é totalmente impossível, uma vez que o próprio conceito é contraditório (KOYRÉ, 2006, p. 64).

Koyré aponta ainda a questão sobre se podemos pensar em um espaço infinito sem estrelas. Segundo a indicação de Koyré, o entendimento de Kepler acerca disso é o de que tal indagação não detém sentido algum, visto que onde quer que se coloque uma estrela, estar-se-ia a uma distância finita da Terra. Nesse ponto, Koyré assevera o seguinte:

[...] não há realmente dúvida alguma de que, onde quer que se coloque uma estrela, estar-se-á a uma distância finita do ponto de partida, como também de todas as demais estrelas do universo. Uma distância realmente infinita entre dois corpos é impensável, da mesma forma como o é um número inteiro infinito (KOYRÉ, 2006, p. 66).

Assim sendo, conforme exposto, resta constituída e inegável a posição de Kepler acerca do universo, qual seja, a de que o universo não é infinito, em congruência com os argumentos supra expostos, de modo que pode-se concluir, então, pela finitude do universo.

Outro filósofo moderno cujas ideias são dignas de serem mencionadas é Descartes. O filósofo francês partindo da identificação

entre extensão e matéria consegue não só rejeitar o vazio como também não admite a finitude do universo. No que tange à noção de vazio, tendo em vista a identificação entre extensão e matéria, Descartes aponta que o que importa é que o corpo seja uma substância extensa (*res extensa*) dotada de comprimento, largura e profundidade. Com relação a isso é relevante citar a seguinte passagem:

[...] a natureza de um corpo, tomado em geral, não consiste em que ele seja uma coisa dura, pesada, colorida, ou que toque nossos sentidos de qualquer outra forma, mas sim em que ele seja uma *substância* extensa em comprimento, largura e profundidade (DESCARTES *apud* KOYRÉ, 2006, p. 91).

Assim sendo, tem-se uma forte ideia acerca do espaço, qual seja, a de que não existe espaço vazio, posto que o denominado “vazio” por muitos é dotado de extensão, isto é, de comprimento, largura e profundidade, algo que é completamente contraditório com a ideia de “nada”, a qual é associada ao espaço vazio, pois o nada não tem dimensões, e, portanto, não tem propriedades. Pensar o contrário, ou seja, a existência de um espaço vazio, é pensar baseado em uma *contradictio in adjecto*.

A outra consequência da identificação entre extensão e matéria influi na ideia de tamanho do universo, segundo a qual, para Descartes, pensar em um limite significa transcender esse mesmo limite, de modo que não há como afirmar que o universo seja finito. Contudo, tal fato não leva o filósofo a concluir pela infinitude do universo, e, por isso, fazendo uso de uma cautela salutar, Descartes conclui que o universo é *indefinido*. Neste interim, cabe ressaltar a seguinte passagem no texto de Koyré acerca dessa argumentação de Descartes:

[...] atribuir-lhe fronteiras torna-se não só falso como absurdo, e até contraditório. Não podemos postular um limite sem transcendê-lo nesse mesmo ato. Temos de reconhecer, portanto, que o mundo real é infinito, ou, antes – uma vez que Descartes recusa-se a usar este termo com relação ao mundo -, *indefinido* (KOYRÉ, 2006, p. 93).

Considerações finais

Diante do exposto, pode-se afirmar que Aristóteles expõe em sua explicação cosmológica a noção de movimento no âmbito terrestre a partir dos quatro elementos, bem como postula um quinto elemento para justificar o movimento dos corpos celestes, o qual, conforme demonstrado, é circular. Além disso, o Estagirita advoga a tese de finitude do universo, apontando, ainda, que a Terra se encontra no meio do universo, sendo esses os principais elementos de sua cosmologia racional.

No que se refere ao pensamento dos modernos, notadamente, o de Kepler, tem-se como congruente com a concepção cosmológica aristotélica o fato de o astrônomo alemão também conceber a finitude do universo, de acordo com os argumentos demonstrados. Descartes, por seu turno, tendo como ponto de partida a identificação entre extensão e matéria, apresenta a negação do espaço vazio, conforme foi demonstrado, bem como argumenta no sentido de que o universo não é nem finito, nem infinito, mas, ao contrário, é indefinido, posição que difere tanto de Aristóteles quanto de Kepler.

Conforme restou exposto no texto, buscou-se aqui fazer uma exposição acerca da concepção de universo entre Aristóteles e alguns autores modernos, notadamente, Johannes Kepler e René Descartes, com o intuito de esclarecer a noção dos mesmos acerca de um objeto cuja indagação é intrínseca à razão humana, o universo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Do Céu*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Data de registro: 23/06/2016

Data de aceite: 30/11/2016



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
2. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
3. Google Acadêmico

Página branca



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações em eventos, desde que não tenham sido publicadas na íntegra nos anais dos referidos eventos.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas e traduções.

3. Os textos enviados à Revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

4. O Conselho Editorial da Revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@gmail.com ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.

4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (**obrigatoriamente**), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: *resenha, artigo, comunicação, tradução, etc*).

4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*; Resumo – *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos docentes pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois pareceristas. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da Revista *Primordium*, se reserva o direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2.1. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.2. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatórios o resumos em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.3. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: *Times New Roman*, tamanho 12.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,5 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
 - Espaçamento entre parágrafos: 06 pt.
 - Alinhamento do parágrafo: justificado.
 - Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
 - Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
 - Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.
- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 12.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, *Sobre a Potencialidade da Alma*, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. Traduções serão aceitas apenas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo

independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).

1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).

1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

2. A Revista *Primordium* se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, por meio de revisão técnica, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para Autores**, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em **Assegurando a avaliação pelos pares cega** foram seguidas.

Política de privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Página branca