

ISSN 1850-7458

FILOSÓFICAS

REVISTA

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Seridó
Caicó - RN

Ano 2 - Nº 2 - Jul/Dic 2009

**Incentivo à pesquisa • produção acadêmica • desenvolvimento da cultura
filosófica • democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO II, NÚMERO 2, JUL.-DEZ. 2009

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus do Seridó
Caicó – RN

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Pró-reitor de Ensino de Graduação

João Batista Xavier

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretora do Campus do Seridó

Maria Reilta Dantas Cirino

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus do Seridó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano II, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2009. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus do Seridó (Caicó-RN)

Editor responsável

Dax Moraes (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN)
Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFRN)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
João Maria Pires (UERN)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (PUC-Rio)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
ARTIGOS	
Especulação acerca da “Filosofia” Antônio Jorge Soares	11
Tecnologia e moralidade: Rousseau e Jonas Lincoln Frias	21
Morality as resentment – with a discussion of some character traits Rodrigo Jungmann de Castro	37
O caráter e a reta razão na <i>Ética a Nicômaco</i> Hans Magno Alves Ramos	48
O papel do corpo na percepção segundo Aristóteles Juliana Aggio	62
Princípios epistemológicos do <i>elenchus</i> socrático Aldo Lopes Dinucci	72
Entre o poder e a subjetivação, Foucault: sobre uma educação não-fascista Wanderson Flor do Nascimento	86
Resistência ao fetichismo da leitura Andrei Santos de Moraes	98
TRADUÇÃO	
“Pode o cético viver seu ceticismo?”, de Myles F. Burnyeat Rodrigo Pinto de Brito	121

Apresentação

Esta publicação eletrônica, em razão da maior facilidade de acesso e aquisição por parte dos nossos leitores quando comparada a sua versão em papel, aparece para o Comissão Editorial da *Trilbas Filosóficas* como uma realização irrenunciável.

Acreditando no potencial do veículo de divulgação eletrônico, e dando continuidade a este projeto filosófico, lançamos o quarto número de nossa revista. Este, não obstante a diversidade de temáticas e de autores trabalhados, apresenta textos que deixam transparecer como a própria filosofia, ao se atualizar como filosofar, manifesta certa continuidade de metodologias do pensar, aplicadas na interpretação de fenômenos humanos, cuja “leitura” vem se tornando cada vez mais complexa, sem perder a atualidade e a importância coletiva, desde a percepção corporal até as mais altas reflexões sobre cultura, ética ou sobre a relação humana com a técnica. Não obstante as discordâncias de respostas às mais variadas perguntas que marcam este esforço filosófico, algumas das quais destacadas nos presentes textos, este número poderia pelo menos nos levar a meditar sobre o que significa a perenidade e a universalidade do discurso filosófico, que continua mantendo a filosofia, mesmo a de vinte e quatro séculos atrás, atraente ainda hoje. E isto não “apesar”, mas “em razão” das possibilidades céticas.

Agradecemos o apoio dado pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – PROPEG da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, bem como por aquele da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, pela divulgação das chamadas para os artigos ora aqui apresentados.

Não poderíamos deixar, ainda, de agradecer aos autores e avaliadores do presente número, residentes nas mais diversas regiões de nosso país, corresponsáveis pela qualidade da publicação. Sem eles, o projeto filosófico desta revista seria irrealizável.

Por fim, agradecemos aos nossos leitores, desejando que eles se multipliquem em quantidade, mas, sobretudo, em qualidade, participando do diálogo, da troca de idéias e da produção de publicações posteriores.

Especulação acerca da “Filosofia”

Antônio Jorge Soares *

Data de submissão: 29 nov. 2008

Data de aprovação: 30 jun. 2009

Resumo

Não obstante a Filosofia seja, ao lado, talvez, das Matemáticas, a forma mais antiga de conhecimento racional sistemático, muita gente desconhece o que ela significa, qual seu objeto de estudo e qual papel que ela pode exercer sobre o que fazemos e sobre o que acreditamos. O presente texto, sem pretender oferecer uma abordagem exaustiva e completa, uma vez que isto não é ainda possível, almeja oferecer, no entanto, uma proposição que possa, quiçá, lançar alguma luz sobre esta questão. Para isto será dividido em cinco tópicos: do objeto de estudo da Filosofia, a crise paradigmática ou do desdém à Filosofia, caracterizando a Filosofia, do caráter genuíno da Filosofia, considerações finais.

Palavras-chave: Filosofia; especulação; desdém; dominação; liberdade; definição.

Abstract

Philosophy, and, perhaps too, Mathematics are the first rational forms of understanding the world. But, if Mathematics is known, Philosophy is still very little known. In fact, “what is Philosophy?” is still a question out definitive answer. This text intents to approach that question. For that, it will be divided in five topics: the object of study of the Philosophy, the paradigm crisis or of the disdain to the Philosophy, a characterization the Philosophy, the genuine character of the Philosophy, final considerations.

Keywords: Philosophy; speculation; disdain; domination; freedom; definition.

* Professor Adjunto de Filosofia da Ciência e Metodologia Científica do Departamento de Agrotecnologia e Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), Campus Central, Mossoró-RN. Doutor e Mestre em Filosofia da Educação pela UNICAMP; Especialista em Lógica, Filosofia e Metodologia da Ciência pela UFRN.

1. Introdução

Ninguém acha estranho ouvir alguém indagar “O que é Filosofia?”, “Para que Filosofia?”, “Por que estudar Filosofia?”, mas acha estranho alguém perguntar “o que é Física?”, “o que é Química?”, “o que é Matemática?”. Dizendo isto de uma outra maneira, não é comum encontrar alguém indagando “o que é Física?”, “o que é Química?”, “o que é Matemática?”, mas parece ser algo bem natural perguntar-se “o que é Filosofia?”. Por que será que isto ocorre? Há alguma razão oculta o suficiente que não se revela à primeira vista subjacente a este estado de coisas? O presente texto pretende especular a respeito da palavra “Filosofia” na esperança de poder contribuir no direcionamento destas questões.

Com efeito, no mundo não-acadêmico, por olhar as coisas de fora, é corrente ouvir alguém dizer que, ante o grau de especialidade que alcançou a ciência contemporânea, não há mais lugar para a Filosofia, uma vez que ela teria perdido seu objeto de estudo para as ciências particulares. Este ponto de vista, por vezes, é reforçado também por alguns acadêmicos. Todavia, uma leitura mais atenta da questão vai apontar o quanto este ponto de vista está longe da verdade e o quanto ele é prejudicial à sociedade e à qualidade de homem que a vida acadêmica pretende formar.

Ora, a Filosofia, cujo nome é formado por justaposição de dois nomes gregos, “filo” e “sofia”, que significam, respectivamente, “amigo” e “sabedoria”, já foi considerada a “Mãe de todas as demais ciências”. Dela, com exceção feita talvez às matemáticas, todas as demais ciências particulares ou vieram diretamente ou foram originadas a partir de uma ciência que tivera origem na Filosofia. Não é de estranhar, pois, que Newton tivesse designado sua principal obra de *Princípios matemáticos de filosofia natural* e que a opinião que aludimos acima tenha afirmado que não há lugar mais para a Filosofia ante o advento da especialidade do conhecimento científico. Entretanto, Heisenberg, um dos pais da Física Quântica, confessara que estudava Platão no telhado da escola onde subia para se aquecer no frio sol da Dinamarca; Einstein era um profundo conhecedor das obras filosóficas; Carl Sagen demonstrara em suas obras grande conhecimento das concepções filosóficas do universo; Stephen Hawking tanto em *Uma breve história do tempo* quanto em *O universo numa casca de noz* comenta com propriedade várias concepções filosóficas da ciência. Por que estes gigantes da ciência dedicariam seu precioso tempo lendo

Filosofia, se ela não lhes pudesse dar algo de precioso? Contudo, parece que é por terem antes uma visão profunda da Filosofia que eles foram capazes de enxergar tão longe e de darem uma contribuição tão valiosa aos seus respectivos ramos da ciência.

2. Do objeto de estudo da Filosofia

Mas, então, de que trata a Filosofia? Sobre o que os filósofos têm se debruçado durante a vigência de mais de dois mil e quinhentos anos de existência da Filosofia, se tomarmos, como faz a tradição, Tales¹ (624-548 a.C.), como o primeiro filósofo? Ao se examinar a História da Filosofia, detecta-se a presença constante de três campos do conhecimento que são estritamente filosóficos, a saber: (1) a Ontologia, o estudo não do ser individual como fazem as ciências particulares, mas do ser universal, do ser que forma a unidade, do uno. Não interessa à Ontologia, por exemplo, o estudo do homem sob o aspecto das relações de troca, das relações sociais, da cultura, da etnia, da fisiologia, mas o que consiste ser homem, i.e., o que há no ser homem que o torna singular, a ponto de não ser confundido com o ser não-homem? Assim é que, sob a égide da Ontologia, a Filosofia almeja alcançar uma visão unificadora daquilo que se apresenta à primeira vista como um amontoado complexo de aparências que cai sob o campo perceptível do humano. A Ontologia apresenta-se, desta maneira, como a primeira grande área de estudo da Filosofia, uma vez que sem se explicitar o ser, o objeto de estudo, não pode haver conhecimento. (2) a Gnosiologia ou a Teoria do Conhecimento, como é comumente conhecida, diferindo da Epistemologia, a qual estuda os fundamentos teórico-metodológicos das ciências particulares, pretende abordar questões do tipo: é possível se conhecer algo com certeza? Há um limite para o alcance do conhecimento humano? O que é a verdade? Quando podemos afirmar que estamos de posse da verdade? Por fim, (3) a Teoria dos Valores, na qual se inserem a Ética, estudo do agir bem, e a Estética, estudo do fazer bem. A primeira trata dos padrões morais da conduta humana e a segunda trata dos padrões de perfeição da arte. A primeira inclui todo ato humano na sociedade, inclusive a Política e a aplicação da ciência. Se alguém pretende atirar em

¹ Tales estava no auge em 585 a.C., ano em que ele previra, pela primeira vez entre os gregos, um eclipse solar. Os astrônomos contemporâneos datam este fato para o dia 28 de maio de 585 a.C.

outrem para matar, pela Estética, deve atirar no ventrículo esquerdo, por exemplo, concretizando o ato no molde mais perfeito possível, mas, pela Ética, ao tirar a vida de uma pessoa, cometerá um ato condenável. Eis a distinção básica entre agir bem e fazer bem e a explicitação, ainda que grosseira, do campo de estudo específico da Filosofia.

3. A crise paradigmática ou do desdém à Filosofia

Qual, então, a razão que se esconde por trás daquele ponto de vista que objetiva excluir a Filosofia do âmbito dos estudos valiosos para a sociedade tecnológica atual? Primeiramente, os avanços da ciência e da tecnologia têm gerado uma mentalidade de consumo e de competição, ao lado de um certo pragmatismo vulgar que tem assumido a vanguarda do cotidiano do homem tecnológico atual. O mais prático, o mais imediato, aquilo que não o faça mais perder seu pretensioso precioso tempo, do qual já não mais dispõe, de maneira que já não vê seu próprio filho crescer, já não pára para olhar a beleza de uma flor no seu caminho, já não escuta mais o canto dos pássaros e daí à esquizofrenia é só um passo. Este novo homem tecnológico, que não pode parar para pensar, há muito deixou de ser humano e tornou-se uma máquina de carne e ossos que não dá mais valor à vida, sua e de outrem, e age como se não houvesse valores e padrões elevados de comportamento humano. Isto, talvez, explique a disseminação da violência, em suas mais variadas formas, no seio da sociedade tecnológica atual.

Ao lado disto, entretanto, há um projeto de dominação que o cultivo da Filosofia poderá desmascarar. De fato, enquanto a concepção de mundo de uma sociedade dada repousa, em estado letárgico, sobre patamares dogmáticos que, malgrado, ainda promovem um certo funcionamento aceito pela classe dominante e pelo povo dominado, um determinado conformismo se instaura e as ciências, pouco acostumadas a analisar seus fundamentos, assumem a vanguarda, como modelos a serem perseguidos.

Mas, por sua própria característica, este estado de coisas não pode durar muito e entra, inexoravelmente, em crise. Inicialmente, a classe dominante reajusta sua concepção de mundo e, por meio de recursos que estão a seu alcance e domínio, faz o povo aceitar que esta crise é passageira e que está plenamente sob controle. Todavia, quando a crise se agrava, a classe dominante perde o controle, seus meios de persuasão já não funcionam, o povo percebe o engodo e a ciência deixa de ser modelo, para,

em seu lugar e em regime de urgência, convocar aquela que, durante a vigência de todo estado dogmático, tinha sido considerada, por quase unanimidade, a mais vil e a mais desprezível das criações humanas: a Filosofia.

Mas, se a Filosofia é tão desprezível assim, por que se recorre a ela em momento de crise? Por outras palavras, parafraseando amantes enciumados, o que é que a Filosofia tem que as ciências não têm? E mais, se a Filosofia não consegue gerar tecnologias, não gera artefatos ou coisas semelhantes, como poderá contribuir na resolução de uma crise de origem material? Em primeiro lugar, as ciências estão presas a um determinado empirismo metodológico, sem o qual as teorias científicas seriam desprovidas de conteúdo e deixariam de tratar do mundo dito real. Em segundo lugar, um dos objetivos da ciência, senão o mais importante, é construir esquemas teóricos explicativos suscetíveis de, a partir de dados disponíveis e sob certas condições dadas, predizer o que poderá vir a ocorrer dentro de uma determinada margem de erro, de preferência, relativamente pequena. Em terceiro lugar, as soluções aos problemas do mundo apresentadas por uma determinada sociedade, num contexto dado, caducam, tornam-se obsoletas ante as transformações sofridas pelas concepções ali vigentes, quer a partir dos resultados das pesquisas da ciência, quer a partir dos avanços das organizações sociais, levando irremediavelmente à falsidade das, antes, tão decantadas verdades das ciências, do senso comum e, por conseguinte, da classe dominante. Ora, é justamente este estado de caducamento das verdades até então assentadas e que norteavam as ações e os valores criados e assumidos pelos homens viventes numa coletividade que se denomina “crise”.

4. Caracterizando a Filosofia

Diferentemente da Ciência, a Filosofia não está presa a um empirismo metodológico, uma vez que seu método primordial é a especulação. Como consequência disto, a Filosofia não almeja lançar qualquer conjectura explicativa ou preditiva a respeito do que quer que seja, pois sua atividade consiste em questionar; não está assentada em concepção única de verdade alguma, nem mesmo na que professa que “tudo é relativo”, mas se esforça por expor as dificuldades subjacentes e inerentes a cada concepção de mundo, procurando sugerir o quanto é difícil pensar em cada situação

examinada. Ora, uma primeira diferença entre a Filosofia e a Ciência reside na resposta à pergunta: “há progresso?”. Se esta pergunta for dirigida à Ciência, a resposta, então, será “sim”. Mas se esta indagação assumisse a forma de “há progresso em Filosofia?”. A resposta seria “não”. A razão disto repousa na característica básica das genuínas questões filosóficas. Com efeito, as questões genuinamente filosóficas são, desde os primórdios, as mesmas e qualquer tentativa de apresentar solução para elas repousa num pressuposto dogmático, segundo o qual a verdade pode ser alcançada. Os filósofos que, contra esta máxima, ousaram apresentar solução ou explicação viram o desenvolvimento ulterior da ciência mostrar a fragilidade daquilo que acreditavam que estava solidamente assentado.

Contudo, se a tarefa primordial da Filosofia é apenas pôr as questões, como poderá contribuir na resolução da crise, se a crise não passa de um amontoado de questões? É que o amontoado de questões posto no período de crise não são questões de caráter filosófico. Aquelas se restringem a “como voltar a pôr em funcionamento o que já não funciona?”. Os filósofos, por seu turno, atacam a raiz do problema e indagam “qual a origem, quais os fundamentos nos quais estavam apoiadas as verdades aceitas dogmáticamente na construção da concepção de mundo vigente e que, agora, se acham em crise?”. Note que a abordagem é diferente: a primeira se preocupa com os galhos; a segunda se dirige às raízes.

5. Do caráter genuíno da Filosofia

Mas se é assim, por que não se recorreu à Filosofia antes da crise ocorrer ou mesmo antes dela se agravar? Porque a Filosofia, tal como prescreve o Evangelho, “não deixa ficar pedra sobre pedra”, fornece uma ferramenta poderosa capaz de fomentar revoluções sociais, implantar a desobediência civil, instaurar a crise nas visões dogmáticas e destronar reis, imperadores, déspotas e classes dominantes aliciadoras dos sonhos dos povos. E ela faz isto apenas fornecendo subsídios para cada um pensar com e por meio de sua própria cabeça, de modo que se torne capaz de discernir o que se encontra por trás de cada discurso e de não aceitar verdades assentadas, sem antes ter passado pelo crivo da crítica criteriosamente construída.

Mas, se à Filosofia a classe dominante recorre em tempos de crise, não seria por que a Filosofia está a serviço de tal classe, concorrendo para a resolução da crise e para reinstaurar a dominação, como teria feito

Heidegger ao apoiar o nazismo na Alemanha? Primeiramente, a Filosofia não deve ser confundida com doutrinação. Esta é dogmática e está a serviço daqueles que dizem ter encontrado a verdade ou ter apreendido a visão do paraíso. Em nome desta visão do paraíso, justificam as maiores atrocidades, como foram os casos da Inquisição e do nazismo, de modo que seria plenamente justificável que aqueles que não detivessem a visão do paraíso fossem obrigados a seguir tais e tais ditames, sob pena de se perderem.

A Filosofia, no entanto, se ergue contra este estado de coisas e esforça-se por mostrar o quanto é difícil pensar: pensar o homem, pensar a verdade, pensar os valores, pensar a conduta humana, pensar as concepções de universo formuladas pelo homem. Por outras palavras, a Filosofia não põe respostas, mas apenas questões, uma vez que o filósofo, alguém que aprendeu, a duras penas, diga-se de passagem, a se desvencilhar do preconceito de que algum humano possa vir a estar conscientemente de posse de um conhecimento seguro, objetivo, definitivo e verdadeiro, a respeito do que quer que seja, não detém respostas, fórmulas prontas ou algo semelhante. O filósofo não se posiciona tentando mostrar que ele tem razão ou que o que ele está expondo naquele momento deva ser tomado como uma verdade última e, portanto, definitiva. O filósofo, ao proferir seu discurso, almeja apenas explicitar as dificuldades inerentes à possibilidade de aceitação de uma ou de outra tese rival em debate. E ele faz isto explicitando as questões que alimentam um oscilar ora para um lado ora para outro em cada situação-problema em exame.

À primeira vista, tende-se a tomar esta tarefa que caracteriza o filosofar, pôr as questões, como algo fácil e até dispensável. É que uma sociedade educada para o consumismo e para o conformismo, embalados pela sofisticação da máquina que reduz a atividade humana a um simples apertar botões, não sente necessidade de pensar. Todavia, Fernando Pessoa já ensinava que “pensar é estar doente dos olhos”, pois só quando a ordem estabelecida é quebrada, quando os sentidos já não oferecem uma resposta satisfatória, é que o pensar é requisitado. Rubem Alves diz que mais do que estar doente dos olhos é estar doente do corpo, pois, enquanto o dente não doer, não há motivos para se preocupar com ele, uma vez que a humanidade adotou como “natural” o fato do dente não doer. Mas, quando ele dói, somos impulsionados ao pensar como recurso para encontrarmos uma maneira rápida e eficiente de aliviar ou fazer parar a dor.

Além disto, formular uma questão é mais difícil do que formular uma resposta. Não devemos confundir “questão” com “pergunta”. “Que horas são?”, por exemplo, não requer uma reflexão para se oferecer uma resposta

satisfatória. Basta-nos olhar para o relógio. Embora exija um conhecimento prévio, um pensamento, não exige, porém, um pensamento debruçado sobre um pensamento, um pensamento que se debruça sobre si mesmo, ato que caracteriza o que chamamos de “reflexão”. Era por isto que Aristóteles, nos *Tópicos*, alertava que quem está apto para formular uma questão já sabe a metade da resposta. Portanto, uma resposta dirigida a uma pergunta é menos profunda do que uma resposta dirigida a uma questão, haja vista que esta última exige uma reflexão.

Assim, somente a má Filosofia, a doutrinação, não está a serviço da liberdade do homem e, ao apresentar verdades prontas, não permite a existência de indivíduos que sejam capazes de pensar a condição humana recorrendo à sua própria cabeça; esforçam-se, ao contrário, por inibir tanto a existência do sonhar, quanto a existência da esperança no seio do povo. É que ter esperança e ter sonhos são atos perigosos. A esperança não deve ser tomada, aqui, apenas como um ato de aguardar que algo bom ocorra, mas, por aguardar algo bom é sinal de que não se está satisfeito com a ordem vigente. Neste sentido, a esperança deve ser concebida como um estado de inconformismo ante a ordem vigente e, portanto, algo perigoso, porquanto revolucionário.

Do mesmo modo, aquele que sonha é alguém que está desejando uma situação melhor do que aquela que lhe é vigente. Além disto, o sonhador, ao comunicar seu sonho a outrem, poderá iniciar uma arregimentação, uma grande adesão ao seu sonho ou ao seu modo de sonhar, de modo que, do sonhar individual se tem, agora, um sonhar coletivo. Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, elege como um dos componentes, que deve estar presente na formação de um povo, a existência efetiva de um sonho comum. Aliás, “A banda”, de Chico Buarque, falava de um sonho comum ao qual cada componente da sociedade, deixando seus negócios mesquinhos e particulares, aderiam ao sonho comum; embora durasse tal adesão apenas o ínfimo tempo em que a banda passava. O sonhar coletivo, pois, é perigoso, porquanto ser um veículo que tem impulsionado e alimentado a humanidade, mesmo sob as mais ferrenhas ditaduras. É por isto que a classe dominante se apressa em antecipar os sonhos dos povos dominados. Não é de estranhar que as emissoras comerciais de televisão tenham investido muito alto nisto e, malgrado os esforços dos educadores, conseguido metamorfosear homens, mulheres e crianças em mortos-vivos, em fantoches, em zumbis, alguém que já não tem vontade própria. Já não sonham por si mesmo. Riem quando a classe dominante ri; choram quando a classe dominante chora; desejam quando e o que a classe dominante

deseja. Assim, por terem perdido a faculdade e a liberdade de sonhar, deram um passo atrás na evolução da espécie humana, e, por se utilizarem das cabeças dos outros para agirem, já não pensam e sentem imensa preguiça e desdém quando são convocados a pensar.

Não é à toa, pois, que, para evitar este estado de coisas, Platão já ensinava que a preguiça é amiga da dominação e que o debate filosófico, mesmo sabendo de antemão que não se chegará a conclusão definitiva alguma, torna os debatedores melhores cidadãos, seres mais humanos que os preguiçosos, aqueles que desdenham o valor da Filosofia na formação do homem integral.

6. Considerações finais

Todavia, este desdém atual à Filosofia é malicioso ou é ingênuo. Malicioso quando provém de alguém que sabe o valor e o papel da Filosofia, mas se apressa em escondê-los para que a situação vigente que lhe beneficia permaneça; ingênuo quando provém de alguém que, desconhecendo o valor e o papel da Filosofia na formação do homem integral, termina por se colocar em consonância com o discurso desdenhoso dos maliciosos.

Entretanto, no que pese o desdém à Filosofia, é provável que a indagação corrente a respeito do que é Filosofia advenha de algo mais profundo. De fato, “o que é Física?” não é uma questão física, “o que é Química?” não é uma questão química, “o que é Matemática?” não é uma questão matemática, porém “o que é Filosofia?” é uma questão filosófica. Sendo, então, uma questão filosófica, ela se coloca para além do escopo do conhecimento do não-filósofo. Em consequência, este sente enorme dificuldade para compreendê-la e indaga ao filósofo em que consiste o seu campo do saber. Entretanto, como o filósofo não indaga ao filósofo “o que é Filosofia?”, o filósofo intui o que é Filosofia, mas sente enorme dificuldade para responder ao não-filósofo o que é Filosofia. E, quando se vê acossado pela indagação de um não-filósofo, faz um enorme esforço para responder. Ao compreender que a resposta tem que ser convincente e consistente, monta, então, a estratégia de fornecer uma gama considerável de informações, iniciando pela formação etimológica da palavra “filosofia”, passando ao relato histórico das concepções atribuídas aos grandes filósofos, ao final do qual o não-filósofo, que esperava uma resposta

simples, condicionado pelos hábitos do apertar botões adquiridos da vida da sociedade tecnológica, sente-se ludibriado, enrolado por mera retórica desprovidade sentido, por discursos escamoteadores da questão central, e passa a acreditar que o filósofo é um ente estranho e inútil, que vive fora da realidade e que se alimenta de devaneios lingüísticos. Daí ao desdém é só um passo, vindo traduzido em expressões, tais como: “lá vem ele com sua filosofia”, “pronto, já começou a filosofar”, “ah, temos, aqui, um filósofo?”.

Mas, então, “vais dizer o que é Filosofia ou vais continuar com esta verborréia como os outros?”, diria já, impaciente, um possível leitor destas linhas. Ora, como foi dito acima, o campo privilegiado da Filosofia não é a verdade, a certeza ou a explicação, mas a dúvida, de modo que arriscaríamos a dizer que Filosofia é a via racional pela qual se toma consciência dos limites da imensidão da nossa própria ignorância.

Referências

ALVES, R.. *Filosofia da ciência*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HAWKING, S. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Ediouro, 2001.

HEISENBERG, W. *Física e Filosofia*. Brasília: EdUnB, 1973.

SAGEN, C. *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Bibliografia adicional

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingüe grego/latim/espanhol. Madri: Gredos, 1990.

LAÉRCIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977.

SOARES, Antônio Jorge. Uma ou duas coisas que eu sei a respeito da necessidade do filosofar. Mossoró, 2002. (Aula Inaugural do Curso de Filosofia de Caicó, proferida em março de 2002).

Tecnologia e moralidade: Rousseau e Jonas

Lincoln Frias*

Data de submissão: 25 nov. 2008

Data de aprovação: 6 ago. 2009

Resumo

O artigo examina a plausibilidade do argumento conservador diante da tecnologia. Em um primeiro momento, a tese do *Discurso sobre as ciências e as artes* de Rousseau é exposta e os argumentos que a suportam são explicitados e discutidos. Na segunda parte, a abordagem de Hans Jonas da relação entre o progresso moral e o progresso técnico também é apresentada e discutida. A conclusão é que as tecnologias não são moralmente boas ou ruins em si, elas são amorais. Entretanto, elas devem ser vistas como oportunidades de aprimoramento moral.

Palavras-chave: Tecnologia; moralidade; Rousseau; Jonas.

Abstract

The paper examines the plausibility of the conservative argument about technology. In the first section, the thesis from *Discourse on the arts and the sciences* by Rousseau is stated and the arguments which ground it are explained and discussed. In the second section, Hans Jonas' account of the relation between moral progress and technical progress is explained and discussed as well. The conclusion is that the technologies aren't good or bad in themselves, they are amoral. Notwithstanding, they must be viewed as opportunities of moral enhancement.

Keywords: Technology; morality; Rousseau; Jonas.

* Doutorando na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e bolsista FAPEMIG.

A tecnologia é normalmente vista com reverência, pois além de concretizar as conquistas da inteligência, aumenta o bem-estar humano. Os grandes avanços tecnológicos e científicos são apresentados com empolgação pela imprensa e acompanhados com admiração e ansiedade pelo público. Ansiedade de incorporar aquela novidade a seu cotidiano.

Contudo, há uma linhagem de filósofos que suspeita desses benefícios. O trabalho de Heidegger sobre a técnica deu origem a toda uma linha de pesquisa sobre a ontologia do objeto técnico. Francis Fukuyama e Leon Kass são apenas dois exemplos do receio intelectual diante dos avanços biotecnológicos, que têm sua melhor elaboração filosófica em *O Futuro da natureza humana* de Habermas.

Para verificar a plausibilidade dessa suspeita, me concentrarei em dois outros exemplos. O primeiro deles é Rousseau, pois apresenta uma desconfiança quanto à razão em pleno Iluminismo, defendendo uma posição conscientemente retrógrada segundo a qual devemos procurar o retorno à natureza e à ingenuidade. É importante investigar a posição rousseauiana principalmente porque há claras reverberações dela no movimento ambientalista contemporâneo.

O segundo exemplo que analisaremos, embora brevemente, é Hans Jonas. A heurística do medo proposta por ele sintetiza o estado de espírito da Guerra Fria e seu princípio de responsabilidade é uma formulação mais forte do difundido princípio da precaução. A influência de Jonas é evidente não apenas no movimento ambientalista como também nas discussões sobre tecnologias genéticas aplicadas da reprodução humana à criação de alimentos transgênicos.

Rousseau: a ciência corrompe os costumes

As ciências e as artes contribuem para purificar os costumes? Não, pelo contrário, as ciências e as artes *corrompem* os costumes.

Foi respondendo desse modo que Rousseau venceu o concurso da Academia de Ciências de Dijon em 1750. O trabalho, que ficou conhecido como *Discurso sobre as ciências e as artes*, é uma rica argumentação contra a ciência justamente na época do Iluminismo. O texto é dividido em duas partes. Na primeira, após a colocação do problema e alguns comentários críticos sobre sua sociedade, o autor apresenta indicações históricas que corroboram sua tese. Na segunda parte, a argumentação se dá a partir do que deve advir do progresso das ciências.

Sua principal tese é: a ciência e a virtude são incompatíveis – dito de outro modo, a probidade é filha da ignorância (Rousseau, 1973, p. 350).

Nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição [...]. Viu-se a virtude fugir à medida que a luz destas últimas se elevava sobre o nosso horizonte. (Rousseau, 1973, p. 345)

O progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade; [...] corrompeu os costumes e a pureza do gosto. (Rousseau, 1973, p. 358)

Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos. (Rousseau, 1973, p. 356-357)

Rousseau mantinha uma relação dúbia com os ideais iluministas. Apesar de que, com *Do contrato social*, ele se tornará um dos mentores da Revolução Francesa e de todo o ideal republicano e democrático; pervade toda sua obra um combate à “tirania da razão”. Segundo ele, embora a cultura moderna distorça a natureza humana, existe um mundo interno mais precioso, que é aquele regido pelo sentimento natural.

Como as ciências e as artes lidam apenas com os elementos externos da existência humana, elas são não apenas superficiais, mas também prejudiciais ao mundo interno da natureza humana. Portanto, é preciso voltar à natureza, sem corrupção, inocente e pura, para a recuperação dos direitos naturais da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Isso se baseia claramente na conhecida teoria do bom selvagem, exposta no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, segundo a qual o homem é naturalmente bom e livre, ao passo que a maldade e a desigualdade surgem apenas com a propriedade e se agravam com o desenvolvimento subsequente da civilização.

Por isso, seu pensamento moral pode ser visto como uma ética das virtudes como resposta ao que considerou vícios de seu tempo. Por um lado, a aparência e o ornamento são as fontes dos vícios da falsidade, futilidade, superfluidade, polidez, bom gosto, decência, urbanidade, liberdade, desinteresse, obediência às leis, doçura de caráter (“as aparências de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas” (Rousseau, 1973, p. 343)). Ele se refere repetidas vezes à feminilidade como vício, se referindo à fraqueza de espírito e à delicadeza excessiva. Por outro lado, a simplicidade e as virtudes militares é que dão origens às principais virtudes e seus efeitos, que são a inocência, a rusticidade, a coragem, a fidelidade, a pobreza, a

ignorância, a disciplina, o patriotismo e a verdade. É fácil notar que a masculinidade, à qual faz muitas referências, é tida como uma virtude focal.

Nesse ponto já devem estar evidentes duas dificuldades que um leitor contemporâneo deve encontrar diante do pensamento de Rousseau:

a) um retorno à natureza é impossível.

b) a cultura ocidental atual não concorda nem com as virtudes nem com os vícios que Rousseau lista.

Apenas registro essas limitações, pois embora não sejam marginais, a discussão de seu mérito nos desviaria de nosso foco.

Partindo do esquema de vícios e virtude apresentado, Rousseau propõe doze argumentos para defender a tese de que a ciência corrompe os costumes. No que se segue apresentaremos e discutiremos esse argumento. Deve ficar claro que muitas das objeções que levantaremos contra Rousseau são injustas no sentido de que o avaliaremos fora de seu contexto, utilizando informações de que ele não dispunha e a partir de uma visão de mundo que não é a sua. O objetivo da discussão não é mostrar o equívoco de sua posição, mas investigar como suas teses podem iluminar o estado atual da tecnociência e as relações dela com a sociedade em geral.

1. Argumento histórico

Segundo Rousseau, a corrupção dos costumes pelo desenvolvimento científico não é algo específico de uma época, mas uma constante na história, pois “observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares” (Rousseau, 1973, p. 345). O fenômeno em questão é que assim que a preocupação com as artes e a ciência se difundiu, aparecem os vícios e os crimes que surgem da inutilidade e da superfluidade introduzidos por elas. Com isso, a disciplina militar, a coragem e o patriotismo são perdidos e os países são derrotados e conquistados por outros mais viris, o que Rousseau considera a pior coisa que pode acontecer a uma sociedade.

O argumento é dividido em duas partes, uma negativa e outra positiva. Na negativa, ele primeiro apresenta os casos do Egito, da Grécia e de Roma que antes eram prósperos, mas depois de se dedicarem à ciência e às artes foram conquistados. E depois trata dos casos de Constantinopla e da China, exemplos de sua época que apesar de não terem sido conquistados eram assolados por crimes (as traições, os assassinios e os envenenamentos) e vícios, provenientes da ciência, segundo Rousseau.

Na seção positiva do argumento Rousseau apresenta “povos que, preservados desse contágio de conhecimentos maus, por suas virtudes

construíram a própria felicidade” (Rousseau, 1973, p. 346). Este é o caso dos persas, citas, germanos, de Roma nos tempos da sua pobreza e ignorância, da Suíça, da América indígena, de Esparta e da Lacedemônia. Diferentemente do primeiro grupo, para Rousseau, essas sociedades mantiveram-se rústicas e por isso foram grandes conquistadoras sem serem acometidas por vícios e crimes.

Mesmo desconsiderando a imprecisão de seus julgamentos históricos, o argumento de Rousseau é problemático porque é uma indução histórica e por isso é sujeita aos mesmos limites de todo raciocínio indutivo: depois de considerar *muitos* casos faz um julgamento sobre *todos* os casos. Desse modo, apresenta uma probabilidade como uma certeza. Não foi demonstrado que o desenvolvimento científico causa a corrupção, mas apenas que os dois fenômenos estão associados. Pode ser que encontremos um contra-exemplo, como o Japão contemporâneo, onde o alto desenvolvimento tecnológico está conjugado a índices de criminalidade desprezíveis e coesão social invejável. Pode ainda ser possível desmentir Rousseau apontando um terceiro fenômeno que cause a corrupção dos costumes e o desenvolvimento científico. Por exemplo, poderia se dar o caso que o aumento na taxa de fertilidade provocasse o desenvolvimento científico porque liberaria a mão de obra, que então se dedica a fazer ciência e vandalismo etc. Nesse caso a ciência nada teria a ver com a corrupção dos costumes a não ser serem efeitos da mesma causa – assim como não é o barulho da freada do carro que causa as marcas no chão, ambos têm apenas a mesma causa em comum, o movimento anormal dos pneus.

2. Argumento de autoridade

O segundo argumento de Rousseau consiste em mostrar que Sócrates é da mesma opinião que ele, na medida em que também faz o elogio da ignorância. Segundo Rousseau, Sócrates não queria ser artista, pois o talento cria nos artistas a ilusão de sabedoria (o conhecimento do verdadeiro, do bom e do belo). Os artistas nada sabem, mas julgam saber alguma coisa; enquanto Sócrates sabe que nada sabe.

Para reafirmar sua tese, Rousseau cita Sêneca ao dizer que depois que os sábios começaram a surgir os homens de bem desapareceram porque tudo se perdeu quando eles não se contentaram mais em apenas praticar a virtude e resolveram também estudá-la e ensiná-la (Rousseau, 1973, p. 348-349).

Esse argumento também é insatisfatório. Mesmo desconsiderando a imprecisão da interpretação do pensamento de Sócrates, e mesmo concedendo o discutível fato de que ele que foi o maior exemplo de filósofo, o fato de que o maior filósofo de todos os tempos tenha pensando algo não faz com que esse algo seja verdadeiro. A não ser que se defenda que o maior filósofo de todos os tempos era epistemologicamente perfeito, o que é uma afirmação bastante diferente – que não parece ser a pretendida por Rousseau.

3. Argumento da dificuldade

Esse argumento diz que a dificuldade de adquirir conhecimento é um sinal de que ele não é bom. Foi a natureza quem o escondeu para nos proteger.

A natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos, que ela esconde de vós, são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor dos benefícios. Os homens são perversos; seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios. (Rousseau, 1973, p. 349-350).

Outro argumento que não convence. Mesmo desconsiderando a antropomorfização da natureza ao lhe atribuir intenções, o fato de que o conhecimento seja de difícil acesso pode querer dizer que ele é *mais* valioso, não menos, e por isso as pessoas devem passar por dificuldades para merecê-lo. Além disso, o uso que Rousseau faz do termo “sábio” é bastante estranho, pois é de se esperar que se fôssemos sábios, seríamos virtuosos. O fato de que hoje não sejamos tão virtuosos como pretende Rousseau, quer dizer que não somos sábios. E ainda pode ser acrescentado que nada indica que se os homens nascessem sábios eles seriam piores; pelo contrário, se eles fossem piores isso indicaria que não são sábios. Mas Rousseau poderia responder que a virtude não é uma forma de sabedoria, mas de ignorância. O que é uma tese difícil de ser defendida, pois a virtude pressupõe constância. Ora, como ser constante sem saber o que faz?

4. Argumento da origem

Nesse argumento, Rousseau propõe que a ciência é ruim porque surgiu de algo ruim, os nossos vícios. E propõe a seguinte lista: a astronomia surgiu da superstição; a eloquência surgiu da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria surgiu da avareza; a física surgiu de uma curiosidade infantil; e todas, e a própria moral, surgiram do orgulho humano.

Mesmo desconsiderando o caráter disputável da fantasiosa genealogia das ciências que Rousseau empreende, é fácil ver que ele comete a falácia genealógica: que algo surja de algo ruim, não quer dizer que ele próprio é ruim; assim como uma verdade pode ser pronunciada por um ignorante. Um vestibulando pode acertar uma questão por palpite. Se um estuprador salvar a vida de uma criança em um incêndio, o salvamento não se torna ruim por ter sido feito por uma pessoa má.

5. Argumento da finalidade

Esse argumento propõe que as ciências são moralmente ruins porque seus objetos são moralmente ruins.

“Que fariamos das artes sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da história, se não houvesse nem tiranos, nem guerras ou conspiradores?” (Rousseau, 1973, p. 351).

Mais um argumento bastante insatisfatório, pois não é o luxo que nutre a arte, mas o gozo estético e a criatividade; não é a injustiça que nutre a jurisprudência, mas a indignação diante da injustiça; e se a história conta as maldades passadas, pode ser por um desejo de bondade no futuro.

6. Argumento da maior probabilidade de erro

De maneira semelhante ao terceiro argumento, o sexto dá como razão da desaprovação das ciências o fato de que ele é difícil de ser adquirido. Entretanto, dessa vez Rousseau enfatiza não o esforço exigido, mas o fato de que o erro é mais provável do que o acerto. “A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem

uma única maneira de ser” (Rousseau, 1973, p. 350-351). E ele ainda aponta outras dificuldades em relação à verdade:

Quem a procura sinceramente? Mesmo com a melhor boa-vontade, quais os indícios que asseguram o seu reconhecimento? Nessa multidão de sentimentos diferentes, qual será o nosso critério para bem julgá-los? E, o que é mais difícil ainda, se por felicidade enfim a encontrarmos, quem de nós saberá dar-lhe bom uso? (Rousseau, 1973, p. 351; tradução modificada)

O erro desse argumento é que o fato de que haja maior risco de errar do que de acertar, é indiferente em relação à necessidade ou ao valor de tentar. Contudo, o importante nesse argumento é que Rousseau já sinaliza um problema mais avançado, que é constante nas discussões sobre tecnologia: quem saberá fazer o uso correto do conhecimento?

7. Argumento do efeito

Como segundo Rousseau a ciência é inútil, esse é um grande motivo para evitá-la, pois traz consigo a ociosidade, o que é considerado um vício muito grande para ele que valorizava tanto a participação e coesão sociais.

Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas na ociosidade, por seu turno a nutrem, e a irreparável perda de tempo é o primeiro prejuízo que determinam forçosamente na sociedade. Na política, como na moral, é um grande mal não se fazer de algum modo o bem e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso. (Rousseau, 1973, p. 351)

O problema desse argumento é que não consideramos mais a ciência como um ócio, mas sim acreditamos que ela exige atividade e incentiva mais atividade. A história da ciência e, principalmente, da tecnologia modernas mostrou que Rousseau estava errado.

Todavia, se observamos os exemplos de ciência que Rousseau oferece, devemos concordar que não eram muito úteis:

Respondei-me, pois, filósofos ilustres, vós por intermédio de quem sabemos por que razões os corpos se atraem no vácuo; quais são, nas revoluções dos planetas, as relações entre as áreas percorridas em tempos iguais; quais curvas têm pontos conjugados, pontos de inflexão e de retrocesso; como o homem vê tudo em Deus; como, sem comunicação, se correspondem a alma e o corpo, assim como dois relógios; quais os astros que podem ser

habitados; quais os insetos que se reproduzem de modo extraordinário. (*loc. cit.*)

É importante notar que dessas ciências ainda não haviam surgido as tecnologias que tanto prezamos. Será que sem a tecnologia para legitimar a ciência não seríamos mais simpáticos às idéias de Rousseau? Um detalhe importante é que ele parece não considerar o relógio um artefato científico. Se ele o considerasse, talvez não condenasse as ciências tão duramente.

8. Argumento da corrupção pelo luxo

A oitava razão pela qual Rousseau considera as ciências perniciosas é que as letras, as artes e as ciências estão fortemente associadas ao luxo, que é diametralmente oposto aos bons costumes porque ao incentivar a futilidade se torna incompatível com a honestidade, com a coragem e a capacidade de mover-se por ideais. “O luxo, raramente, apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele” (Rousseau, 1973, p. 352). Para corroborar essa tese, Rousseau (1973, p. 352-353) cita vários exemplos de povos ricos que foram derrotados por povos pobres, segundo ele porque àqueles faltavam as virtudes essenciais.

O argumento é válido, pois o luxo leva mesmo à superficialidade, aliás o luxo é a superficialidade. Resta, contudo, mostrar que a ciência seja um luxo nesse sentido.

9. Argumento do rebaixamento

A dissolução dos costumes, consequência necessária do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto. Como o que mais agrada ao artista é o aplauso, ele procurará agradar ao público se pautando pelo gosto popular para que seja exaltado em vida ao invés de obedecer a seu gênio e correr o risco de ser compreendido só depois de sua morte. Isso faz com que os artistas criem obras “femininas” para agradar ao público ao invés de apresentar obras “másculas” que poderiam ofendê-lo. Essa subserviência e essa delicadeza são mais motivos contra (as ciências e) as artes.

Ao contrário do que Rousseau propõe, a opinião corrente é que o luxo refina o gosto. Mas Rousseau parece igualar gosto a simplicidade, não a sofisticação, que é como pensamos atualmente. Entretanto, ele está correto

em que dizer que o desejo por aceitação imediata leva o artista a se pautar pelos desejos do público.

10. Argumento do enfraquecimento

O décimo argumento diz que a cultura das ciências é ruim porque é prejudicial às qualidades guerreiras. “O estudo das ciências é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la” (Rousseau, 1973, p. 354). “Basta um pouco de sol ou de neve, a privação de algumas coisas supérfluas para, em poucos dias, fundir e destruir o melhor dos nossos exércitos” (Rousseau, 1973, p. 355). Para fortalecer essa afirmação, Rousseau enumera casos gregos e italianos em que a introdução das artes e das ciências fez perder o vigor, a disciplina e a coragem militares.

Esse argumento é válido, desde que as virtudes militares sejam desejadas – o que não é o caso da civilização ocidental atual, apesar do belicismo renitente.

11. Argumento do ensino supérfluo

Uma razão a mais para se opor à ciência é que “[s]e a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais” (Rousseau, 1973, p. 355), pois essa cultura ocupa todo o currículo escolar e faz com que se descuide do ensino dos deveres morais.

Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria e, se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. (*loc. cit.*)

Se concedemos que aqueles ensinamentos são inúteis, o que é discutível, o argumento procede. Mas é preciso explicitar quais são os ensinamentos.

12. Argumento da desigualdade

O último argumento adianta um dos temas do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Como a ciência depende do talento intelectual dos homens, para promover a ciência, são criados incentivos institucionais para descobrir e aprimorar os talentos. Esses mecanismos meritocráticos são injustos na perspectiva de Rousseau porque criam diferenciações entre os homens através de um critério inadequado. Segundo ele, se for para diferenciar os homens, a medida adequada é a virtude, não a inteligência e a criatividade. Critérios meritocráticos, não apenas criam desigualdade, como também desanimam a vida virtuosa.

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas conseqüências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talentos; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. (Rousseau, 1973, p. 356)

O incentivo aos talentos realmente promove a desigualdade. Entretanto, para avaliar esse argumento de Rousseau, é preciso decidir: é melhor uma sociedade de ignorantes iguais ou uma sociedade que tenha talentosos e ignorantes? Rawls, por exemplo, sugeriu que se o talento dos talentosos faz com que os ignorantes estejam melhores do que estariam se a sociedade fosse apenas de ignorantes iguais, é melhor incentivar os talentos.

A análise precedente mostrou que, apesar de muitos, os argumentos de Rousseau não são satisfatórios. Se acrescentarmos essa insatisfação à impossibilidade do retorno à natureza e o descompasso entre o que Rousseau considera vícios/virtudes e o que se entende atualmente, isso parece indicar que não deve ser atribuída importância alguma a esse pensador na discussão sobre tecnologia. Essa conclusão seria muito temerária, pois ainda que os argumentos de Rousseau não sejam robustos, embora os ideais éticos de Rousseau não sejam os mesmos dos nossos, seus receios em relação à ciência são muito próximos dos que temos em relação à tecnologia e a algumas pesquisas científicas – transgenia vegetal, animal e humana, diferenças raciais entre seres humanos, hereditariedade de traços de caráter (agressividade e religiosidade, p.ex.), melhoramento genético emocional e cognitivo de seres humanos, armas químicas, biológicas e

destruição em massa etc. Ou da tensão que alguns eventos científicos geraram: revolta da vacina, viagens espaciais, transplante órgãos, fertilização *in vitro*, anticoncepcionais, comunicação digital, educação à distância, sexo virtual, vídeo games. Seus comentários sobre o luxo e a superfluidade são semelhantes ao truísmo de que a tecnologia cria necessidades.

Por isso, ainda restam as duas questões mais importantes: sua tese é defensável? Por que as linhas gerais de sua orientação ainda são seguidas por vários pensadores (Heidegger, Jonas, Habermas, Fukuyama, Kass etc.)?

Hans Jonas e a heurística do medo

Jonas pode nos ajudar com essas questões. Enquanto Rousseau é assumidamente retrógrado, Hans Jonas é apenas conservador. Sua proposta é uma ética em que o medo desempenha um papel heurístico fundamental diante da imprevisibilidade e da irreversibilidade. A possibilidade de destruição em massa parece ser um tema constante, pois, segundo ele, o progresso ético não acompanhou o progresso intelectual, e dentro deste o conhecimento do homem não acompanhou o conhecimento da natureza (Jonas, 2006, p. 267). Isso acontece porque o homem não se deixa conhecer da mesma maneira que a natureza, e o que permite não é essencial.

Para Jonas (2006, p. 268-269), a idéia que temos de progresso vem do desenvolvimento individual, pois todos nós necessariamente progredimos, ao menos durante a juventude. Ele também reconhece que há um progresso coletivo, da humanidade, da civilização (na ciência, técnicas, política, economia, comunicação, direitos, costumes) em direção ao mais desejável. Mas há custos, inclusive os que ameaçam destruir a humanidade.

Nas técnicas e nas ciências naturais é que o desenvolvimento é mais evidente, pois nelas o que se segue é sempre superior. Segundo Jonas (2006, p. 270), mesmo a bomba atômica é tecnicamente um progresso – e eticamente mais condenável por ter progredido tanto tecnicamente. A história da ciência e da técnica é um sucesso e um sucesso constante. Na visão de Jonas, apesar de seus riscos, o conhecimento *reivindica* o consentimento, justamente porque tem um caráter incompleto, dado que é infinito.

Contudo, o preço do progresso do conhecimento é a especialização e fragmentação do saber total. Quanto mais saber coletivo, menos saber individual (dos cientistas) e mais o conhecimento se torna esotérico (Jonas, 2006, p. 271).

Embora reconheça a existência do complexo das tecno-ciências, Jonas é bastante claro ao distinguir técnica e ciência. A técnica se justifica apenas por seus efeitos, enquanto a ciência se justifica por si mesma. Por isso, se a técnica pode ser indesejável (se tiver efeitos indesejáveis), a ciência é sempre desejável.

Apesar disso, a técnica é mais difundida do que a ciência. A técnica engloba toda a vida, e de meio passa a fim: o objetivo humano é o domínio da natureza, o *homo faber* prevalece sobre o *homo sapiens*. Enquanto que a ciência é um fim em si, mas só para poucos (Jonas, 2006, p. 272).

É em decorrência desse estado de coisas, que Jonas aprofunda o princípio da precaução em um princípio da responsabilidade. O princípio da precaução diz que não se deve implementar tecnologias cujos efeitos e/ou riscos não se controla e/ou não se conhece; é um princípio prudencial tão evidente que apreço até em ditados populares: melhor prevenir do que remediar, *better safe than sorry*, não adianta chorar o leite derramado, melhor um passarinho na mão do que dois voando, culpado até que se prove o contrário etc. Ele oferece quatro diferentes formulações do imperativo que incorpora o princípio de responsabilidade (Jonas, 2006, p. 47-48):

- Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida sobre a Terra.
- Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade de uma autêntica vida sobre a Terra.
- Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra.
- Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer

Segundo Jonas, deve ser percebido nessas formulações que o medo deve prevalecer sobre o desejo, que o melhor pode não ser o que está por vir, mas sim aquilo que já temos, pois conservar é melhor do que partir para uma situação pior.

À questão rousseauiana – o progresso da ciência e da técnica contribuem para moralização geral? – Jonas responde que a ciência pode ter um efeito moralizante sobre os cientistas (mas nem sempre), pois dedicar-se à ciência é um bem moral. Mas isso não por seu progresso, nem por seus resultados, mas sim por seu exercício. Os não-cientistas são afetados diretamente apenas pela técnica, onde há um progresso de resultados, para consumo e formação da condição humana. Algumas tecnologias têm efeito moralizador, outras desmoralizador, outras ambos. De certo, apenas a própria ambivalência. Mas, segundo ele, se a técnica mudar o homem (a

mais maleável das criaturas) dificilmente será na direção de um ideal ético-utópico (Jonas, 2006, p. 272).

Comentários finais

Afora os já apontados, a discussão de Rousseau parece distante do atual debate sobre a tecnologia em mais dois pontos. Primeiro, ele aproxima a ciência das letras e das artes. Hoje em dia isso parece impensável, não há aos olhos de nossa cultura qualquer semelhança entre as duas. O segundo ponto de discórdia é mais sério.

O que Rousseau mais recrimina nos cientistas é que sua ciência é vã, inútil: “respondei-me, repito, vós de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes, se não nos tivésseis ensinado tais coisas, seríamos com isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou mais perversos?” (Rousseau, 1973, p. 352).

Ora, se há algo de que a tecnologia não padece é de inutilidade, pelo contrário, a crítica mais freqüente à tecnologia é que ela subordina o conhecimento humano à utilidade, como é o caso de Jonas. O que implicaria que Rousseau seria não um crítico, mas um exaltador da tecnologia.

A crítica atual à tecnologia pode ser reconciliada com a crítica à ciência por Rousseau se distinguirmos dois tipos de utilidade: entendida como promoção do bem estar (a da tecnologia) e como satisfação das necessidades. Desse modo Rousseau seria também um crítico da tecnologia, pois, da perspectiva de seus críticos, ela não satisfaz necessidades, ou ao menos não apenas isso. Ela não só é supérflua como cria necessidades.

Não admiramos mais as virtudes que Rousseau acalentava. Vivendo em um estado de direito, não há porque incentivar virtudes másculas, por assim dizer, e menosprezar a feminilidade. As virtudes guerreiras são desnecessárias e até perniciosas em tempos de paz prolongada. O patriotismo que Rousseau enaltece é muito próximo do nacionalismo que desprezamos como uma diferenciação moral tão arbitrária quanto o racismo e o sexismo e um afronte aos direitos humanos. A ignorância, pobreza, simplicidade e a rusticidade são incompatíveis com nossos desejos de conforto, sofisticação, comunicação, inteligência e complexidade. Nem faz mais parte de nosso horizonte de possibilidades um retorno ao estado de natureza.

A crítica à polidez, a aparência de virtude, à falta de proximidade entre as pessoas é muito pertinente hoje que nos pautamos mais pela justiça

liberal/individual do que comunitária/social, que a racionalidade do mercado modelou muitas relações interpessoais, que os meios de comunicação incentivam a interação não presencial, o que fortalece ainda mais a aparência (Rousseau se desesperaria diante de videogames, redes virtuais como o Orkut e do *Second Life*).

É fácil considerar Rousseau retrógrado, mas é preciso considerar que a ciência de sua época era mesmo inútil, não havia antibióticos, agricultura, eletricidade, motor a combustão. Seu conservadorismo pode assustar, mas não é muito distante das reclamações atualmente feitas pelos ambientalistas.

Enquanto uns são apocalípticos, outros são integrados. É difícil encontrar a ponderação adequada entre conservadores e liberais em relação à tecnologia. Por que o receio permanece? Por que para uns a mudança parece uma libertação e para outros uma precipitação no abismo? É difícil responder, o certo é que Rousseau foi uma formulação muito clara e argumentada da posição.

Mas, enfim, as tecnologias prejudicam ou beneficiam a moral? Segundo Jonas, elas são ambíguas. Entretanto, acredito que seja mais acertado dizer que elas são amorais. Seu uso é que as torna perniciosas ou benéficas. Por exemplo, a bomba atômica, poderia ter servido a fins morais: que ela fosse apenas uma ameaça ao poder dos que não respeitassem a liberdade – e não instrumento para matar civis.

Contudo, em geral, as tecnologias oferecem *oportunidades de aprimoramento moral*: corrida pelo seqüenciamento do genoma humano incentivou a publicidade dos resultados, os transplantes e a transfusão sanguínea incentivam a solidariedade, a moratória da bomba de hidrogênio, a criação bancos de dados para serviços de bem-estar social, isso sem falar no aumento da comunicação, interação, desenvolvimento da imaginação, potencialização da empatia e da simpatia, da compaixão e da sensibilidade moral maximizados não só pela criação dos computadores da *world wide web*, mas também dos filmes, documentários, do telefone e da televisão etc. Obviamente, dessas oportunidades também pode surgir a corrupção moral (pornografia infantil, perda de afeto na comunicação, guerra cirúrgica, biopolítica, impessoalidade). Mas é inegável, apesar de ser tão menosprezado, o potencial de enriquecimento moral que elas tecnologias trouxeram e realizaram.

Referências

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. (1750) In: *Rousseau*. Trad. L. S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. (1979) Trad. M. Lisboa & L. B. Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

Morality as resentment – with a discussion of some character traits

Rodrigo Jungmann de Castro*

Data de submissão: 7 ago. 2009

Data de aprovação: 7 out. 2009

Resumo

Uma das teses mais marcantes de Nietzsche diz respeito às origens da moralidade tradicional – fortemente influenciada pela visão de mundo cristã. Para Nietzsche, alguns dos traços de caráter comumente tidos como vícios não deveriam ser vistos como tais. Tais traços de caráter teriam adquirido conotações negativas na nossa linguagem corrente em razão da “revolta dos escravos” no terreno da moralidade. Partindo do pressuposto metodológico de que as conclusões de Nietzsche não necessariamente devem ser aceitas nem recusadas *in toto*, mas julgadas caso a caso, damos passos nesse trabalho no sentido de avaliar a tese de Nietzsche em sua concretude, tal como poderia ser aplicada na consideração de quatro vícios morais presuntivos, quais sejam o orgulho, a inveja, a cobiça e a luxúria. Cremos que há muito a ganhar com essa abordagem particularista.

Palavras-chave: Ética; genealogias morais; Nietzsche; ressentimento; revolta dos escravos.

Abstract

One of the most striking claims made by Nietzsche concerns the origins of traditional morality – which was strongly influenced by the Christian world-view. For Nietzsche, some character traits usually seen as vices should not be regarded as such. Such character traits are said to have acquired markedly negative connotations in our ordinary speech as a result of the “slave revolt in morality.” Starting from the methodological assumption that Nietzsche’s conclusions should not necessarily be either accepted or rejected *in toto*, but rather assessed on a case by case basis, I take some steps in this essay in order to evaluate Nietzsche’s thesis in their concrete manifestations, as applied to a consideration of four alleged moral vices, namely pride, envy, greed and lust. I believe that there is much to be gained from such a piecemeal approach.

Keywords: Ethics; moral genealogies; Nietzsche; resentment; slave revolt.

* Doutor em Filosofia e Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, *campus* São Cristóvão.

A few preliminary remarks are in order before I embark on a discussion, in connection with some specific character traits, of the plausibility of Nietzsche's view of traditional morality as embodying a set of attitudes which he takes to have their origins in the *resentment* felt by the weak and powerless towards the strong and powerful.

A critic might point to the obvious fact that Nietzsche wrote in German and that, as a consequence of that, his moral genealogies can only be properly approached by having in mind the German words for the virtues and vices discussed by Nietzsche, with whatever subtle shades of meaning these may have in his native language. There might be a great deal of truth in this criticism. Still, I do not think that my choice to write this essay in English renders my endeavors useless. I offer two reasons for this contention. Firstly, if there is any enduring philosophical value in Nietzsche's views on morality, it is only to be expected that they should be relevant to more than one particular country or culture, or else Nietzsche's thought could be of parochial interest only, which possibility strikes me as hardly plausible. Secondly, this paper is written from a methodological standpoint, the adoption of which is not affected by the language it is written in. The methodological assumption I base my analyses on is that Nietzsche's views concerning the origins of traditional morality should not be simply accepted or rejected *in toto*. Rather, their plausibility should be considered in the context of a discussion of specific character traits. This choice having been made, we can conduct an exploration into the matter and see for ourselves how satisfactory Nietzsche's genealogies are in particular cases.

Already at the start of this essay, I made clear my intention to talk of a few character traits only. It would be desirable to investigate many more. Space limitations prevent me from doing so. And, in any event, although my exploration is not as wide-ranging as it ideally should be, I believe it will expose the merits of assessing Nietzsche's claims in a way that is both tangible and firmly based on concrete examples.

* * *

These methodological remarks having been taken care of, I should start the more substantive part of this essay by noting that Nietzsche's thinking on morality exemplifies, in one particular domain, his more general adherence to a thesis which is also to be found in his discussion of topics which one would normally regard as belonging to other areas of philosophy,

such as metaphysics and epistemology. The thesis in question, commonly referred to as *perspectivism*, amounts to a complete rejection of a notion of truth which takes it to be absolute and attainable in a way which need make no reference to the standpoint of the particular individuals who, being differently situated both socially and historically, have come to hold different, and often self-serving, opinions on what should count as true, as regards both what would ordinarily be taken to be matters of fact and – more importantly for the purposes of this essay – value judgments.

Unlike Kant or the Utilitarians, Nietzsche does not believe that one can come up with some precisely stateable and objectively true rational principle – equally binding on all people, regardless of what *sort* of people they are – which might serve to guide all of their actions in the moral sphere. Clearly, he is more concerned with the attainment of personal excellence, which, for him, need not necessarily be restrained by the injunctions and prohibitions of ordinary morality. Moreover, in keeping with the above emphasis on the fact that there are different sorts of people, the highest degree of personal excellence is not, for Nietzsche, something that can be achieved by all.

Given Nietzsche's apparent insistence that mankind is naturally divided into two groups, the weak and the strong,¹ and his view of the latter as being better endowed with the traits which enable them to excel in their pursuit of whatever is great, heroic or sublime, after a fashion which makes it possible for them to enjoy the delights of overflowing self-expression, it is only natural that Nietzsche should – against the backdrop of the inevitability of perspectivism – favor the perspective of the strong.

Interestingly, the moral perspective of the strong, “master morality”, contrasts sharply with the “slave morality”² of the weak. While, as noted by Solomon (1996), both perspectives see themselves as expressions of objective truth, they differ importantly in that master morality is in no need of rationalization. In Solomon's (1996, p. 200) words: “The master sees himself and his outlook as simply superior, although the standards according to which he is superior are, of course, his own, unexamined and self-fulfilling”. Slave morality, on the other hand, is a more complex affair. Slave morality, firmly grounded in the peculiar emotion which Nietzsche calls *resentment*, is reactive in character, in that it regards master morality as

¹ For the moment, we need not concern ourselves with the extent to which, for Nietzsche, strength and power are to correlated, for any given individual, with his possession of things such as wealth, political domination or artistic and intellectual prowess.

² So-called in virtue of its typically denoting a perspective that favors the poor and downtrodden.

false and ignoble. Since the weak cannot generally hope to achieve the worldly success of the strong, which is both promoted by, and reflected in, the values they take most to heart, the weak's *resentment*, bred by their sense of their own impotence and inferiority, has effected a perverse devaluation of the values cherished by the strong.

"The slave revolt in morality" – says Nietzsche (1967, p. 36) in *On the genealogy of morals* – "begins when *resentment* itself becomes creative and gives birth to values: the *resentment* of natures that are denied the true reaction, that of deeds, and compensate themselves with an imaginary revenge". In its defensiveness, slave morality overthrows the values of the powerful, turning them into vices. In Solomon's (1996, p. 208) succinct formulation: "If the masters prize strength, then celebrate meekness. If they cherish wealth, celebrate poverty".

Worse still, the values fostered by this revolt – values that have come to inform not only ordinary people's moral perception but the theorizing of most moral philosophers in the Western tradition – are, as Nietzsche sees them, characteristically life-denying. In urging the suppression of the passions, ordinary morality is at odds with much (or most) of what is constitutive of human nature. Nietzsche's concern with this aspect of our traditional moral outlook – neatly expressed in the title of the section "Morality as anti-nature", in his *Twilight of the idols* – is evinced in his analysis of the use Christian morality makes of the mistaken assumption that the occasional destructiveness and stupidity of the passions provides one with good reasons to seek their abolition: "*Destroying* the passions and cravings, merely as a preventive measure against their stupidity and the unpleasant consequences of this stupidity – today this strikes us as merely another acute form of stupidity" (Nietzsche, 1954, p. 486-487). In one of those insights that display the psychologist in him, Nietzsche further maintains that such a radical stance "is instinctively chosen by those who are too weak-willed, too degenerate to impose moderation on themselves" (Nietzsche, 1954, p. 487).

It is, thus, understandable that, for Nietzsche, this life-denying component of morality shows itself at its worst in the ascetic practices found in some of the world's major religions, some of which - notably Christianity, Nietzsche's target in so much of his work - further undermine a proper appreciation of the value of life by claiming that true happiness can only be attained in an afterlife, to which, on at least some interpretations, only the faithful can hope to aspire.

Later in this essay, I will address the plausibility of Nietzsche's view that morality was born out of *resentment*, in its application to four specific

character traits: pride, envy, greed and lust. Traditional morality – in particular, Judeo-Christian morality – considers all of those to be vices. Nietzsche rejects this view and regards the outlook of ordinary morality on these traits as being life-denying. Bearing in mind the fact that his thesis is both historical (and, indeed, argued for on philological grounds in *On the genealogy of morals*), in that Nietzsche is concerned with uncovering the sources of our moral prejudices, and psychological, in that *resentment* not only was but may still be operational in determining people’s moral outlook, I wish to inquire as to whether or not Nietzsche would have good grounds for holding his thesis in a few selected cases which might be held to exemplify the alleged devaluation – via *resentment* – of the attitudes and values which were cherished by the masters prior to the slave revolt in morality.

* * *

After reading Nietzsche, and some of the secondary literature on his work, one is bound to be quickly disabused of the preconceived idea, if one was ever in the grips of such a misapprehension, that Nietzsche was a Thrasimachus-like sort of immoralist, eager to maintain that all is permitted to the strong and that there is nothing of any worth in the usual catalogue of virtues. He clearly seems to have a high opinion of such traits as honesty – to others and to oneself –, courage, generosity and, as we have seen above, self-control (with the latter virtue being specially relevant for what is to follow).

Although he is prone to refer to himself as an immoralist, his main goal does not seem to have been the wholesale rejection of morality, but rather that of exposing all that is hypocritical and mendacious in much of our inherited moral views. He was particularly interested in exposing the concealed sickness that lies at the bottom of some people’s moral behavior.

With that in mind, we may proceed on our attempt to find out if traditional morality’s devaluation of pride, envy, greed and lust is indeed likely to have been effected by the *resentment* of the weak.

* * *

Pride. In one of its sub-entries, *The American Heritage Dictionary* informs us that pride is “An excessively high opinion of oneself; conceit.” This is in stark contrast with other definitions offered on the same page: “A sense of one’s own proper dignity or value; self-respect” and “Pleasure or satisfaction taken in one’s work, achievements, or possessions.” We can see thus that the word ‘pride’ can also be taken to refer, less ponderously than in the first entry quoted, to a healthy, non-aggressive and justifiable satisfaction with one’s accomplishments, which in being communicated to others need not be taken to constitute an offense to their own self-esteem, even if they have lesser achievements of their own. In its excessive praise of humility, and sometimes, abject displays thereof, and in its utter rejection of pride, in whichever of its manifestations, some expressions of Christian morality do unjustifiably undermine one of the foundations of men’s sense of their own value. And insofar as it insists, as has often been the case historically, that our worldly sources of satisfaction, in our work and even in competition with others, fare miserably in comparison with the glory that is to come after our physical demise, Christian morality does adopt an attitude for which the epithet “life-denying” is entirely fitting.

Besides, the hypothesis that such a rejection of the value of pride, even in its life-affirming forms, may have been historically brought about by the feelings of impotence of the weak – regardless of whether their weakness is material, artistic or intellectual – people who, simmering with *resentment*, cannot bring themselves to honestly concede that they too would like to have something of which they could be proud, is a hypothesis which strikes me as both plausible and respectable. And to claim that *resentment*, quite apart from the historical role it may have played in the reshaping of values, may still lurk deep in the hearts of those who envy the accomplishments or talent of others and look down on their self-assertive stance is not only to hold a tenable view, but nearly an obviously correct one.

Envy. The last paragraph has naturally introduced envy as a predictable accompaniment of *resentment*. Although I suspect that the word is, in informal usage, not necessarily infused with bad connotations, *The American Heritage Dictionary* takes a decisively dim view of it, and this is the interpretation I intend to focus on. The word ‘envy’ is defined in this dictionary as “A feeling of discontent and resentment aroused by another’s desirable possessions or qualities, accompanied by a strong desire to have them for oneself” – surely a character trait that deserves no praise. On this view of the matter, then, to envy someone is not merely to wish to resemble

the object of one's envy in the possession of whatever advantages – physical, material, intellectual and so on – which he may happen to enjoy. Envy further involves ill-will or spite towards whoever is envied. And, as a matter of empirical fact, it is surely true to say that the envious person, unlike the person who, in a benign way, seeks to emulate his betters, often hopes not only to do better than those he envies, but to actually see their downfall.

Although one might hold that envy may be life-affirming to the extent that it might prompt one to work hard in the pursuit of one's goals, and in so doing, to reach high levels of excellence in one's endeavors, I would maintain, arguably *contra* Nietzsche, that envy is a life-denying trait. There is no guarantee to the one who envies that he will succeed in surpassing the person envied in whatever it is that is at stake. While his attempts may be rewarded, they may no less likely prove themselves to have been in vain, in which case the envy that the envious person started with is sure to hurt him even more painfully and stick to his psyche like a sting. In fact, the person who is consumed with envy is no more than a prisoner of such a feeling.

In maintaining that envy is a vice, even a sinful disposition of character, traditional morality does not, to my mind, give a distorted expression to *resentment*. Rather, it implicitly acknowledges the corrosive effect of envy on those who have to struggle with this feeling.

Greed. This particular word is defined by the *American Heritage Dictionary* as an “Excessive desire to acquire or possess, as wealth or power, beyond what one needs or deserves”. The use of the adjective ‘excessive’ of itself makes it hard to think of greed in less than a negative way. As I see it, greed is rightly chastised as a trait which may be harmful to society – witness the massive inequalities in the distribution of the world's wealth and the dire environmental consequences of the rich nations' consumerist lifestyle – and to the individual who, being in the grips of such a vice, lets it poison his entire existence by depriving him of a proper appreciation of much else that is important in life besides the acquisition of personal wealth, power or glory.

It should be recalled that Nietzsche's writings show his dislike for democracy, socialism and his mistrust of plebeian thinkers and their attitudes. In *Twilight of the idols*, he dismisses Socrates' social background without further ado: “In origin, Socrates belonged to the lowest class: Socrates was plebs” (Nietzsche, 1954, p. 474) and wonders if his philosophizing was compromised by his lowly origins: “Is the irony of

Socrates an expression of revolt? Of plebeian *resentment*?" (Nietzsche, 1954, p. 476). And he severely chastises the democratism of the German universities of his day, in their attempts to make higher education accessible to a larger number of people. It would seem highly improbable, then, that he would be much moved by considerations of social justice. It appears to be the case that, for Nietzsche, the weak and powerless, in all walks of life, have little or no legitimate claim on a greater share of society's material goods.

Nevertheless, given the prize put by Nietzsche on moderation in the exercise of one's passions, it seems unlikely that he would condone men's overindulgence in the pursuit of material goods and their enjoyment. Therefore, it would be probably wrong to say that Nietzsche is keen on exalting greed as such. Rather more relevantly as far as Nietzsche's thinking is concerned, it should be borne in mind that traditional Christian morality, with its long history of denigration of wealth and property – sometimes wholly unconcerned with their just distribution – commonly amounts to a rejection not only of greed proper but also of far less extreme forms of material acquisitiveness. Asceticism has led many believers to entirely renounce this-worldly goods, on the assumption that, in doing so, they would please the Lord by showing their disgust with bodily pleasures and comforts and their love of the higher values that transcend men's existence on earth.

Now if one takes Nietzsche's target to be the Christian outright rejection of the sources of satisfaction that are made available to men through their possession of those material goods which make such satisfaction possible – the view that the enjoyment of such goods is an evil in itself – it will seem obvious that Nietzsche's position has much to commend it. For, whether or not there is a soul that survives the death of the body, it is still the case that human beings, or most of them at the very least, have, in their embodied existence, needs and desires – such as the enjoyment of food, drink, and decent housing, not to mention the access to the artistic and intellectual goods, made possible by a sufficient possession of material resources – that it is not sensible to expect them to renounce to. To the extent that it denigrates the pleasures and satisfactions of this life, Christian morality has said 'No' to life, as Nietzsche rightly claims.

And it seems plausible, in this case, that the *resentment* of the weak and powerless may have indeed played a role in bringing about an excessive and unjustifiable devaluation and, worse still, moral condemnation, of men's natural desire for the enjoyment of the sort of goods that a natural acquisitiveness is conducive to. In realizing that they were no match for the

strong in the competition for material goods, the weak may have been led to demonize the very pursuit of such goods, without acknowledging their real motivation, namely to avenge themselves on their masters and betters by replacing the latter's life-affirming moral code with a slave morality that valued the ascetic ideal and the promise it holds for life everlasting. Needless to say, *resentment* may still be at work in some people's renunciation of the goods made available to other people through material prosperity.

Lust. To many, this word seems to have decidedly negative connotations only. In *The American Heritage Dictionary*, we find the following definition: "Intense or unrestrained sexual craving." To the extent that such a craving is merely intense, it is rather questionable whether lust deserves moral condemnation. It is rather obvious that the word's negative connotation pertains to the excessive, unrestrained, even overwhelming power by which such a craving is attended.

However, in the light of his above-mentioned concern with moderation, it is again doubtful that Nietzsche would condone any form of unrestrained or wild sexual abandon. Rather, his target seems to be Christian morality's wholesale rejection of the value of sexuality and its failure to see it as a healthy and integral component of human nature. In 1 Corinthians 7, Paul's harsh admonitions against extramarital sex hardly conceal his low view of sexuality as such: "To the unmarried and the widows I say that it is well for them to remain single as I do. But if they cannot exercise self-control, they should marry. For it is better to be married than to be aflame with passion" (*The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, p. 1383). And his earlier remark in the same chapter clearly shows that he takes the condition of the celibate man to be preferable to that of the married man: "I wish that all were as I myself am."

In taking sex to be no more than an unavoidable concomitant of procreation, devoid of any intrinsic worth apart from its role therein, and in regarding the flesh as base, Christian morality is indeed to blame for much that is bad in the moral outlook of the West. For most people's predictable failure in living up to such hard demands has led many to be bedeviled by unnecessary feelings of guilt about their natural drives. Besides, the psychoanalytic tradition seems to have gone some way to show that attempts at the repression of sexual urges may play a major role in the onset of mental disorders. To say 'No' to as vital a human need as the enjoyment of one's sexuality is to say 'No' to life, if anything is. Fittingly, Nietzsche makes, in one of his *ad hominem* tirades, an appropriately caustic comment, aimed at the proponents of repressive forms of sexual morality: "The

radical hostility, the deadly hostility against sensuality, is always a symptom to reflect on: it entitles us to suppositions concerning the total state of one who is excessive in this manner” (Nietzsche, 1954, p. 487).

However, a thought may well give us pause at this point. What are the underlying motivations of traditional morality’s denigration of sex? Could it be the case that, as in other instances in which the masters’ values were overthrown, the weak’s *resentment* played an important part in promoting the devaluation of what was once prized and cherished?

Unlike the possession of riches or the performance of great deeds, deriving satisfaction from sexuality is not the sort of thing that is restricted, of necessity, to a lucky few. Obviously, sexual partners may be found by people in all walks of life – and not solely among the strong and powerful, as opposed to the weak, if the latter group is here taken to encompass the poor, the downtrodden or the intellectually underachieved. In fact, what could it mean for one person to naturally belong to the weak in connection with sexuality?

Perhaps, Nietzsche might argue that the slaves, unlike their masters, could not have, in virtue of their condition, a sexual life that was as varied and colorful as that of their aristocratic rulers and that they have predictably come to resent their masters’ superiority in this regard, as in so many others – an attitude which would ultimately lead them, in due course, to deny that there was much of any value in a sort of pleasure in which they themselves could not sufficiently indulge. That seems hardly convincing, though. There is hardly any reason to think, for one thing, that promiscuity need be restricted to any particular social group. For another, it is not obviously the case that sexual satisfaction is, for most people, simply – or, indeed, at all – a matter of having an overabundance of sexual partners.

Besides, is it really *resentment*, rather than, more plausibly, the experience of living in overly repressive societies and of being inculcated from an early age with its religious values, that leads so many otherwise enlightened people, to take, even in our secularized age, such a dim view of the value of sexuality?

Moreover, I think that, as a matter of historical fact, one might make good a case for a view which takes sexual repression not to be necessarily favored only by the weak and poor people that Nietzsche believes to have been instrumental in promoting the Judeo-Christian moral outlook. As history amply shows, sexual repression often goes hand in hand with social and economic oppression more broadly construed. Augustus, among others, comes to mind, if one recalls the way in which he actively encouraged conservative sexual mores after seizing power in imperial Rome.

Furthermore, as has been interestingly argued for in Engels's *Origin of family, private property and state*, the sexual repression of women in particular – in the context of a sexual morality which, in its bearing on the institution of marriage, has tended to be much more lenient with male infidelity – may have been historically influenced by a concern with the transmission of property. This appears to amount to a tenable account of the origin of some aspects of traditional sexual morality. It is at once evident that if the Marxists were right about sexual repression, its origins would seem to be due to the historically conditioned actions of the strong, rather than of the weak. And this account of the matter is surely a far cry from Nietzsche's.

References

ENGELS, Friedrich. *Origin of family, private property and state*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Selected Works*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962. Vol. II.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Twilight of the idols*. Translated by Walter Kaufmann. In: KAUFMANN, Walter. (Ed.). *The portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954.

NIETZSCHE, Friedrich W. *On the genealogy of morals*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. (Together with *Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann). New York: Vintage, 1967.

SOLOMON, Robert C. Nietzsche *ad hominem*: perspectivism, personality resentment. In: MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen (Eds.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

THE OXFORD ANNOTATED BIBLE with Apocrypha. Oxford: Oxford University Press, 1965.

THE AMERICAN HERITAGE DICTIONARY. Second College Edition. Boston: Houghton Mifflin Company, 1982.

O caráter e a reta razão na *Ética a Nicômaco*

Hans Magno Alves Ramos*
Data de submissão: 7 dez. 2008
Data de aprovação: 25 jun. 2009

Resumo

Este artigo pretende mostrar a exigência da concepção aristotélica de virtude de unir o bom caráter com a reta razão. Primeiramente, apresenta-se a divisão das virtudes, entre morais e intelectuais, em que, às primeiras, cabe a disciplina das paixões e ações, e, à *phronêsis*, cabe a orientação das mesmas. Em seguida, expõe-se a necessidade de ligação entre esses dois tipos de virtudes mediante um objeto comum, o justo meio, e também por meio da *proairesis*, ato moral do sujeito para o qual ambas são necessárias.

Palavras-chave: Caráter; reta razão; virtude.

Résumé

Le but de cet article est montrer comment l'*areté* de l'homme exige l'union du bon caractère avec la droite raison. D'abord on présente la division des vertus et le rôle de chacune d'elles: la morale, qui dresse les passions et les actions, et la *phronêsis*, qui les dirige. Ensuite on affirme la liaison de ces deux espèces des vertus a travers d'un objet commun, le juste milieu, et aussi la fusion d'elles dans l'acte morale du sujet, la *proairesis*.

Keywords: Caractère; droite raison; vertu.

* Mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte-MG).

Para qualquer um que leia a *Ética a Nicômaco*, é notório que o caráter e a reta razão não lhe ocupam lugar periférico, ao contrário, mostram-se indispensáveis para qualquer concepção da *areté* humana. Segundo atesta W. D. Ross¹, Aristóteles entendia seus estudos sobre ética como estudos acerca do caráter, isto é, do homem enquanto um substrato de agir constante segundo os hábitos que incorpora. O objetivo deste trabalho é mostrar, sem pretender a exaustão do tema, como e por que o caráter e a reta razão formam uma unidade na pessoa do homem virtuoso, *spoudaios*², ou seja, como se forma o caráter, o que é a reta razão e como se unem os dois. Pierre Aubenque (2003), que sugere a expressão “homem valoroso”³ como equivalente daquele termo grego, remetendo a Dirlmeier, transmite-nos que, na Grécia onde Aristóteles viveu, o *spoudaios* é o “representante acabado de tudo o que é nobre” (Dirlmeier *apud* Aubenque, 2003, p. 82). Desse modo, o tema deste trabalho é o próprio núcleo da questão ética para Aristóteles (1176 a 15-17), uma vez que ele abrange o próprio critério, porquanto “em todas as coisas, o que parece a um homem bom [*spoudaios*] é considerado como sendo realmente tal”, de modo que “a virtude e o homem bom como tais são medida de todas as coisas”. Tratemos de apresentar nas linhas essenciais a constituição desse homem-medida.

1. *Telos* e *ergon*, felicidade e virtude

Dois parâmetros são essenciais para compreender o homem na *Ética a Nicômaco*, (a) a existência de uma finalidade e sentido último de sua vida, assim como (b) o que o torna diferenciado em comparação com os demais seres, determinando uma diferença correspondente de seu fim último. Sendo que, em toda atividade humana, há um desejo que propõe um objetivo a ser realizado que, assim, constitui-se como um fim, isto é, como

¹ V. Ross, 1930, p. 262: “Aristote ne parle jamais de ‘l’éthique’ comme d’une science indépendante, mais seulement de ‘l’étude du caractère’ ou de ‘nos discussions sur le caractère’”.

² Na versão de D. Ross, *good man*, e, na de Gauthier, *homme vertueux*.

³ Não obstante optamos por “homem virtuoso” para nos referirmos ao *spoudaios*. Para tanto, apoiamo-nos tanto na citação acima de Dirlmeier, que o trata como um homem acabado, plenamente realizado quanto ao que é nobre, quanto na noção aristotélica de virtude como um acabamento em relação a um *telos*: “La vertu est aussi un achèvement (τελειωσις), en effect, chaque chose est achevée lorsque, par rapport à la forme de son excellence (αρετη) propre, il ne lui manque aucune partie de ce qui, par nature, constitue sa grandeur” (*Metafísica*, Δ, 16, 1021 b 20-23; tradução de Gauthier).

que um bem valendo por si mesmo, e sendo que há uma hierarquia e articulação entre os variados fins, para que não se deseje em vão e ao infinito, há de se admitir que, no topo daquela hierarquia, há um fim último que sempre é buscado por si mesmo e jamais no interesse de outro, fim último que abrange todos os demais e subordina-os a ele. Esse fim último, *telos*, que dá sentido a todo nosso desejar e existir, “será o bem, ou antes, o sumo bem” (1094 a 20-22). Aristóteles identifica tal bem com a *eudaimonia*, ordinariamente traduzida como felicidade, em que, no uso corrente de sua época, o estagirita entende significar o “bem viver e o bem agir” (1095 a 17-20). Ora, tal realização humana não ignorará o que o homem distintamente é, ou seja, aquilo em cuja atividade ele se realiza como ser humano, seu *êrgon*, antes se fará em virtude disso, e como “a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem” (1178 a 7; grifado no original), o *êrgon*⁴ é “uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional”, o que implica ser a felicidade “uma atividade da alma em consonância com a virtude” (1098 a 8-17), já que “a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem sua função [*êrgon*]” (1106 a 23-24).

Duas coisas, que se encontram estreitamente ligadas, importam a este trabalho ressaltar dessas conclusões aristotélicas: a identificação do sumo bem, *eudaimonia*, precipuamente com uma atividade, e não com um estado, e o papel que o homem virtuoso e a virtude desempenharão para sua determinação. A primeira se baseia, para Aristóteles, no fato que *é a atividade que dá caráter as coisas* (1100 b 33-35), isto é, eleva-as do estado bruto de mera potência para a forma e o ato em que estarão evidentemente realizadas; no caso de o homem ter uma atividade que lhe seja própria, é justamente nela que sua vida e ele podem atingir a sua plena realização, coincidindo, por conseguinte, a forma de sua vida no seu ato (*enérgeia*) próprio, pois seria absurdo ver a felicidade em estados nos quais a peculiaridade do homem, seu *êrgon*, não se apresentasse (1098 b 34-35). Já, então, que se trata de abordar a felicidade realizada no caráter do homem, formado e atualizado pela atividade que lhe é própria, que o sumo bem não tem como critério todo e qualquer homem, mas justamente aquele que faz jus a seu *êrgon*, isto é, o homem virtuoso (*spoudaios*), o que implica ser a virtude o fator essencial dentre todos que compõem a felicidade, e ser o homem virtuoso a medida de todo bem e dever. É por ser atividade que a felicidade requer virtude, e quando esta atividade constituir o caráter do homem, todos os demais bens tê-lo-ão como referência, pois receberão dele a forma de seu caráter. Assim

⁴ Traduzido por “função” na versão D. Ross e por Gauthier, para o francês, por *tâche*, tarefa.

é o bem em sentido absoluto o que for objeto de desejo do *spondaios*: “deveremos dizer que em absoluto e em verdade o bem é o objeto de desejo, mas para cada pessoa em particular o é o bem aparente; que aquilo que *em verdade* é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom [*spondaios*]” (1113 a 24-27; grifo nosso); e “serão verdadeiros prazeres os que lhe *parecerem* tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar” (1176 a 15-18; grifo nosso). Em suma, quem concebe a realidade teleologicamente e em termos de matéria e forma, potência e ato (1103 a 26-27), não pode encontrar o bem senão naquele cuja forma realiza, põe em ato, seu *telos*, isto é, naquele cujo caráter a virtude é de tal modo seu ato que atualiza sempre seu bem.

2. Hábito, virtude moral e caráter

Antes de abordar especificamente a virtude moral, cumpre-nos prestar aqui o mesmo esclarecimento que há na *Ética a Nicômaco* na introdução desse tema. Trata-se de afirmar a consonância da divisão das virtudes do homem com a divisão das partes da alma relacionadas à razão. Há na alma um elemento que possui a razão em si mesmo, sendo a razão propriamente, e outro elemento que não a possui em si mesmo, mas que participa dela na medida em que lhe obedece “como um filho obedece ao pai” (1103 a 13), isto é, sem conflitos, a saber, a parte desiderativa da alma. Do mesmo modo, há na virtude do homem uma divisão entre aquelas que dizem respeito à razão e ao comando, as virtudes intelectuais, e aquelas concernentes ao desejo e à obediência harmoniosa, as virtudes morais, objeto desta seção.

O fundamento principal da tese aristotélica que deriva do hábito a virtude moral articula duas proposições basilares: (a) “é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições⁵ de

⁵ Quanto à tradução de *hexis*, Aubenque (2003) afirma que “para Aristóteles, o caráter ($\eta\theta\omicron\varsigma$) não é senão um conjunto de hábitos ($\epsilon\theta\eta$)” (p. 211) e reserva para $\epsilon\zeta\iota\varsigma$ (*hexis*) o sentido de disposição de caráter (p.194). Gauthier (1958) também não entende a $\epsilon\zeta\iota\varsigma$ (*hexis*) como simples costume, que se manifestaria apenas no momento isolado e circunstancial de seu uso, mas como um estado adquirido e estável do caráter e alega que Aristóteles, em relação a seu contexto acadêmico, remeterá o sentido desse termo ao de posse, já que para o ato encontrara termo melhor, *enérgeia*: “Aristote appelle ‘état habituel’ (*hexis*) ce que Platon appellait ‘possession’, et ‘actualité’ (*enérgeia*) ce que Platon appellait ‘usage’” (p.71) . Desse modo, entendemos a *hexis* como uma posse adquirida pelo exercício, que pertence ao caráter e que se presta sempre ao ato e, para tanto, conformamo-nos com a expressão “disposição de caráter” para exprimi-la.

caráter” (1114 a 9-10); (b) essa disciplina do hábito, quando feita de acordo com o que é bom, incute no indivíduo os primeiros princípios, a saber, a causa final de cada ação, a afinidade com o que é nobre e dotado de beleza moral, *kalos*⁶. Vejamos como assim se constitui.

Antes, é preciso lembrar que dizer que a virtude moral se forma pelo hábito e que é uma disposição de caráter é pressupor que “não é, pois, por natureza, nem contra a natureza, que as virtudes se geram em nós” (1103 a 24-25) e que “a virtude está em nosso poder, do mesmo modo que o vício” (L.III, 1113b 6-13), ou seja, somos responsáveis pelo nosso caráter, pois depende de nós sermos virtuosos ou perversos.

Retomando, o que caracteriza a virtude moral é estar entre as coisas que só se adquirem pelo exercício (e não por natureza), quer dizer,

as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (1103 a 32-1103 b 1).

Essa concepção, de certo modo, envolverá o raciocínio num círculo. Trata-se, pois, de afirmar que o homem *torna-se* virtuoso praticando a virtude e admitir que será o homem virtuoso quem pratica a virtude, ou, noutros termos, seria o caso de, para se tornar virtuoso, ser necessário já sê-lo? Na realidade, essa forma de expressar a questão não é exata; é possível praticar atos de acordo com a virtude sem ainda a possuir (não só por acaso, mas também seguindo as leis ou costumes da cidade ou por orientação de outrem), o que quer dizer que o homem virtuoso não será o único a praticar bons atos (1105 b 5-11), mas será sem dúvida o mais capaz. Assim, não há real giro em círculo no raciocínio, ao menos não um que implique uma injustificação da proposição, e sim a concepção de que, para *se tornar* virtuoso, é necessário praticar os atos que o *spondaios* pratica, pois, desse modo, seu caráter se formará tal como o dele, dado que “eles [os atos] determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (1103 b 26-31), do mesmo modo que “os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza” (1105 a 15-16). Como são os atos praticados que consolidam a forma do caráter, ou suas disposições, é necessário o homem praticar os bons atos desde sempre, mesmo que não intencionalmente ou pela própria orientação, donde a importância das leis que incutem bons hábitos (1003 b 2-6; 1180 a 14-15) e a seguinte afirmação: “não é coisa de

⁶ Acreditamos ser essa tese a que mais distancia Aristóteles do intelectualismo socrático.

somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor, *tudo* depende disso” (1103 b 24-25; grifo nosso). Devemos entender, portanto, essa determinação (ou causalidade) entre os atos repetidamente praticados e o caráter, como que o tratamento, ou adestramento (1099 b 16; 1180 a 14), que cada ato particular dá às paixões e às ações logo que se torna requerido, necessário ou oportuno agir, até que, pela prática constante, consolidem-se os atos em posse e vigor, ou seja, em disposições de caráter, e somente assim deve-se entender trechos semelhantes a este: “pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, *torna-se* um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, *torna-se* temerário; e, analogamente...” (1104 a 20-25; grifos nossos).

Quando Aristóteles assevera que “essa espécie de excelência [a virtude] tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores” (1104 b 27), temos que admitir em consonância o mesmo em relação aos bons atos⁷ com respeito às paixões e às ações, porque é isso, na realidade, o que define os atos como bons. O que confere sentido a esse adestramento das paixões e ações pelo exercício constante de atos particulares e o apelo aristotélico à imitação do homem virtuoso é a pressuposição de que, pelo hábito, moldar-se-á um caráter que terá satisfação naqueles mesmos atos, tal como acontece ao homem virtuoso. “Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade... o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau” (1175b 24-27). Sendo a matéria de nossos atos as ações e paixões e, destes, os prazeres e as dores, a disciplina do hábito requer, além de uma destreza adquirida pelo exercício, uma seleção dos prazeres e dores que convêm ao *érgon* humano, assim como uma iniciação e habituação a eles de acordo com as paixões e ações que lhes acompanham. Sentindo o prazer próprio (1179 b 14-17) do que é nobre e limitando-se a ele, pela sua *praxis* habitual, sua possibilidade de satisfação, o caráter que assim se formar deseja também o que é bom e nobre. A aquisição da virtude moral, pois, dota o homem de destreza nas ações e gosto pelo que é verdadeiramente bom, noutras palavras, incute-lhe os primeiros princípios, concernentes às premissas universais do silogismo prático, àquilo que se deve fazer pela sua perfeição e beleza imanentes (1115 b 12).

⁷ Lembremos que o ato (*enérgεια*) é o uso, a atuação acionada pelo sujeito de uma faculdade ou disposição, podendo, por conseguinte, referir-se tanto a ações quanto a paixões.

Mas como devem ser os atos do homem para que se tornem virtudes? O que caracteriza a virtude? Ora, como “está na natureza dessas coisas [dos atos] o serem destruídas pela falta e pelo excesso” (1104 a 11), “a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo” (1106 b 15). Em que consiste esse justo meio (meio-termo, mediania)? Em primeiro lugar, o justo meio é um máximo de perfeição das paixões e ações que se opõe aos extremos, quer carência, quer excesso; trata-se de nem ter paixões violentas, que perturbam o discernimento do indivíduo, nem embotadas, incapazes de movê-lo, tampouco se trata de agir aquém ou além da devida medida.⁸ Nesse sentido, o justo meio não é só o que preserva os atos da degradação, mas também o que os torna bons por tornar bom o homem, efeito possível pela sua conformidade com o *érgon* humano, com a distinção da natureza dele, isto é, a sã ou reta razão. Além disso, algo mais caracteriza essencialmente o justo meio, a saber, a sua complexidade e variação vinculadas à multiplicidade de circunstâncias envolvidas no momento de agir, complexidade e variação próprias do campo em que acontecem os atos humanos, a saber, a contingência. Não basta sentir moderadamente as paixões, “mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e maneira convenientes...” (1106 b 20-24), do mesmo modo, agir não tem sempre uma forma fixa, porém se acerta de acordo com a “pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém...” (1109 a 26-28). É por ser tão complexo o justo meio, que não basta a virtude moral para a excelência do homem, sendo, para tanto, na mesma proporção necessária uma certa sabedoria, *phronêsis*, da qual falaremos mais detidamente na próxima seção. Enquanto que a virtude moral cuida da moderação das paixões, da destreza nas ações⁹ e da disposição para se portar com vistas ao que é nobre, a *phronêsis* se dedicará a essa parte tão variável e cambiante das circunstâncias e da ocasião na qual está imersa a justa medida, isto é, à intransponível contingência que envolve nosso mundo. Dito de outro modo, e retomando o que dissemos no início desta seção, caberá à virtude moral cultivar pelo hábito a parte desiderativa da

⁸ “Mas nem toda ação ou paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto e o assassinio” (1107 a 9-12).

⁹ É bom ressaltar que considerar a paixão e a ação indissociáveis é pressuposto básico do apelo de Aristóteles para o hábito e para a discriminação dos prazeres e dores na formação do caráter virtuoso. Evidentemente, um medo (paixão) exacerbado não possibilita ao homem fazer frente (ação) aos perigos necessários, bem como a falta de qualquer receio (paixão) o precipitará (ação) numa morte gratuita; e assim, analogamente, ocorre noutros casos.

alma de modo que esta possa obedecer à razão no momento de agir, de tal forma harmoniosa que ela fale “a respeito de todas as coisas com a mesma voz que o princípio racional” (1102 b 28). O justo meio é, portanto, como objeto da virtude moral, o ponto de adestramento ou disciplina que põe o homem em plena harmonia com seu *érgon*, noutros termos, com a reta razão.

Antes de concluir esta seção, vale recuperar uma questão capaz de lançar luz sobre a relação entre a virtude moral e caráter: o que distingue os atos praticados por um homem virtuoso e aqueles bons atos praticados por quem até pode se tornar um *spoudaios*, quem, todavia, ainda não o é por estar agindo bem por acaso, comodidade, coação ou orientação alheia? A resposta que Aristóteles nos oferece é que, para se tratar de virtude,

é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los [os atos]: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável (1105 a 30-34).

O que o estagirita quer nos dizer nesse trecho é que (a) a virtude é diferente dum ato acertado, e (b) o que a diferencia é a disposição do sujeito que, por um lado, age intencionalmente e, por outro, possui uma constituição de tal modo formada pelos bons hábitos que estes se lhe tornaram uma propriedade do caráter e, enquanto tais, virtudes¹⁰. É neste sentido que Aristóteles classifica a virtude como uma disposição (*hexis*) de caráter, o que significa um bom hábito a tal ponto constante de se portar frente às paixões e de agir (1105 b 25-27; 1106 a 4-13) que se tornou uma propriedade do indivíduo, isto é, um domínio do caráter – que fique claro, domínio realizado *antes* pela disciplina da *praxis* habitual do que pela razão. Destarte a virtude tem no caráter a sua morada, onde encontra a estabilidade e fortaleza necessárias para ser a excelência do homem. Assim compreendido, torna-se compreensível o fato de que “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas” (1100 b 14), de tal modo que, quando as vicissitudes da fortuna ameaçarem a felicidade, será a virtude o seu porto seguro, pois “se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis” (1100 b 34-

¹⁰ A primeira condição mencionada, o conhecimento do que se faz, é apresentada por Aristóteles como de ínfima importância para a posse das virtudes (1105 b 1-4). Tudo leva a crer que o conhecimento aludido é meramente teórico, não tangendo, por conseguinte, a *phronêsis*, pois, na continuidade da argumentação, o autor censura os filósofos que pretendem possuir a virtude refugiando-se na teoria.

35), noutras palavras, o homem plenamente realizado não pode se tornar desgraçado, porque não pode reverter seu caráter e deixar de ser virtuoso.

3. A *phronêsis*, a reta razão

No tocante à virtude moral, até aqui, ficou estabelecido que a sua aquisição infunde no homem o desejo pelo bem, identificando o seu caráter com o que é nobre, *kalos*; que ela visa o justo meio, o qual se caracteriza por uma complexidade para qual não basta o hábito na avaliação e satisfação de todas circunstâncias implicadas; que o seu sujeito possui um caráter firme e inabalável cujos atos são frutos de uma intenção (*proairesis*¹¹), isto é, são escolhidos por si mesmos. Todos esses aspectos reunidos nos contextualizam quanto ao significado do papel da *phronêsis*.

Por ser virtude intelectual, é evidente que a *phronêsis*, que designaremos por sabedoria prática, pertence à parte propriamente racional da alma – enquanto que a virtude moral pertence à parte desiderativa; cumpre-nos, então, mostrar em que ela consiste. Isto se torna claro mediante a exposição de três aspectos: o seu objeto, o seu modo de atuar e suas condições de posse. A sabedoria prática concerne a eventos particulares e variáveis, próprios da contingência do plano sublunar, eventos relativos ao que se deve ou não fazer, o que pressupõe o conhecimento do que é bom para o homem e sua felicidade (1139 a 5-15; 1140 a 28; 1140 b 8; 1143 a 9-10). A atividade própria da sabedoria prática consiste na excelência na deliberação acerca daqueles eventos particulares e variáveis, no cálculo sobre o que é preciso fazer para realizar bem uma ação com vistas ao que é nobre. As condições necessárias para possuir tal virtude são uma vasta experiência daqueles vários acontecimentos referentes ao que é bom para o homem; a razão intuitiva que habilita o homem a uma precisa percepção daqueles eventos; a inteligência prática responsável pela formação de uma justa opinião com base naquela experiência adquirida; o discernimento que faculta o homem a julgar o que é justo e equitativo; e, principalmente, a correção do raciocínio, que consiste em empregar todos esses talentos

¹¹ Na versão de W. D. Ross (1930, p. 280), a *proairesis* aparece como escolha, mas ele alerta que, afora quando se trata dela explicitamente (Livro III, 2), ela é um ato que se refere aos fins; em conformidade, Gauthier a traduz predominantemente por *intention*, salvo naquele mesmo contexto do Livro III, 2, da *Ética a Nicômaco*, quando o termo escolhido para denotar o último momento da deliberação, da qual resulta imediatamente a ação, é *décision*; em concordância acerca da nuance do sentido, Aubenque (2003, p. 194-209) nos explica que a *proairesis* é sobretudo o ato que nos confere imputabilidade moral.

intelectuais, para alcançar o fim correto, usando os meios corretos e na devida oportunidade, ou seja, a sabedoria prática se consuma pela combinação dos talentos intelectuais em função de uma retidão de caráter (1142 a 12-15; 1142 b 7-31; 1143 a 5-15; 1143 a 35-1143 b 6).

Mais importante do que mostrar em que consiste a sabedoria prática é apresentar de que ela dota o homem e o torna capaz, o que simultaneamente faz dela uma excelência. Se, com a virtude moral, ele toma afinidade com que é realmente bom, o que é imprescindível para considerar um homem virtuoso, com a *phronésis*, o homem assimila algo não menos indispensável para sua *areté*, a saber, a reta razão. Ter reta razão é possuir o princípio racional que define a essência da virtude, ou seja, o justo meio (1106 b 36-1107 a 3). Isso significa que o homem dotado de sabedoria prática age bem não só porque se acostumou a tal, mas sim porque possui e porta a medida do bem agir, pois “não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a *presença* da reta razão, que é virtude” (1144 b 25-27; grifado no original). Entendamos bem, a virtude não é a reta razão, mas a disposição (*hexis*) que, no seu interior, opera a reta razão, quer dizer, caráter e reta razão fundem-se no homem virtuoso.

Por isso afirma Aristóteles que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (1144 b 30-31). A razão dessa mútua necessidade entre virtude moral e intelectual baseia-se na partilha de um objeto comum, o justo meio, e na união delas proporcionada pelo ato da *proairesis*, isto é, a escolha que garante a concretização da intenção. Como foi dito, o justo meio se caracteriza por moderação nas paixões e, outrossim, agir de modo correto, no momento oportuno, pelo motivo correto, em relação às pessoas ou coisas devidas..., e é a satisfação de todas essas condições que qualificam uma ação como bem sucedida ou virtuosa. Todavia ter um caráter portador dos primeiros princípios, de uma boa intenção, não é suficiente para discernir e orientar na definição concreta daquelas circunstâncias, donde ser necessária a intervenção da sabedoria prática, intervenção que só é eficaz se as disposições presentes são suscetíveis de acolher sua influência. E formar disposições com essa característica é papel da virtude moral, de modo que também não basta possuir uma grande habilidade para definir os meios que levam a efetivar seus propósitos, se estes forem perversos, do que se segue que, para a *phronésis* ser uma virtude e dotar o homem de reta razão, tem que estar ela associada a um bom caráter, que deseja sempre o bem, cuja configuração em cada caso particular será o que ditar a sabedoria prática. Dado o objeto comum das virtudes moral e intelectual, é possível apontar o ato do sujeito para o qual ambas também são exigidas.

Sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha [*proairesis*], e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro (1139 a 23-27) .

Portanto, a ação virtuosa provém do ato de escolha e decisão do homem cujo caráter busca o bem, e cuja sabedoria prática o desvela no emaranhado de circunstâncias do qual poderia não emergir.

Enfim, podemos entender melhor a ação bem sucedida própria da virtude mostrando que a unidade que ela exige entre o caráter e a reta razão não é acidental; na verdade, ela responde precisamente à definição da felicidade, enquanto sumo bem humano, de ser uma atividade da alma em consonância com a virtude. Sendo evidente que, na idéia de felicidade, são imprescindíveis o prazer e a satisfação dos desejos, a ação virtuosa tem que, ao mesmo tempo, promover o bem e, em decorrência, realizar o sujeito que o busca. A seção seguinte porá isso às claras.

4. O vício, a incontinência e a continência

Dissemos que o justo meio é o objeto comum da virtude moral e intelectual, bem como é a *proairesis* o ato do sujeito que exige tanto o caráter quanto a reta razão. Vejamos agora os casos em que o justo meio não é atingido, a saber, o caso em que ele nem é visado e a *proairesis* se dá para uma finalidade má (o vício), em seguida, o caso em que ela não se realiza devido à condição do sujeito no momento de agir (a incontinência) e, por fim, quando ela se realiza, mas sem realizar o sujeito da ação (a continência).

O vício consiste na disposição de um caráter de tal modo mal formado que se satisfaz com o que é mau. Num homem assim, perverso, o justo meio nem mesmo é visado. Trata-se de quem, tendo-se habituado a praticar atos maus, injustos ou depravados, formou em conformidade com eles seu caráter de modo a desejá-los e escolhê-los sempre que oportuno. Noutros termos, os maus hábitos pervertem os primeiros princípios, que, como foi dito, cabe à disciplina do hábito incuti-los no homem e que diz respeito a seus fins verdadeiros, ou seja, ao que lhe é bom, de maneira que o que é mau para o homem enquanto homem é, ao homem perverso, um bem particular. A perversão que ele opera nos primeiros princípios não o impedirá de escolher seus atos, ao contrário, será o fundamento de suas escolhas. E, do mesmo modo que a virtude encontra inabalável estabilidade

no caráter, o vício é irreversível; e, ademais, nem poderia ser diferente, uma vez que o homem perverso se satisfaz com suas más ações e não poderia, por conseguinte, arrepender-se nem curar-se (1114 a 5-16; 1150 a 21-22; 1150 b 29-32).

A incontinência, por sua vez, preserva os primeiros princípios e, portanto, uma boa intenção, porém, no momento de agir, não lhe faz jus. Isso se torna possível quando um homem tem o conhecimento do bem, do que se deve fazer e, ao mesmo tempo, maus apetites, de modo que, no momento de agir, pondo-se ambos em concorrência, ao dar-se a presença de objetos que lhe atraem os maus apetites, seu conhecimento é obnubilado pela excitação e intervenção destes, que, de certa forma, entorpecem-no, e ele acaba por sucumbir aos seus apetites de modo que seu ato não corresponde ao que ele sabe ser o melhor, ou, noutras palavras, sua escolha não garante a efetivação de sua intenção – não sendo o caso, portanto, da *proairesis* (1147 a 10-1147 b 2). Como seus apetites são maus, não estão, é claro, em conformidade com o justo meio.

Na continência, aqueles apetites também existem, porém não a ponto de impedir o homem continente de agir conforme sua intenção, que preserva igualmente os primeiros princípios – neste caso a *proairesis* se efetiva, todavia não realiza de todo o sujeito, pois, uma vez que seus apetites não atingem o justo meio, eles têm ser que contrariados.

A restrição, operada por Aristóteles, da continência e incontinência ao campo da temperança e intemperança – isto, ao campo dos prazeres corporais, da nutrição e do sexo – e, ao mesmo tempo, a diferenciação do continente em relação ao temperante e, igualmente, e do incontinente em relação ao intemperante não são de somenos, principalmente se ativermos que a temperança, enquanto *sophrosyne*, é o que preserva a *phronêsis* (1140 b 11-12), o que implica que à intemperança, incontinência e continência falta uma condição da sabedoria prática. Embora somente a intemperança seja um vício, pela perversão de seus fins, a incontinência e continência encerram imperfeições de caráter que impedem Aristóteles de considerá-las excelências (1128 b 34-35; 1152 a 5-9). A incapacidade do incontinente de efetivar sua intenção (*proairesis*) basta para deixar claro que ele não realiza a unidade de caráter e reta razão, unidade que se refere à exigência mesma da *eudaimonia* e da virtude, não sendo sua ação, pois, bem sucedida, visto que ele age em contrariedade ao que ele sabe ser o melhor. E quanto ao homem continente? Ele não só possui os primeiros princípios, mas se atém a ele quando tem que agir. Seria a sua ação virtuosa? Temos que admitir que, enquanto *areté*, sua ação não é bem sucedida, porque, apesar de realizar uma boa coisa, não realiza o sujeito da ação, dado que esta contraria seus

apetites, constituintes de seu caráter. Aristóteles deixa claro que a diferença entre o temperante (virtuoso) e o continente (não virtuoso) é que este possui maus apetites e aquele, não. O estagirita chega mesmo a afirmar que é próprio das pessoas inferiores o conflito entre caráter e razão, “pois tais pessoas não se harmonizam consigo mesmas, e apetezem certas coisas, mas racionalmente desejam outras” (1166 b 6-23).

Vemos, pois, que a exigência da *Ética a Nicômaco* de atrelar felicidade e virtude requer plena harmonia entre bom caráter e reta razão.

5. Consideração final

Não havendo mais um Bem unívoco, *per si* e invariável de cujo conhecimento sucederia impecavelmente a virtude, resta procurar o bem dos homens na especificidade do campo em que se encerra a sua *praxis*, ou seja, na contingência. E é a indeterminação própria dessa esfera que, ao mesmo tempo, possibilita e ameaça nosso *ethos*. Cabendo ao homem completar a obra que a natureza deixou inacabada, deve ser seu caráter a fortaleza que faz recuar o domínio da indeterminação da contingência, e a sabedoria prática, detentora da reta razão, a exigência lúcida contra a impossibilidade de sua total transposição. A virtude, nesse contexto, é o poder de determinação concreta do bem humano, que dota o homem da excelência que lhe cabe ao mesmo tempo em que o realiza. É nesse sentido que devemos entender a proposição aristotélica, “a virtude e o homem bom [*spoudaios*] como tais são a medida de todas as coisas” (1176 a 15-17). É claro que esse “todas as coisas” se limita àquelas que dizem respeito à ética, isto é, àquilo que concerne ao bem do homem e ao caráter que este deve assumir para alcançá-lo. Como precisamente exprimiu Pierre Aubenque (2003, p. 77), “não é mais o homem de bem que tem os olhos fixos nas Idéias, somos nós que fixamos os olhos no homem de bem”.

Referências

ARISTÓTELES. *L'éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René-A. Gauthier e Jean Y. Jolif. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

ROSS, W. D. *Aristote*. Paris: Payot, 1930.

O papel do corpo na percepção segundo Aristóteles

Juliana Aggio *

Data de submissão: 30 nov. 2008

Data de aprovação: 6 fev. 2009

Resumo

O texto examina o papel do corpo na percepção segundo Aristóteles e em contraponto com Platão. O objetivo é mostrar qual a importância do corpo no fenômeno perceptivo, tanto para que ele ocorra, como para que ele ocorra do modo como ocorre, i.e., como uma afecção que sofre o percipiente composto de corpo e alma. O que significa dizer que tanto corpo, como alma sofrem alterações simultaneamente e que, portanto, a alteração física é necessária tanto quanto a psíquica. Em suma, o corpo exerce uma função cognitiva material, ao contrário do que pensava Platão ao dizer que quem percebe é a alma, sendo o corpo um mero instrumento pelo qual a alma recebe os sensíveis. O texto, deste modo, pretende elucidar como o ser é conhecido pela percepção segundo Aristóteles, tratando assim de um ponto extremamente controverso, a saber: como a sensação discrimina seus próprios objetos e se tal discriminação resume-se apenas em processos fisiológicos ou é também uma atividade da alma e, se é também uma atividade da alma, em que sentido a alteração física ocorrida no corpo, conjuntamente com uma certa atividade da alma, constituem a percepção.

Palavras-chave: Alma; corpo; afecção; percepção.

Abstract

The text investigates the body's role in the perception according to Aristotle and contrary to Plato. The objective is to show the importance of the body in the perceptive phenomena, i.e., the role of the body in order to the perception occurs, as in order to show how it occurs. I mean, to show how this kind of affection occurs in the percipient composed of body and soul. This means that the body, as much as the soul suffer alterations simultaneously and, therefore, the physical alteration is as much necessary as the psychic. To end up, the body performs a material cognitive function, contrary to Plato who says that the soul perceives and the body is a mere instrument by which the soul receives the sensible objects. In this way, the text intends to clarify how perception knows the being according to Aristotle by treating a very controversial point: how perception discriminates its own objects and if this discrimination is strictly a physiological process or is also an

* Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP) e bolsista FAPESP.

activity of the soul, and if it is also an activity of the soul, in which way the body's physical alteration conjoined with a certain activity of the soul constitute perception.

Keywords: Soul; body; affection; perception.

Para entendermos o papel do corpo no fenômeno perceptivo concebido por Aristóteles, devemos antes elencar algumas questões a serem examinadas para que a percepção seja definida com maior precisão, a saber, se a percepção é uma certa afecção, qual tipo de afecção seria.

No diálogo *Teeteto*, Platão (184 c-d) define a percepção como a função de receber na alma os sensíveis *através* do corpo do seguinte modo: “Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo com que vemos ou por meio de que vemos, e os ouvidos são aquilo com que ouvimos ou por meio de que ouvimos?”. Esta foi a pergunta feita por Sócrates a Teeteto, que lhe responde: “Por meio de que percebemos cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates”, e Sócrates então conclui que percebemos com a alma por meio do corpo.

Aristóteles responderia a Sócrates: percebemos com ambos, alma e corpo, pois a percepção é uma certa afecção e há apenas uma substância que pode ser afetada: o sujeito que percebe. Há uma afecção comum, portanto, trata-se de um único evento, pois o sujeito que percebe é composto de corpo e alma, mas não de uma substância corpórea separável da substância psíquica. Por isso, a afecção é comum, mas ocorre de modo distinto no corpo e na alma. A afecção comum pode ser explicada enquanto duas afecções, uma no corpo, outra na alma. Essas duas afecções são apenas logicamente distintas, pois não apenas ocorrem simultaneamente, como também formam uma unidade ontológica; já que, repito, é uma única substância que sofre as duas afecções.

Aristóteles não poderia definir a percepção do mesmo modo que Platão, a saber, uma capacidade que a alma tem de receber o sensível *através* do corpo, pois esta definição pressupõe que alma e corpo não formam uma unidade substancial. E é tal pressuposto que vigora na definição de Platão, i.e., de que corpo e alma estão separados e, por isso mesmo, diz que não percebemos *com* os órgãos do sentido e sim com a alma *através* do corpo. O corpo não tem função cognitiva alguma no processo perceptivo, mas apenas a função material de receber os sensíveis. Ora, para Aristóteles, o corpo

também é o lugar pelo qual recebemos os sensíveis, mas o ato passivo de receber não deixa de exercer certa função cognitiva. Em outras palavras, o corpo exerce um papel material cognitivo no processo perceptivo na medida em que são os órgãos do sentido que sofrem certa alteração ao receberem a forma sensível e, sem esta alteração, a percepção não seria possível, i.e., na medida em que cada propriedade sensível imprime uma marca em nosso corpo justamente porque ele é composto de uma matéria capaz de receber tal marca. Esta inserção material de uma forma sensível se constitui ao ser inserida e assim o será conforme a própria constituição do corpo que a recebe. Ou seja, é porque o corpo tem tal e tal constituição que percebemos de tal e tal maneira, tais e tais objetos sensíveis e não outros e nem de outro modo. Somente os olhos humanos podem perceber certo número de cores e ser afetado diferentemente por cada cor. Justamente pelo fato dos olhos serem afetados diferentemente por cada cor é que dizemos que cada cor imprime uma marca que lhe é própria e inconfundível. Independe da comparação entre cores feita pelo raciocínio para que a cor se torne conhecida. Ela é materialmente conhecida pelo corpo por ele sofrer uma impressão própria e única de cada objeto sensível, como diz o filósofo, tomemos o exemplo do selo na cera: é assim que, analogamente, podemos entender que cada sensível é um único selo e que o selo só ganha existência ao ser impresso na cera, do mesmo modo que a forma sensível só ganha existência ao ser impressa em um corpo e é tal impressão que a faculdade perceptiva apreende e discrimina. É porque há uma discriminação material que a faculdade perceptiva é atualiza e discrimina formalmente aquilo que foi impresso no corpo.

Em suma, a percepção se constitui essencialmente por um movimento da alma no corpo, mesmo porque o corpo é constituído materialmente para que a alma, sua forma, exerça seus fins. Por exemplo, a visão é a forma do olho, ou seja, o olho tem certa constituição material específica de modo a se adequar a sua forma, de modo que a visão exerça seu fim que é ver. Sendo o corpo a matéria e a alma a forma, temos que, ambos, conjuntamente, são condição para que haja sensação, ou seja, para que haja sensação é necessário que ocorra simultaneamente uma afecção no corpo e uma na alma. Ao mesmo tempo em que o órgão sensível sofre certa alteração, a faculdade perceptiva entra em atividade: o corpo sofre algo ao receber o sensível e a alma sensitiva passa do estado potencial para o estado atual. Por isso, devemos dizer que o corpo é um meio (*mesotes*) com o qual a alma percebe e que, sem ele, os sensíveis não poderiam ser conhecidos.

A definição de percepção segundo Aristóteles vai de encontro à tese platônica na medida em que pressupõe a união corpo e alma e realça o papel

cognitivo do corpo como condição para que a atividade perceptiva seja discriminativa. Não apenas porque o corpo sofre certa alteração ao receber o sensível, mas também por ser ele o meio com o qual os sensíveis podem ser discernidos. Mais especificamente, o corpo, pela sua constituição material, é um meio entre os sensíveis opostos e isto é condição necessária para que o sensível seja percebido. Pelo fato do corpo ser um meio entre sensíveis opostos, dizemos que ele não é atualmente nem um extremo nem o outro extremo oposto, sendo potencialmente ambos e, portanto, podendo vir a ser atualmente ora um, ora outro:

[...] essa é a razão pela qual nós não temos sensação do que é quente, frio, duro ou macio tanto quanto nós somos, mas somente do que é mais ou menos, o que implica que o sentido (*aisthêsis*) é um tipo de meio entre os sensíveis dos extremos opostos. É o meio que tem poder de discriminação, pois se torna um extremo para cada extremo por vez. (Aristóteles, *De anima*, II, 10; 424 a 2-7)

Façamos a ressalva do que foi dito acima: o corpo é “o meio que tem poder de discriminação (*to gar meson kritikon*)”, ou seja, que exerce uma função cognitiva material, enquanto a alma exerce uma função cognitiva formal. Nesta passagem, quando Aristóteles diz que o sentido é um meio (*mesotes*) entre um par de opostos, ele quer dizer com isso que cada sentido é potencialmente os sensíveis próprios opostos e, portanto, capaz de perceber os sensíveis que se encontrem entre tais extremos. Devido à sua constituição material específica, continua Aristóteles, cada órgão do sentido tem o poder de discriminar os sensíveis próprios de seu campo perceptível, ou seja, cada órgão pode vir a ser igual aos sensíveis que se situem entre os extremos opostos que delimitam o seu campo perceptivo. Desse modo, por exemplo, não poderíamos ouvir um som mais grave ou mais agudo do que a audição é capaz de ouvir e todo aquele que estivesse além dos sons extremos que delimitam a nossa capacidade auditiva. Perceber um sensível tem como condição o fato deste sensível estar dentro dos limites físicos de cada órgão do sentido; o que significa dizer que cada órgão é um meio entre os extremos opostos de seus sensíveis próprios e que, portanto, é potencialmente os opostos que se localizam entre tais extremos. Além disso, podemos inferir que só podemos ouvir aquilo que somos materialmente capazes de ouvir, sendo o corpo o critério para se determinar quais sensíveis e como os percebemos. Por fim, é pelo corpo que podemos dizer que percebemos esta cor específica e não outra, porque esta cor nos afeta de um modo próprio e completamente distinto de todas as outras cores. Portanto, quando dizemos que o corpo exerce uma função material cognitiva significa

dizer que receber os sensíveis no corpo é tão logo determinar qual sensível se trata, significa sofrer uma afecção correspondente a tal sensível a ser lida pela alma.

Tomemos agora alguns exemplos que sustentam o que foi dito. Não perceberíamos, por exemplo, uma cor mais clara ou mais escura do que somos capazes de perceber e, portanto, toda cor perceptível está localizada entre o par de extremos opostos que delimitam o campo da visão, a saber: o claro e o escuro. Também com relação à discriminação dos sensíveis prazerosos ou penosos, a constituição material dos órgãos sensíveis é determinante. Ou seja, o órgão do sentido, devido a sua proporção constituinte, fornece a medida para a sensação de prazer ou dor causada pelos objetos sensíveis. Estes, quando possuem uma proporção pura e sem mistura são prazerosos (como o doce e o sal); mais prazerosos ainda quando possuem uma mistura com proporção harmônica (como o acorde musical); agora, quando em excesso, seja em quantidade ou intensidade, causam dor ou mesmo a destruição do sentido. Neste sentido, a constituição material do órgão do sentido, devido a sua proporção, sofre certos efeitos materiais que permitem à faculdade apetitiva discriminar os objetos prazerosos e penosos. Do mesmo modo, a constituição material do órgão do sentido, devido a sua proporção, sofre certos efeitos materiais que permitem à faculdade perceptiva discriminar os objetos sensíveis. Disso concluímos que o corpo, por ter certa constituição física, é capaz de receber a forma sensível e, desse modo, exercer sua função cognitiva: tornar-se tal qual a forma sensível recebida, permitindo assim à faculdade sensível discriminar a forma sensível e mesmo se tais sensíveis são prazerosos ou não (Aristóteles, *De anima*, III, 7).

Como expusemos acima, a percepção deve ser explicada como uma unidade entre duas afecções distintas, uma que sofre a alma, a outra o corpo. Enfim, as alterações que sofre a alma não devem ser analisadas à parte das alterações que sofre o corpo, nem as do corpo à parte das da alma; mesmo porque, segundo Aristóteles, a boa definição de percepção considera a união entre corpo e alma no processo de alteração e é isto que vemos em *De anima*, I, 1; 403 a 27-b 19. Nesta passagem, temos, de um lado, o físico e, do outro, o dialético. O primeiro descreve apenas as mudanças materiais, e o segundo nos fornece apenas a forma. No exemplo da raiva, o primeiro a descreve como sendo um fervor do sangue ou calor entorno do coração, o segundo como um desejo de retaliação. A boa definição, por sua vez, deve englobar as duas, pois a forma “se é para ser, dever ser realizada na matéria de um tipo particular”, i.e., assim como a forma é realizada em certa matéria e em vista de certo fim, também as

funções da alma são realizadas em certo corpo e em vista de certos fins, ou, nas palavras do filósofo, quanto aos atributos da alma, eles “são evidentemente formas realizadas na matéria” (*De anima*, I, 1; 403 a 25: *ta pathê logoi enuloi eisin*). Sendo assim, a percepção é um atributo da alma que se realiza em certo corpo, mais precisamente, em um corpo com órgãos que tem a vida em potência e se realiza em vista tanto da sobrevivência, como do bom desenvolvimento do animal. A partir disso, concluímos que não é adequado analisar as funções da alma como separáveis da matéria física:

[...] nós estávamos dizendo que os atributos da alma são tais – quero dizer, como a raiva e o medo, inseparáveis da matéria física dos animais aos quais pertencem e não, como a linha e a superfície, separável em pensamento. (Aristóteles, *De anima*, I, 1; 403 b 17-19).

As funções da alma não são como os objetos matemáticos, a saber, definíveis a partir de uma separação das coisas materiais, ou seja, uma boa análise das funções da alma não tem, de modo algum, como finalidade defini-las como operações separáveis do corpo, portanto, não devemos tomá-las em separado da matéria física dos animais, das operações fisiológicas que sofre o corpo. De fato, isto é verdadeiro, mas isto não quer dizer que não podemos distinguir as operações físicas das psíquicas. O ponto é que não podemos definir uma operação psíquica, como é o caso da percepção, separadamente das operações físicas. A percepção deve ser entendida como uma operação da faculdade sensível que ocorre conjuntamente com operações fisiológicas nos órgãos; mesmo porque não poderíamos entender a percepção apenas de um modo ou de outro. É mais adequado, portanto, tomar a percepção como um conjunto de operações físicas e psíquicas, ainda que nos seja permitido distinguir logicamente cada operação a título de clareza. Já quanto à linha e à superfície, é possível tomar cada uma separadamente de qualquer representação física e defini-las desse modo.

No decorrer desta passagem, Aristóteles introduz a diferença entre o físico, o dialético e o filósofo natural. O primeiro trata da causa material, o segundo da causa formal ou final. Já o filósofo natural ou o verdadeiro físico deve tomar o fim ou o elemento formal, no caso da raiva, o desejo de retaliação e a causa material, a saber, os efeitos físicos do desejo de retaliação. No caso da percepção, o elemento formal é a discriminação realizada pela faculdade e causa material são as alterações fisiológicas sofridas pelo corpo ao receber o sensível. Por fim, temos a distinção entre o verdadeiro físico, que investiga as propriedades formais se realizando na matéria, o matemático, que analisa as propriedades matemáticas

separadamente das coisas e o filósofo primeiro, que estuda as formas separadas da matéria. A psicologia, como sabemos, é uma disciplina a ser estudada pelo verdadeiro físico.

Podemos concluir que é evidente o fato de não ser possível compreender a percepção sem os processos fisiológicos envolvidos, apesar de Aristóteles não nos evidenciar como ocorrem tais processos (mesmo porque não tinha aparato científico apropriado para tanto). O ponto filosófico relevante é conceber que, de fato, existe certa alteração fisiológica no corpo simultaneamente com a apreensão da forma sensível pela parte sensitiva da alma e, se assim não fosse, o corpo teria, para Aristóteles, o mesmo estatuto que para Platão, a saber, um simples instrumento pelo qual a alma percebe e que, conseqüentemente, não exerce qualquer papel cognitivo. Quem percebe, para Aristóteles, é o sujeito com a alma e com o corpo conjuntamente. Não poderíamos aceitar a idéia de que é a alma apenas quem percebe, pensa, aprende, ou mesmo que ela tece ou constrói, pois, supondo que tais atributos sejam movimentos, sabemos que a alma não é automovente e que, portanto,

sem dúvida seria melhor dizer que a alma não sofre ou aprende ou pensa, mas que o homem faz isto com a alma: e isto também não significa que há movimento na alma, mas que o movimento por vezes a atinge, por vezes se inicia na alma. Neste caso, a percepção se origina em objetos particulares, enquanto a recordação começa a partir da alma e se direciona através de movimentos ou traços de movimento para os órgãos sensíveis. (Aristóteles, *De anima*, I, 4; 408 b 13-18).

Ou seja, a percepção se inicia no objeto particular externo que causa certo movimento, o qual, por sua vez, afeta os órgãos sensíveis que o recebe e, simultaneamente, atinge a alma perceptiva que o reconhece sem, com isso, ser movida ou sofrer alteração. A alma, portanto, move o corpo por ser seu princípio motor, por exemplo, quando nos deslocamos ou quando recordamos, pois, neste último caso, as imagens guardadas na memória, que é parte da alma sensitiva, provocam afecções no corpo; porém, podemos dizer ela é movida apenas por acidente, i.e., quando o corpo se locomove. Por isso, é o homem quem pensa, sente, aprende e ele faz isto com a alma e com o corpo. Não há nada que afete o corpo que não afete a alma, sendo a afecção perceptiva um claro exemplo disso.

Se alma e corpo, como vimos, são afetados simultaneamente, isso implica que o corpo, necessariamente sofre certa afecção. Mesmo porque, enquanto a faculdade perceptiva (*aisthêsis*) não tem magnitude e é uma certa forma e potencialidade (*logos tis kai dynamis*) do órgão sensível, este, por sua

vez, é o meio pelo qual a sua forma se realiza. O órgão sensível é, por um lado, idêntico a ela, isto é, à potencialidade, pois sua essência é ser potencialmente todos os sensíveis, mas, por outro, é distinto dela por ter magnitude. Ele não é puramente uma potencialidade, pois tem certa extensão, mas não é senão o lugar no qual recebemos as formas sensíveis e, portanto, o meio com o qual as discernimos e, neste sentido, é aquilo *com* o qual se percebe. Um meio não no sentido fraco, como acreditava Platão, isto é, não apenas como aquilo que possibilita à alma receber os sensíveis e assim conhecê-los pelo intelecto; mas como aquilo que exerce certa função cognitiva ao participar, juntamente com a alma, no conhecimento dos sensíveis. Enfim, justamente porque o corpo sofreu certo movimento ao receber a forma sensível, é que é possível para a faculdade perceptiva apreender qual é este movimento, qual é essa forma sensível recebida. Por isso, a faculdade não poderia discriminar o sensível se este não causasse certo movimento no órgão, e, sem isto, a percepção não ocorreria. Nem o órgão poderia receber a forma sensível, se não houvesse uma faculdade para discriminá-la, i.e., o recebimento do sensível não teria qualquer finalidade se não existisse uma faculdade que o reconhecesse, nem mesmo o órgão seria constituído de modo a ser capaz de receber o sensível, se não fosse a faculdade sua causa formal. Todavia, se a faculdade é a forma do órgão, então o órgão existe de modo a realizar tal forma, em outros termos, o órgão é constituído materialmente de modo a realizar a função de conhecer os sensíveis e esta função implica receber o sensível no órgão e discriminá-lo pela faculdade. Não poderia a faculdade, que é uma substância formal e, portanto, não extensa, receber o sensível. Este, portanto, é o papel material cognitivo do corpo na percepção, pois o corpo é substância material e, por ter certa magnitude, é ele quem sofre alterações físicas ao receber a forma sensível e é por sofrer certo movimento em sua constituição material que podemos conhecer os sensíveis.

Por fim, concluímos que, para Platão, o corpo é um instrumento pelo qual os sensíveis chegam à alma, sendo ela apenas quem os percebe; já para Aristóteles, corpo e alma são, em conjunto, condição necessária para a percepção. Como diz o próprio filósofo:

como a percepção não é própria exclusivamente da alma nem do corpo (pois uma potencialidade e sua atualidade residem no mesmo sujeito, a percepção é um movimento da alma por intermédio do corpo), é claro que tal afecção não é própria da alma, nem o corpo sem alma pode perceber. (Aristóteles, 1936, *De somno*; 454 a 4-11),

ou seja, o sujeito é quem tem a capacidade de perceber, i.e., tem a percepção em potência, e é ele quem exerce tal capacidade e não apenas a sua alma ou o seu corpo. Por isso, se a percepção é uma afecção, é claro que é uma afecção da alma conjuntamente com uma afecção do corpo, pois a alma do sujeito percipiente não perceberia se seu corpo não fosse capaz de receber o sensível, nem seu corpo o receberia se sua alma não fosse capaz de discriminá-lo.

Em oposição a Platão mostramos que, para Aristóteles, corpo e alma sofrem certa afecção, mas ainda não esclarecemos que tipo de afecção cada um sofre. Como vimos acima, corpo e alma são afetados e isto é condição necessária para haver percepção. Outra condição necessária é que sejam ambos afetados por um objeto externo, ou seja, a percepção tem como causa primeira o objeto externo sensível, o qual, uma vez presente em nosso campo perceptivo, causa certa afecção que denominamos percepção. Esta, enfim, é determinada por dois processos de afecção distintos que sofre o sujeito percipiente, e o sujeito, por sua vez, ao sofrer tais afecções não produz, em condições normais, qualquer interferência na assimilação do sensível tal qual ele é. Um processo é a alteração fisiológica no órgão sensível, o outro é o reconhecimento do sensível a partir da atualização da faculdade sensitiva. Neste sentido, dizer que o percipiente se torna tal qual o sensível significa dizer que seu corpo e sua alma, cada um a sua maneira, tornam-se semelhantes à forma sensível do objeto percebido. Há, portanto, uma neutralidade do percipiente de modo que o mundo nos é dado na sua forma mais pura, sem qualquer interferência do sujeito (resguardadas as condições de drásticas alterações mentais, ou físicas, como a loucura, a bebedeira, a doença etc.). Uma neutralidade que se resume no fato do objeto sensível vir de fora e se fazer conhecido para o sujeito. O sujeito, por sua vez, assume um papel passivo que permite que o objeto seja, ele mesmo, causa de ser conhecido, pois o sujeito o conhece ao tornar-se tal qual ele é em ato. O percipiente não tem o poder de modificar nem o atributo sensível da coisa externa, nem o objeto sensível que representa tal atributo, nem mesmo a alteração que tal objeto provoca em seu corpo.

Enfim, pelo fato de haver realmente o objeto externo que causa a percepção, devemos, então, aceitar que tal causa externa tenha uma forte presença no sujeito que a recebe, o que implica assumir que tal causa provoca certo movimento nos órgãos; caso contrário, não faria sentido denominar a percepção uma certa afecção ou alteração, já que apenas o exercício da faculdade perceptiva não constitui propriamente uma alteração.

Referências

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad., introd. e notas R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990.

ARISTÓTELES. *On the soul – Parva naturalia – On breath*. Trad. W. Hett. Cambridge: Harvard, 1936.

ARISTÓTELES. *Works of Aristotle*. Org. W. D. Ross. Oxford: Encyclopaedia Britannica, 1980. (The Great Books).

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. e coment. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Portugal: Fundação Calouste, 1995.

PLATÃO. *The dialogues of Plato*. Trad. Benjamin Jowett. Oxford: Encyclopaedia Britannica, 1952. (The Great Books).

Princípios epistemológicos do *elenchus* socrático

Aldo Lopes Dinucci *

Data de submissão: 30 jan. 2009

Data de aprovação: 25 jun. 2009

Resumo

Neste artigo tratarei das seguintes questões: Quais são os princípios epistemológicos do *elenchus* socrático? Segue o *elenchus* de teste de definições o princípio da prioridade da definição? Seguirei aqui as linhas mestras traçadas pelos mais importantes comentadores do pensamento socrático em seus debates para chegar a uma conclusão quanto a esses temas.

Palavras-chave: Ética; Sócrates; filosofia clássica.

Abstract

In this paper I will deal with the following questions: Which are the principles of the Socratic *elenchus*? Does the *elenchus* of test of definitions follow the principle of priority of definition? I will follow here the master lines traced by the most important specialists on the Socratic thought in their discussions in order to come to a conclusion on these subjects.

Keywords: Ethics; Socrates; classical philosophy.

* Doutor em Filosofia Clássica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e coordenador do Viva Vox, Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica e Helenística, empreendendo pesquisas em três campos específicos: éticas socráticas, retórica gorgiana e lógica e ontologia em Aristóteles.

Tomemos a distinção de Woodruff entre o *elenchus* puramente purgativo e o *elenchus* de teste definições. Para Woodruff (1986, p. 26-27), este, ao contrário daquele, inclui certos pressupostos epistemológicos:

Um argumento meramente purgativo não precisa nem mesmo pressupor princípios de lógica, já que seu objetivo é apenas convencer o interlocutor que suas crenças são incoerentes. Argumentos que testam definições, por outro lado, pressupõem ao menos a teoria socrática da definição, já que os interlocutores de Sócrates não trazem uma tal teoria para o *elenchus*, e já que Sócrates rejeita por sua própria conta propostas de definição mal formuladas.

Todos os que estudam o pensamento de Sócrates¹ concordam que realmente ao menos esse tipo de *elenchus* parte de certos princípios epistemológicos. O grande problema é saber quais são tais princípios. Um grande número de comentadores afirma que Sócrates segue o assim chamado princípio da prioridade da definição (PD), que pode ser assim enunciado:

(PD) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não pode saber nada sobre F.

Tal princípio seria a conjunção destes dois outros: (P) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer x, que x é F; (Q) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer G, que a definição de F é G. Entre os comentadores que atribuem ou (P) ou (Q) ou (PD) a Sócrates podemos citar David Ross (1951), Richard Robinson (1966), Friedländer (1959), Guthrie (1969) e Irwin (1977).

Vlastos e Beversluis², por sua vez, criticam a atribuição de (PD) a Sócrates. Ambos fundam sua interpretação em duas teses aparentemente independentes, a saber: (1) não há razões textuais que obriguem a atribuir (PD) a Sócrates; (2) há razões textuais que obrigam a não atribuir (PD) a Sócrates (Beversluis, 1987, p. 215).

¹ Este Sócrates ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutífron*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Lísias*, *Laques*, *Protágoras*, livro I da *República* e primeira parte do *Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência.

² Beversluis, 1987; Vlastos, 1985. Além destes dois, outros fizeram objeção a tal atribuição, embora com menos sucesso: Leshner (1987), Nehamas (1986) e Woodruff (1986).

A primeira dessas teses é afirmada com base no seguinte: embora haja passagens nos primeiros diálogos que pareçam comprometer Sócrates com (PD), essas passagens pertencem aos diálogos de transição; além disso, as passagens que parecem prescrever (PD) a Sócrates implicam princípios menos gerais e mais plausíveis que (PD) (Beverluis, 1987, p. 221, nota 4; Vlastos, 1985, p. 23, nota 54).

Benson pretende atacar essas proposições, mostrando que (a) as passagens dos diálogos de transição não poderiam ser dissociadas de Sócrates, (b) que os princípios menos gerais e mais plausíveis necessitariam de uma explicação, e esta explicação seria (PD), e (c) que os argumentos de Vlastos e Beverluis referentes a esses temas não teriam apoio textual (Benson, 1995, p. 342).

Há cinco passagens dos diálogos de transição que parecem comprometer Sócrates com (PD), das quais citaremos uma das mais expressivas:

E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa é? Ou te parece ser possível alguém que, não conhece absolutamente quem seja Mênon, saiba se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? (Platão, *Mênon*, 71 a 5-b 7)

As outras passagens são *Hípias Maior*, 286 c 8-d 2; 304 d 5-e 2; *Lísias*, 223 b 4-8; *Mênon*, 100 b 4- 6. Benson (p. 343, nota 9) adverte que nem todas essas passagens exigem (PD), pois para algumas bastam princípios mais fracos. A passagem do *Mênon* que acabamos de citar, porém, indubitavelmente exige (PD), pois nela Sócrates está nos dizendo que para se saber de que tipo é uma certa coisa, é preciso antes saber o que ela é, o que é explicado suficientemente por (PD).

Há também três passagens do *Eutífron* que devem ser aqui citadas quanto à aceitação ou não de (PD) por parte de Sócrates. A primeira delas é a seguinte:

Ensina-me, então, o que é a forma em si mesma, de modo que, olhando para ela e usando-a como paradigma, eu possa dizer o que é tal como ela, se o que é feito por ti ou por um outro qualquer é pio e que o que não é tal como ela é não-pio. (6 e 3-6)

Para Vlastos e Beverluis, Sócrates não está afirmando nessa passagem que o conhecimento da natureza da piedade seja necessário para o conhecimento de que certas ações sejam pias (Benson, 1995, p. 348), mas que o conhecimento da natureza da piedade basta para o conhecimento de

que tais ações sejam pias. Assim, Sócrates estaria tão somente comprometido como o seguinte princípio:

(A) Se A conhece o que é a definição de F, então A conhece, para qualquer x que é F, que x é F.

Benson concorda que Sócrates não está aqui comprometido diretamente com (PD) (1995, p. 349-350). Por outro lado, não há qualquer indicação de como, senão pelo conhecimento da definição da piedade, poderia Eutífron saber que este ou aquele ato é pio ou não. Assim, poder-se-á atribuir (PD) a Sócrates, pois (PD) oferece uma explicação de como Eutífron poderia saber que um ato é pio ou ímpio.

Beverluis (1987, p. 214) oferece, entretanto, um princípio explicativo para (A) que não (PD). Para esse comentador, se Eutífron não conhece o que é piedade, então não sabe que processar seu pai é um ato pio, pois:

(B) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer x que seja um caso controverso, que x é F.

A esse respeito, Benson (1995, p. 352) observa que a atribuição de (B) a Sócrates na passagem em questão não seria apropriada, pois:

[...] eu duvido que Sócrates poderia ter achado que as distinções que este princípio pressupõe fossem relevantes. Todas elas fundam-se num apelo à opinião comum [...]. Assim, um caso controverso de efeidade é um caso a respeito do qual não há uma concordância geral [...]. Um caso não-claro de efeidade é um caso a respeito do qual ninguém ou quase ninguém é capaz de decidir [...] um caso difícil de efeidade é um a respeito do qual todos ou quase todos crêem falsamente que não é um caso de efeidade. Em todo caso [...] o princípio relevante implica uma confiança geral na opinião comum. [...] Mas a desconfiança de Sócrates em relação à opinião comum é bem atestada.

Benson apresenta três passagens que provam a desconfiança de Sócrates sobre a opinião comum, das quais citamos duas a seguir:

Similarmente no caso das outras coisas [...] mas especialmente no que se refere apenas às coisas injustas, feias e belas, e coisas boas e más [...] deveria alguém seguir e temer a opinião dos muitos ou a opinião de alguém, se há alguém que conheça, diante do qual é necessário se envergonhar e temer mais que todos os outros? (*Crítion*, 47 c 8-d 3)

Eu penso que, se alguém deve decidir bem, deve decidir pelo conhecimento, não pelo número. (*Laques*, 184 e 8-9)³

Nessas passagens, Sócrates afirma que a opinião dos muitos não tem qualquer relevância quando se deve decidir sobre seja lá do que for. Além disso, observa Benson (1995, p. 353), não há qualquer evidência de que Sócrates aceite distinções tais como caso controverso/incontroverso, claro/obscuro, etc.

Outra passagem do *Eutífron* (4 d 9-5 d 1) que deve ser analisada quanto à adesão ou não de Sócrates a (PD) é a seguinte:

Eutífron: [meus parentes], conhecendo pouco [...] como os deuses vêem o ato pio e o ato ímpio, [dizem] que é ímpio para um filho processar seu pai por assassinato.

Sócrates: Eutífron, tu pensas que tens tão acurado conhecimento sobre os negócios divinos e sobre as coisas pias e ímpias que, sendo a situação como tu dizes, não temes que, processando teu pai, podes estar fazendo algo ímpio?

Eutífron: Sócrates, eu seria inútil e não diferente do homem comum se não conhecesse acuradamente todas estas coisas [...]

Sócrates: Diz-me, então, o que tu há pouco afirmaras saber claramente, que tipos de coisas tu afirmas serem pias e ímpias no caso de assassinato e todas as outras ações (*Eutífron*, 4 d 9-5 d 1).

Nessa passagem, Sócrates diz que Eutífron afirmara conhecer o que é o pio e o ímpio. Assim, Sócrates parece supor que o conhecimento das coisas pias implica o conhecimento do que é o pio. Sócrates pensa que, para que Eutífron justifique suas ações, ele deve saber que o processo é pio, e, se ele sabe que o processo é pio, sabe também quais coisas são pias e o que é o pio. Portanto, Sócrates está aí comprometido com (PD), pois Eutífron se vê, diante de Sócrates, realmente obrigado a responder a questão “O que é a piedade?”.

Há ainda outra passagem do *Eutífron* (15 d 4-e 1) que trata desta questão: “Se tu não conheces claramente o pio e o ímpio, não deves processar teu velho pai [...] mas deverias temer os deuses, pois poderias agir incorretamente [...] Agora, eu bem sei que pensas conhecer claramente o pio e o ímpio”. Vlastos argumenta, sobre esta passagem, que o conhecimento da definição “é suficiente, não necessário, para o conhecimento de que algo é F” (Vlastos, 1985, p. 23 nota 54. Cf. Benson, 1995, p. 356; Beversluís, 1987, p. 215). Benson, porém, argumenta que, nesse trecho, Sócrates está

³ E ainda: *Górgias*, 474 a 2-b 1.

dizendo que é preciso que Eutífron conheça o que é a piedade para saber se processar seu pai é um ato ímpio ou não – e não é sugerido de forma alguma que Eutífron pudesse saber como agir senão sabendo o que é a piedade. O conhecimento da definição é, portanto, condição necessária e não tão somente suficiente para o conhecimento de que algo é F.

Há também duas passagens, no *Laques*, a partir das quais Vlastos e Beversluis comprometem Sócrates com um princípio mais fraco que (PD). Eis a primeira: “Então, para começar, não nos é necessário saber o que é a virtude? Pois, se não soubermos absolutamente o que é a virtude, como poderemos saber como ela deve ser obtida?” (190 b 7-c 2). Sobre esse trecho, Beversluis (1987, p. 215) comenta:

Sócrates não anuncia a afirmação geral [...] de que, se não se conhece a definição de F, não se pode saber nada acerca de F ou que seja lá o que for é F. Sua afirmação é bastante específica: se não se conhece a natureza da virtude, não se pode aconselhar [...] ninguém sobre qual é o melhor meio de obtê-la.

Sócrates, desta forma, estaria comprometido apenas com o seguinte princípio mais fraco que (PD):

(C) Se A falha em saber o que é a virtude, então A não pode aconselhar sobre o melhor modo de obtê-la.

Esse princípio, observa Benson (1995, p. 357), é mais fraco que (PD), pois a partir dele o conhecimento da definição da virtude não é logicamente anterior ao conhecimento de algo sobre a virtude, mas é apenas anterior a saber qual o melhor meio de ensinar a virtude. Entretanto, essa passagem só pode ser bem compreendida se levarmos em conta o que é dito poucas linhas antes do trecho citado:

Pois, se acontecer que sabemos, sobre seja lá o que for, que, sendo adicionada a alguma outra coisa, torna a coisa com a qual é adicionada melhor, e, além disso, formos capazes de fazer essa adição, então é claro que conhecemos a própria coisa a respeito da qual aconselhamos sobre o melhor meio de obtê-la [...]. Se acontecer que sabemos que essa visão adicionada aos olhos os torna melhores e, além disto, podemos fazer essa adição [...] então é claro que conhecemos o que é a visão a respeito da qual nós aconselhamos sobre o melhor meio de obtê-la. Pois, se não sabemos o que é a visão ou o que é a audição, dificilmente poderemos ser conselheiros ou médicos dignos de atenção no que diz respeito aos olhos e aos ouvidos e qual o melhor modo de se obter a audição e a visão. (*Laques*, 180 e 3-190 b 1)

Assim, Sócrates não está apenas tratando do caso específico da virtude, mas também da visão e da audição e, pela primeira sentença, esse princípio pode ser estendido a qualquer outra coisa. As primeiras duas sentenças exigem que o conhecimento da definição seja logicamente anterior tanto ao conhecimento de como a efeidade seria melhor atingida quanto ao conhecimento de que possui-la tornaria uma coisa melhor. Assim, ao longo dessas duas passagens, Sócrates está comprometido com o seguinte princípio:

(D) Se A não sabe qual é a definição de F, então A não pode saber se x torna-se melhor quando se lhe adiciona F ou mesmo como seria possível adicionar F a x.

Aqui, mais uma vez, observa Benson (1995, p. 358-359), (D) requer uma explicação, que pode ser suprida por (PD).

Há ainda outra passagem que Vlastos e Beversluis citam em defesa de sua tese: “Eu não sei se possuo a temperança ou não; pois como eu poderia saber [se possuo algo] sobre o que nenhum de vós é capaz de descobrir o que é?” (*Carmides*, 176 a 6-b 1). Vlastos afirma que tal passagem não é suficientemente geral para implicar (PD). Benson argumenta que essa afirmação é, por um lado, acertada, e, por outro, equivocada. De acordo com esse último, Vlastos está certo em apontar que a passagem exige somente o seguinte princípio mais fraco que (PD):

(E) Se ‘Carmides’ não conhece o que é a temperança, então não sabe se ele próprio é temperante.

Tal princípio é menos geral que (PD), sendo restrito a *Carmides* e à temperança (Benson, 1995, p. 359-360). Mas (E), da mesma forma que os outros princípios mais fracos, requer uma explicação, que pode ser suprida por (PD).

Há ainda, nos diálogos socráticos, duas outras passagens que tratam dessa questão, passagens que foram ignoradas por Vlastos e Beversluis, mas notadas por Benson. A primeira diz: “Eu não irei respondê-lo se eu penso que a retórica é boa ou má, sem que eu responda primeiro o que ela é. Pois isso, Pólo, não seria justo” (*Górgias*, 463 c 3-6; Cf. 462 c 10-d 2). E a segunda: “Eu deveria estar surpreso se tu soubesses o que é um sofista. Mas se tu não sabes isso, então tu não sabes se a pessoa para quem estás confiando a tua alma é boa ou má” (*Protágoras*, 312 c 1-4). Assim, Sócrates trata da prioridade da questão “O que é x?” (sendo x, num caso, a retórica, noutro, um sofista) em relação à questão “Como é x?” Mas por que

Sócrates realiza tal distinção? Que outra razão senão porque vê a questão “O que é x” como epistemologicamente anterior à questão “Como é x?”? Por outro lado, embora Sócrates não generalize tal distinção (referindo-se tão somente aos termos “retórica” e “sofista”), essa distinção, limitada que seja, pede por uma explicação, que pode ser satisfeita por (PD).

Dessa forma, a tese de Vlastos e Beversluis, de acordo com a qual não há razões textuais para atribuir (PD) a Sócrates, não se sustenta: ainda que (PD) não apareça explicitamente em parte alguma dos diálogos socráticos, os princípios mais fracos que são revelados implicam (PD). Portanto, temos evidências textuais, implícitas que sejam, para (PD) ao longo dos diálogos socráticos.

Passemos agora à análise da segunda tese de Vlastos e Beversluis, segundo a qual há evidências textuais que nos impedem de atribuir (PD) a Sócrates. De acordo com Vlastos, (PD) é incompatível com o uso do *elenchus* socrático:

Como [argumenta Vlastos (1985, p. 24)] Sócrates poderia ter buscado por definições se ele aceitasse (PD)? Como ele poderia ter buscado saber o que é o F investigando exemplos de F, se ele acreditasse que, enquanto não conhecesse a definição de F, não poderia saber se F é verdadeiramente predicável daqueles exemplos?

Tal afirmação de Vlastos de que (PD) é inconsistente com o uso do *elenchus* depende das seguintes premissas:

- No *elenchus* de teste de definições parte do exame de exemplos e propriedades de F para que Sócrates e seus interlocutores possam adquirir conhecimento da definição de F;
- Para adquirir o conhecimento da definição de F pelo exame de exemplos e propriedades de F é preciso saber que esses exemplos e propriedades são exemplos de F;
- Sócrates e seus interlocutores não conhecem a definição de F.

Essa última afirmação possui bastante apoio textual, já que diversas vezes Sócrates afirma não possuir o conhecimento sobre aquilo que é investigado (Por exemplo: *Górgias*, 506 a 3-4; 509 a 4-6; *Apologia* 21 b 2-5; *Ménon*, 71 6-7; b 2-c 4). Assim, se Sócrates aceitasse (PD), o *elenchus* de teste de definições não poderia jamais se realizar, pois, de acordo com (PD), para saber que tal ou qual coisa é um caso de F, seria preciso pressupor o conhecimento daquilo mesmo que se busca, a saber, a definição de F.

Para evitar esse paradoxo, Benson (1995, p. 367) realiza uma distinção entre o objetivo imediato e o objetivo mediato do *elenchus* de teste de definições: o objetivo imediato do *elenchus* seria aquele que todos os

comentadores reconhecem como um dos principais objetivos de todos os testes elêncicos socráticos: eliminar falsas crenças; o objetivo mediato seria a aquisição do verdadeiro conhecimento.

Para provar que a eliminação de falsas crenças é objetivo imediato do *elenchus*, Benson cita as seguintes passagens:

Tenta, então, me dizer primeiro o que é esta coragem que é a mesma em todos estes casos. (*Laques*, 191 e 10-11)

Tenta me falar de um modo similar sobre a coragem: o que é esta qualidade que é a mesma no prazer e na dor e em todas as coisas nas quais nós dizemos que havia [a coragem] e que é chamado coragem? (*Laques*, 192 b 5-8)

Lembra-te então que eu não te pedi para que tu me ensinasses uma ou duas das muitas coisas pias, mas a própria forma pela qual todas as coisas pias são pias; pois tu disseste que é por uma forma que as coisas ímpias são ímpias e as coisas pias, pias. (*Eutífron*, 6 d 6-e 1)

Sócrates, responda-me: Todas aquelas coisas que tu dizes serem belas serão belas se o próprio belo for o que? (*Hípias Maior*, 288 a 8-9)

Benson observa que todos os interlocutores de *Sócrates* nessas passagens pensam conhecer a definição do objeto em questão (1995, p. 368-369): Eutífron declara saber o que é a piedade e a impiedade (4 e-5 a 2), Hípias diz conhecer o que é o belo (286 d 7-e 6), Laques afirma saber o que é a virtude e a coragem (190 b 7-d 8). A partir disto, Benson (1995, p. 369) declara:

Isso sugere que o objetivo imediato do encorajamento subsequente de Sócrates [...] não pode ser que os interlocutores adquiram conhecimento da natureza da efeitade. Eles pensam que já têm esse conhecimento. É claro que os interlocutores não crêem ser esse o motivo do encorajamento. Caso contrário, eles deveriam simplesmente responder que não precisam examinar as coisas F [...]. Se Sócrates pensa que eles falham em possuir o conhecimento que eles professam e, portanto, fundamentalmente busca ajudá-los a adquirir este conhecimento, ele deve primeiro desiludi-los da falsa idéia de que eles já o possuem.

A seguir, Benson averigua se o conhecimento prévio dos exemplos do objeto investigado é necessário para se atingir o objetivo imediato do *elenchus*. Nos casos em que o interlocutor conhece a definição, ele tanto saberá determinar quais são (e quais não são) os casos da coisa investigada, Ano II, número 2 jul.-dez. 2009

quanto nada o impedirá de usar tal conhecimento para responder a questão “O que é F?”. Por outro lado, no caso de um interlocutor que não conheça a definição da coisa investigada, o conhecimento dos casos da coisa também não é necessário, pois, de acordo com a distinção de Sócrates entre opinião verdadeira e opinião falsa⁴:

[...] para se determinar que o interlocutor falha em conhecer qual é a relevante efeidade, Sócrates não precisa determinar que a resposta do interlocutor seja falsa, o que poderia exigir conhecimento de exemplos e propriedade relevantes [...] Sócrates irá apenas determinar que [...] as crenças sobre a efeidade são inconsistentes. Para isso, nem Sócrates nem seu interlocutor precisam saber se os exemplos que o interlocutor crê como sendo de F são de fato F. Nem precisam saber se as propriedades que o interlocutor crê que a efeidade possui são de fato possuídas por ela. (Benson, 1995, p. 378)

Benson defende sua tese salientando o caráter condicional de algumas das conclusões dos diálogos socráticos. Por exemplo, Nas duas seguintes passagens do *Carmides*: “A temperança não é a quietude nem é a vida temperante uma vida calma, ao menos de acordo com esse argumento, já que ser temperante deveria ser o mesmo que ser bom (160 b 7-9)”; “Portanto, a temperança não poderá ser a modéstia, se, por um lado, a temperança for boa, e, por outro, se a modéstia não for nem boa nem má”

⁴ Quanto ao conceito de opinião verdadeira, ao qual Platão, na maturidade, estabelece como acessível aos homens naturalmente não dispostos à filosofia, devendo ser transmitida pelos filósofos (os únicos que podem possuir o verdadeiro conhecimento das demonstrações das verdades eternas) através de recursos retóricos (Cf. *Fedro*, *República*), Vlastos o coloca como um dos fatores que distinguem Sócrates de Platão. A doutrina da opinião verdadeira implicaria para Vlastos um elitismo estranho ao Sócrates dos diálogos elênquicos: “Pois”, comenta Vlastos (1994, p. 176), “se a opinião verdadeira sem o conhecimento basta [...] para guiar a ação corretamente, então a maior parte dos homens e mulheres pode ser dispensada das penas e vicissitudes de uma submissão ao exame [elênquico]: pode-se colocá-los sob a guarda protetora de uma elite dirigente que os nutrirá de crenças verdadeiras, a fim de guiar sua conduta corretamente, sem os deixar se perguntar porque essas crenças são verdadeiras. Tem-se, a partir daí, boas razões para recusar a todos o acesso ao exame crítico das questões [acerca do bem e do mal]; a todos menos a elite, e se pode mesmo recusar [tal exame] aos membros da elite na medida em que eles não tenham concluído os estudos matemáticos [...]. Vemos assim Platão, no *Mênon* (98 b-c), bem engajado num processo que o conduzirá ao extremo oposto das convicções que ele havia partilhado com Sócrates nos diálogos socráticos: a doutrina do rei-filósofo se perfila no horizonte”. Entretanto, a doutrina da opinião verdadeira não aparece só a partir dos diálogos de transição: ela já é sugerida, como observa Irwin (1977, p. 143) em alguns dos diálogos socráticos (Cf. *Criton*, 47 a-d; *Górgias* 454 c-e; *Eutífron*, 11 b-e).

(161 a 11-b 1)⁵. Assim, Sócrates não conclui que as respostas de Carmides sejam falsas, mas que elas são inconsistentes, que são falsas se as outras respostas de Carmides são verdadeiras.

Vejam, por fim, se o conhecimento de exemplos e propriedades da coisa investigada é realmente necessário para a realização do objetivo mediato do *elenchus* de teste de definições, a saber, a aquisição da definição da coisa investigada. Que esse seja um dos objetivos do *elenchus* de teste de definições, podemos facilmente comprovar por várias passagens dos diálogos socráticos (Cf. *Carmides*, 166 d 3-6; *Górgias*, 453 b; 505 e; *Protágoras*, 360 e-368 c). Porém, a aplicação do *elenchus*, quando efetuando seus efeitos desejados, apenas elimina falsas crenças, revelando a ignorância e a ilusão do interlocutor, causando-lhe o espanto e despertando o desejo de conhecer: não há qualquer evidência de como Sócrates procederia à realização do objetivo mediato do *elenchus*, ainda que esse só seja alcançável mediante a realização do objetivo imediato. Ao longo de todos os diálogos socráticos, apenas duas coisas ocorrem: ou o interlocutor se nega a confessar sua ignorância (caso em que o *elenchus* tem efeito negativo) ou, confessando-a, elimina suas falsas crenças, tornando-se um amante da sabedoria. Entretanto, tendo alcançado um desses pontos, o diálogo se encerra. Assim, em nenhum diálogo o *elenchus* é de fato usado para responder à questão “O que é x?”, mas tão somente para descartar respostas equivocadas a essa mesma pergunta. Não há razão, portanto, para afirmar que Sócrates necessita de exemplos da efeidade para atingir uma definição, não havendo também razões para afirmar que há inconsistência no uso de Sócrates do *elenchus* e no seu concomitante comprometimento com (PD).

Referências

BENSON, Hugh H. The priority of definition and the Socratic elenchus. In: IRWIN, Terence. *Classical philosophy: collected papers*. Nova York: Garland Publishing, 1995. v. 2.

BEVERSLUIS, John. Does Socrates commit the Socratic fallacy? *Amer. Philos. Quarterly*, n. 24, 1987, p. 211 *et seq.*

⁵ Ver também: *Carmides* 162 b 9-10; d 4-6; 164 c 7-d 3; *Eutifron*, 15 c 8-9; *Laques*, 193 d 1-9; 199 e 3-11.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Trad. Hans Meyerhoff. Nova York: Bollingen, 1959. Vol. I-II.

GUTHRIE, W. K. C. *History of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. v. 3.

IRWIN, Terence. *Plato's moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

LESHER, James. Socrate's disavowal of knowledge. *Journal of The History of Philosophy*, n. 15, 1987, p. 275-288.

NEHAMAS, Alexander. Socratic intellectualism. *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1986, n. 2, p. 274-285.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

PLATÃO. *Carmides*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990a

PLATÃO. *Laques*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990b

PLATÃO. *Protagoras*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990c

PLATÃO. *Gorgias*. Trad. W. R. M. Lamb. 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991a

PLATÃO. *Lisias*. Trad. W. R. M. Lamb. 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991b

PLATÃO. *Apologia*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995a

PLATÃO. *Criton*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995b

PLATÃO. *Eutifron*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995c

PLATÃO. *Cratylus – Parmenides – Greater Hippias – Lesser Hippias*. Trad. Harold North Fowler. Harvard: Loeb, 1996.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo; Rio de Janeiro: Loyola; Editora PUC-Rio, 2001.

ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

ROSS. W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

VLASTOS, Gregory. Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly*, 1985, n. 35, p. 1-31.

VLASTOS, Gregory. *Socrate: ironie et philosophie morale*. Trad. Catharine Dalimier. Paris: Aubier, 1994.

WOODRUFF, Paul. The Skeptical side of Plato's method. *Revue Inter. de Philosophie*, n. 156-157, 1986, p. 22 *et seq.*

Bibliografia adicional

BARNES, Jonathan. Enseigner la Vertu? *Revue Philosophique*, n. 4, 1991, p. 573-589.

GRUBE, George. *Plato's thought*. 3 ed. Londres: Methuen & Co., 1970.

HINTIKKA, Jaakko. Socratic questioning. *Revue Inter. de Phil.*, v. 47, n. 184, 1993, p. 5-30.

IRWIN, Terence. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.

IRWIN, Terence. Coercion and objectivity in Plato's dialectic. *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, p. 49-73.

IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Garland, 1995.

KAHN C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KING, James. Elenchus, self-blame and the Socratic paradox. *The Review of Met.*, Vol. XLI, n. 1, sept. 1987, p. 105 *et seq.*

KLOSKO. Persuasion and moral reform in Plato and Aristotle. *Revue Inter. de Phil.*, v. 47, n. 184, 1993, p. 31-49.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

LIDDELL, H. G. *et al.* (Org.). *A Greek-English lexicon*. 7 ed. Oxford: Clarendon Press, 1999.

NAKHNIKIAN. Elenctic Definitions. In: VLASTOS, Gregory. (Org.). *Philosophy of Socrates: a collection of critic essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 125-157.

NOZICK. *Philosophical explanations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. W.R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

PLATÃO. *Ion*. Trad. E. H. Warmington. Londres: Harvard University Press, 1992.

ROBINSON, Richard. Elenchus: direct and indirect. In: VLASTOS, Gregory. (Org.). *Philosophy of Socrates: a collection of critic essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 94-109.

SANTAS, G. X. *Socrates: philosophy in Plato's early dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

VLASTOS, Gregory. The paradox of Socrates. *Queen's Quarterly*, n. 21, 1958, p. 7-35.

VLASTOS, Gregory. The Socratic elenchus: method is all. In: BURNYEAT, Myles. (Ed.). *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Entre o poder e a subjetivação, Foucault: sobre uma educação não-fascista

Wanderson Flor do Nascimento *

Data de submissão: 31 out. 2009

Data de aprovação: 30 nov. 2009

Resumo

O presente texto parte da ideia foucaultiana de fascismo articulada à distinção entre relações de poder e estados de dominação – elaborada por Foucault na década de 1980 – para pensar os processos subjetivadores na educação e criticar a possibilidade de uma educação fascista. A crítica deste modo de educação seria essencial para a modificação das relações violentas que estabelecemos com a diferença, com as outras pessoas, conosco mesmos. Os discursos educacionais produzidos pelo Estado brasileiro aparecem como matéria para a análise crítica e a discussão das propostas teóricas por um viés de uma filosofia da educação foucaultiana buscam apresentar mais uma problematização do que um conjunto de saídas prontas e acabadas para o problema levantado.

Palavras-chave: Relações de poder; estados de dominação; Foucault; educação; fascismo.

Resumen

Este texto trae la idea foucaultiana del fascismo relacionada a la distinción entre las relaciones de poder y los estados de dominación – elaborada por Foucault en la década de 1980 – para pensar los procesos subjetivadores de la educación y para criticar la posibilidad de una educación fascista. La crítica de este modo de educación sería esencial para la modificación de las relaciones violentas que establecemos con la diferencia, con las otras personas, incluso con nosotros. Los discursos educativos producidos por el Estado brasileño aparecen como materia para el análisis crítico y la discusión de las propuestas teóricas desde una filosofía de educación foucaultiana busca presentar más una problematización que un sistema de las salidas listas y acabadas para el problema emplazado.

Palabras-clave: Relaciones de poder; estados de dominación; Foucault; educación; fascismo.

* Doutorando em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB), Cátedra UNESCO de Bioética da UnB, e professor colaborador da Área Filosofia na Escola, FE/UnB.

O que conta nas coisas ditas pelos homens [e mulheres] não é tanto o que teriam pensado alguém ou além delas, mas o que desde o princípio as sistematiza, tornando-as, pelo tempo afora, infinitamente acessíveis a novos discursos e abertas à tarefa de transformá-los.

(Michel Foucault, 1998, p. XVIII)

Uma das implicações ambivalentes do descentramento do sujeito é que sua escrita seja o lugar de uma expropriação necessária e inevitável.

Mas essa cessão de propriedade do que alguém escreve tem uma série importante de corolários políticos, porque a ocupação, reformulação, deformação das palavras de alguém abrem um difícil campo futuro de comunidade, um campo no qual a esperança de chegar a reconhecer-se plenamente nos termos pelos quais alguém significa seguramente terminará em desengano.

Contudo, esse desprovimento das palavras próprias está ali desde o começo, posto que falar é sempre de algum modo a fala de um estranho através de si mesmo e como um si mesmo e consigo mesmo, a reiteração melancólica de uma linguagem que alguém nunca escolheu, que alguém não considera o instrumento que quisera empregar, mas essa mesma pessoa é utilizada, expropriada, por assim dizer, como condição instável e contínua do “si” e do “nós”, a condição instável que o poder abriga.

(Judith Butler, 2002, p. 338-339)

Palavras iniciais

Seria um lugar-comum começar um texto elogiando o impacto do pensamento de Foucault em diversos campos de saber no século XX e este início de XXI. Assumo aqui a perspectiva de que somos, de algum modo, herdeiros de Foucault. E que herança ele nos deixou e nos deixa? Eu arriscaria dizer que é uma herança de pura presença, de um fluxo contínuo que nos motiva o pensar. Foucault nos acompanha, nos anima, nos inquieta e nos move em torno de questões que são nossas, questões de nosso presente. A presença de Foucault aparece como uma incitação a pensar diferentemente as questões que são nossas e que muitas vezes deixamos de pensar por sua familiaridade e proximidade. Foucault aparece como um provocador, como uma máquina de experimentar questões, de fazer ver novamente aquilo que nossos olhos já estão cansados de olhar e que por isso nos fazem deixar presentes aspectos mudos em nossos pensamentos. Repensar o que em um silêncio negativo se move no pensamento, repensar nossas experiências, nossas práticas, é um dos principais convites que Foucault tem nos feito e nos ensinado a fazer. Neste sentido, é Foucault um

mestre, não por nos dizer o que devemos fazer, mas por nos mostrar, em suas experiências de pensamento, que o pensar se move muitas vezes sem deixar ver-se e que por isso precisaria ser re-examinado, re-visto, re-experimentado.

Meu lugar de fala é o ensino de filosofia. Na minha experiência de professor de filosofia, aprendi a aprender filosofia, na tentativa de ensiná-la. Encontrar o ensino de filosofia me fez enfrentar educacionalmente a filosofia e filosoficamente o ensino e a educação. Nestes encontros múltiplos entre filosofia e educação, fui levado a pensar, através de Foucault, questões ligadas à subjetivação, que aqui, rasteiramente, caracterizarei como sendo os processos pelos quais nos tornamos o que somos. Muitas coisas contribuem para que nos tornemos o que somos, mas a educação assume um aspecto fundamental nesses processos. Não nascemos como somos: aprendemos a sê-lo.

Aqui aparece o motivo pelo qual, nesta reflexão falo de meu presente, não apenas questões que me aparecem agora, temporalmente, mas também como as questões que estão presentes em meu presente. Nesse caminhar reflexivo, vou seguir ainda um outro conselho que o Foucault-caixa-de-ferramentas deixou: “Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos” (Foucault, 1995, p. 239). Mas por que deixar de ser o que somos? O que neste processo de perceber que aquilo que somos é construído nos levaria ao abandono do que somos? Muitas respostas poderiam ser dadas a essas perguntas. Partiremos de uma possibilidade de resposta: Vivemos imersos em práticas sociais que nos subjetivam de maneiras fascistas. Tentar buscar maneiras menos fascistas, e, portanto, menos violentas, pode ser um bom motivo para tentar não sermos mais os mesmos. Interessa-me aqui, então, pensar as maneiras pelas quais nossos modos de subjetivação fazem com que indivíduos ao se tornarem sujeitos entram num circuito de violência...

Essa recusa de nós mesmos, proposta por Foucault, nos coloca na tarefa de pensar nesse “nós mesmos” que somos. Podemos pensar nisso de muitas maneiras. Escolherei o caminho que está ligado a minha experiência de educador que lida com a formação de professoras/es de filosofia, onde algumas palavras/conceitos/práticas aparecem como essenciais, e muitas vezes impensadas. Tentarei fazer um salto entre esses itens na formação de docentes de filosofia, para pensar aquilo que poderíamos pensar em uma educação não-fascista, levando em consideração as sugestões foucaultianas. Talvez uma bela herança foucaultiana seja pensar em formas de vida não-fascistas, que nos levem a pensar em uma educação não-fascista.

Como quem se aproxima de uma subjetivação não-fascista, via educação – ou de uma educação não-fascista, via pensamento

Foucault, em uma introdução feita à edição americana ao *Anti-Édipo*¹, de Deleuze e Guattari, nos fala que o livro destes seria um livro de ética, um livro que seria antes de tudo uma introdução a uma vida não-fascista. Para Foucault, uma vida não-fascista – o que ele enxerga no *Anti-Édipo* como um prefácio ou introdução e que tem muito mais a ver com o próprio Foucault do que com o texto de Deleuze e Guattari – é uma vida onde os indivíduos não entram simplesmente em esquemas de produção industrial de sua própria subjetividade, e que, além do mais, são pessoas que não se deixam cair nas armadilhas do poder, apaixonando-se por ele... Há diversos tipos de fascismos: aqueles fascismos que vão desde a manipulação dos desejos e vidas alheios (como o fizeram Hitler e Mussolini) até os fascismos que nos fazem amar aquilo que nos domina e explora. Aqui Foucault fala do poder. Vale a pena notar que este é um texto da época onde Foucault via o poder de uma maneira dupla: ele era ao mesmo tempo produtivo e repressivo, embora fosse mais produtivo que repressivo. O poder que era opressor, também – e principalmente – produzia os sujeitos que oprimia, e exatamente porque cria esses sujeitos, os cria suscetíveis a essa opressão. Não haveria, portanto, nenhuma opressão fora dessa ligação com a produção de sujeitos que o poder opera. Mais adiante, na década de 1980, Foucault faz uma distinção muito importante para pensar a relação do poder com o fascismo em função do lugar dos processos de subjetivação: para ele, as *relações de poder* são diferentes dos *estados de dominação*.

O sujeito é efeito de um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que se dão no seio social. Ele é desde sua produção atravessado pelas relações de poder. Os sujeitos são filhos das relações de poder. As relações de poder são também mecanismos que convertem indivíduos em sujeitos, imprimindo neles uma identidade, uma propensão a certos tipos de condutas, uma racionalidade. Foucault se dá por conta de que a nossa individualidade nos foi imposta pelos mecanismos disseminadores das relações de poder. Como relação, o poder não é uma substância que é possuída pelo Estado ou *por quem quer que seja*. Esta relação consistiria em ações sobre ações de outros, uma ação sobre condutas, uma relação que se

¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972. Tradução para o português: *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Graal, 1976. A tradução para o inglês se dá em 1977, um ano depois do lançamento de *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da sexualidade*.

dá entre indivíduos que podem reagir contra estas ações. Desta forma, o poder aparece como uma rede de poderes e contra-poderes (a possibilidade de reagir na forma da resistência, dada na própria lógica das relações de poder). O poder está intimamente ligado com a produção de discursos de saber. O conhecimento, o saber, a verdade, diz Foucault, “não existe fora ou sem poder... A verdade é este mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 1979, p. 12). A verdade e o poder se implicam mutuamente.

Deste modo, as relações de poder (visto não como uma coisa, mas um ato) se estabelecem entre indivíduos que se subjetivam, e que podem exercer sua liberdade no sentido de recusar um lugar na relação de poder. Disto implica o fato de que só exista poder onde exista a possibilidade de resistência, ou seja, só há poder onde há a liberdade. Neste sentido as relações de poder se instauram num campo de governamentalidade, ou seja, no plano onde podemos “estruturar o eventual campo de ação dos outros” (Foucault, 1995, p. 244), mas também os outros estruturam o campo de nossas ações. Deste modo, não existe nenhum atrito entre liberdade e relações de poder; pelo contrário... a liberdade é uma *conditio sine qua non* para o exercício do poder. E essa liberdade está ligada com o fato, como dizíamos antes, de poder estruturar diversas condutas, ações e acontecimentos, e que de algum modo possam inaugurar um futuro diferente – mesmo que esse futuro inclua a decisão de não mais fazer parte dessa específica relação de poder (ainda que eu saia de uma para entrar em outra).

Se de um lado, as relações de poder são o que temos quando podemos fazer aparecer nossas liberdades, o que acontece quando não podemos mais explorar possibilidades novas de ação, recusar, resistir, é o que Foucault chama de *Estados de Dominação*. Estes estados se dão quando as relações “em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas” (Foucault, 1994b, p. 710-711). O que caracteriza os estados de dominação, então, é o fato de que nossas ações e discursos atuem no sentido de desmobilizar a liberdade dos outros que estiverem em relação conosco, isto é, uma tentativa de neutralizar a liberdade do outro ou, quem sabe, aniquilá-la. A grande contribuição, aqui, é pensar que não podemos viver fora das relações de poder, mas que isso não precisa implicar que precisemos viver em estados de dominação. Parece que os estados de dominação, segundo Foucault, surgiriam justamente pelas relações entre os indivíduos terem se empobrecido, cristalizado, e as alternativas parecerem bloqueadas. Parece que já não podemos mais criar novas formas de relações entre nós; daí,

saltamos das relações de poder – que se abrem a novas formas de subjetivação – para os estados de dominação, onde já não podemos inventar mais nada, apenas podemos desempenhar papéis fixos e já determinados.

Parece que aqui fica mais nítido que o vocabulário que Foucault utilizava na década de 1970 e o da década de 1980 se modifica e se sofisticava. A ideia de dominação será mais explorada e desligada das relações de poder. Se acompanharmos o que Foucault diz em uma trajetória temporal, veremos que o fascismo estaria antes ligado à paixão que nutrimos pelos processos que nos levam aos estados de dominação do que pelo poder ou pelas relações de poder.

Entretanto, as relações de poder e os estados de dominação têm pontos e comum: ambas começam como uma atuação sobre conduta de outros. Quando a condução da conduta do outro se inicia e abre a possibilidade da resistência, da atuação de contra-poderes, enfim, de práticas de liberdade, então estamos diante de uma relação de poder; quando a condução da conduta do outro intervém de maneira a cercear sua liberdade, sua possibilidade de reagir de maneira diferente da prevista por quem conduz e sem a intenção de que o outro possa agir diferentemente do que se espera que ele aja, estamos, então, diante de um estado de dominação.

Parece que o fascismo, frente a esta noção de estados de dominação, mostra que podemos estar sujeitos não somente à condução dominadora de outros: há aí uma dupla possibilidade de que estejamos sendo dominados por outros e por nós mesmos. E não sei se podemos dizer que é melhor ser dominado por si mesmo do que por outros. Há, em ambos os casos, a impossibilidade da liberdade, em um caso uma liberdade impedida por outros, e em outro caso impedido por nós mesmos.

Se levarmos essa noção de fascismo a sério, podemos ver que em várias de nossas práticas há várias maneiras de encontrá-lo. E também na educação, que se mostra como umas das mais importantes práticas subjetivantes. Podemos ver como educações fascistas aquelas atravessadas por práticas que nos cerceiam a liberdade de ser constituídos de maneiras múltiplas, diferentes. Uma educação fascista seria uma educação que, sofisticadamente, abre espaços para que estados de dominação se instaurem, seja nas relações entre as pessoas ou delas com elas mesmas.

Os discursos educacionais, sobretudo os sustentados pelos órgãos do Estado responsáveis pelas diretrizes educacionais, caminham por espaços que abrem possibilidades ainda fascistas, mesmo com uma grande renovação dos discursos pedagógicos. Podemos, observar, por exemplo, os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio* (PCNEM), que apresentam uma série de possibilidades em torno de práticas que para mais

além de apenas sustentarem a manutenção do *status quo*, se abrem a posições que permitem a articulação de espaços de subjetivação fascistas. Apesar se seu direcionamento para alguns pilares que poderiam não ser tão propiciadores de práticas subjetivantes fascistas – como é o caso da ideia de que o um dos principais fundamentos do ensino médio é aquilo que os PCNEM chamam de “ética da sensibilidade”, que estaria aberta à diversidade, a não padronização da subjetividade e nem aos afetos a essas práticas homogeneizantes – através do estímulo à “criatividade, o espírito inventivo, a curiosidade pelo inusitado, a afetividade, para facilitar a constituição de identidades capazes de suportar a inquietação, conviver com o incerto, o imprevisível e o diferente”² (Brasil, 2002, p. 75) – o restante dos fundamentos desse mesmo ensino médio parece ser menos “sensível” a questões ligadas a uma subjetivação não-fascista. Há nesses discursos uma suposição de que as competências desenvolvidas na educação correspondem às exigidas para o exercício da cidadania são as mesmas que são exigidas pelo modo de produção capitalista que permeia nosso mundo. Não há nesse texto nenhuma crítica ao sistema/mundo globalizado, embora os PCNEM afirmem várias vezes o fato de que vivemos em uma globalização. Parece que o texto foi feito para direcionar uma adaptação de estudantes a este mundo globalizado³.

Os outros fundamentos para o Ensino Médio, ainda segundo os PCNEM, seriam uma política da igualdade e uma ética da identidade. Se todas as desconfianças históricas se calassem, a desconfiança vocabular persistiria. As palavras têm história. E não jogamos as nossas histórias fora sem mais nem menos. A história das palavras *igualdade* e *identidade*, sobretudo nos contextos da América Latina, tem sido muito problemática. Vivemos em um regime de práticas discursivas e não discursivas que tentam, por todos os modos, invisibilizar as singularidades. Criamos dispositivos em nossas práticas que nos impedem de ver o singular, e quando o vemos, o capturamos em uma rede de significações que o colocam em um jogo hierárquico.⁴ O risco da igualdade é o da

² A própria ideia de “suportar” já indica que as relações não são de acolhimento. Algumas palavras como o *respeito*, a *tolerância*, *ordenação*, que aparecem no mesmo texto, já mostram uma postura tensa entre uma relação positiva com a diferença, com o múltiplo, com o diverso e um conservadorismo vivencial frente a esses mesmos elementos.

³ Veja-se, por exemplo, as páginas 23, 25 e 79, onde a ideia de um novo humanismo é sustentada de modo a fazer com que se desenvolvam competências que de algum modo produzam aquilo que os PCNEM chamam de “adaptabilidade” (p. 79).

⁴ Um exemplo nítido disso é a nossa impossibilidade cotidiana de ver as mazelas mais cruéis que nos cercam nas grandes cidades. Somos muitas vezes incapazes de ver uma série de problemas que perfilam as estradas nas quais andamos com nossos carros de janelas

invisibilização da singularidade – sobretudo em regimes democráticos, como os nossos, onde a diferença costuma ser hostilizada pela voz nada atravessada de *phrónesis* da falante maioria. Um risco trágico de uma política da igualdade é uma *indiferença* para com a alteridade. Quando a alteridade assume a forma da diferença, da singularidade, a indiferença, quando não os gestos violentos ativos, é uma reação rotineira. Talvez em algum lugar onde as singularidades sejam suficientemente vistas, causem incômodos e inquietações, aí sim possamos falar em uma política da igualdade. Enquanto a diferença/alteridade é invisível, talvez uma política da diferença ainda fosse uma estratégia menos arriscada. Fazer ver o diferente e buscar não estabelecer com ele uma relação de desigualdade. E aqui não significa fazer com o que o diferente seja visto em sua identidade de diferente, isto é, reduzindo a diferença a nossas matrizes de inteligibilidade. Talvez uma política da diferença seja uma postura de escuta para o que não possamos ainda ouvir, sem montar nossos ouvidos apenas para os sons já conhecidos.

Como a relação com a diferença, com a singularidade, nem sempre é pacífica, devemos manter com ela uma relação crítica. E aqui a crítica assume um aspecto muito particular. Criticar não é supor que o que aparecerá é ruim ou está ruim, mas estranhar-se, não encarar como familiar o que está por perto, ou como dizia Foucault, fazer a crítica “é tornar difícil gestos demasiado fáceis” (Foucault, 1994b, p. 180). Isso significaria dizer que, quando montamos uma escuta crítica para um fenômeno qualquer, estamos observando as familiaridades, as regularidades repetidas, sobre as quais pensamos e agimos sem nelas pensar e como essas familiaridades e regularidades sustentam nossas práticas em relação a esse fenômeno para o qual voltamos nosso olhar. Ou seja, não pressuporemos que as relações com a diferença não serão marcadas pela suposição de que ela seja, em si, boa ou má. Não educaremos nossas/os estudantes e a nós mesmas/os para estabelecer uma relação com lugares já marcados e fixos (o que caracteriza um estado de dominação) com a diferença: seja a diferença se hospedando (ou *acontecendo*) em outros ou em nós mesmos.

Temos a tendência de amar a indiferença para com a diferença. Isso pode ser uma das mais sofisticadas maneiras de aparição do fascismo, e uma educação que se fundamente em uma política da igualdade que possibilite (ou parta de) uma cegueira frente à diferença é uma das mais potentes máquinas fascistas.

fechadas, desde meninas e meninos se prostituindo até os abusos que acontecem em nossas posturas misóginas e racistas no trânsito.

Podemos ver, então, seguindo a inspiração foucaultiana, que uma educação que evitasse os modos fascistas de estar no mundo, teria pelo menos três tipos de adversários:

Um primeiro, que seriam os “ascetas educacionais”, que atuariam como funcionários da verdade, que pensam na “educação como constituições de identidades comprometidas com a busca da verdade [pensando que esta] é a única maneira de alcançar os significados verdadeiros com autonomia” (Brasil, 2002, p. 82). Nesse sentido, esses ascetas educacionais apareceriam como baluartes de uma educação salvacionista, iluminadora, redentora.

Um segundo, que seriam os “técnicos educacionais sombrios” que reduzem as experiências educacionais a um registro de cumprimento de um ideal de pessoa a ser realizado, ideal este que a educação se encarrega de cumprir custe o que custar. Nortecendo os técnicos encontramos uma ética da identidade que afirma que o

drama desse novo humanismo, permanentemente ameaçado pela violência e pela segmentação social, é análogo ao da crisálida. Ignorando que será uma borboleta, pode ser devorada pelo pássaro antes de descobrir-se transformada. O mundo vive um momento em que muitos apostam no pássaro. O educador não tem escolha: aposta na borboleta ou não é educador (Brasil, 2002, p. 78).

Esses técnicos têm ainda a responsabilidade de fazer com que as instâncias qualitativas da educação sejam totalmente norteadas a esse humanismo que tem a ideia de que se passa de uma crisálida a uma borboleta (e são esses mesmos técnicos que seguindo e moldando a voz social determinam *o que é* uma borboleta e como se chega a sê-la), que supõe uma ideia de progresso, de objetivo esperado clinicamente a se realizar:

Não é por acaso que essas mesmas competências estão entre as mais valorizadas pelas novas formas de produção pós-industrial que se instalam nas economias contemporâneas. Essa é a esperança e a promessa que o novo humanismo traz para a educação, em especial a média: a possibilidade de integrar a formação para o trabalho num projeto mais ambicioso de desenvolvimento da pessoa humana. Uma chance real, talvez pela primeira vez na história, de ganhar a aposta na borboleta (Brasil, 2002, p. 79).

Um terceiro, e mais importante, que seria o próprio fascismo educacional, por isso entendendo aquelas práticas e pensamentos que nos fazem desejar e amar aquilo que nos explora e domina – isso que é gerado pelas subjetivações hegemônicas; esse fascismo que pretende um conjunto

de subjetivações uniformizadoras e totalizantes e por isso, avesso à diferença (Este processo tem feito aparecer uma curiosa postura colonizadora em relação à diferença. Uma curiosa maneira de nos livrarmos da força perturbadora da diferença é colonizá-la. Hoje a diferença – essa que é desejada – é festejada. “Faça a diferença” é um *slogan* comum em empresas comerciais, escolas, funerárias e comícios políticos. Todos querem *fazer a diferença*. Nesses contextos a diferença é bem vinda. Mas a diferença que eu planejo, a que eu espero, a diferença que está prevista no conjunto de minhas expectativas. Não se espera a diferença como o inesperado heraclitiano: esperamo-la como o seguro e previsível *mesmo*).

Esse fascismo educacional nos leva a uma comodidade, a um sedentarismo de nossas práticas e pensamentos, uma postura que ou pensa a mudança como o irrealizável, como um sonho utópico distante, ou pensa a mudança em termos de previsibilidade do mesmo. Um fascismo que tiraniza a verdade, que a coloca acima da experiência dos indivíduos singulares, que pensa que o verdadeiro é bom e universalmente aplicável, um fascismo que traz o fascínio pelas tramas nas quais somos adestrantemente e adestradamente constituídos.

Como quem se encaminha para uma conclusão, mas não chega...

Certamente não há nada de certo na tentativa de buscar uma saída de fascismos na educação. Uma educação não-fascista deve ser um projeto. E é. Enfrentar a educação como problema é um movimento que já coloca a questão para pensar. Fazer com que a educação se dê a pensar, que a subjetividade se dê a pensar, que o pensamento se dê a pensar. Esse fazer é uma constante tentativa crítica, sobretudo de estranhar o próprio pensamento e práticas que temos, fazemos e construímos. Colocar a nós mesmos em jogo, em questão. Não tomar nada por evidente, por óbvio, por dado. É na obviedade que o importante para a crítica se esconde. Nossos olhos costumam deixar quieto o que vê com frequência, e acaba por não ver mais. Nosso pensamento tende a não ligar para aquilo que na regularidade se repete. Tendemos a não nos inquietar com o que é evidente. Talvez um projeto de uma educação não-fascista seja sempre aberto e ligado com uma revitalização do olhar. Larrosa (1999, p. 83), parafraseando Foucault, nos lembra que “nosso olhar é mais livre do que pensamos”. Essa prática de remontarmos nossos olhares para o mundo, reeducar os olhares, é essencial para seguir colocando as coisas em questão. A bela introdução ao *Uso dos Prazeres* nos lembra: “Existem momentos na vida onde a questão de saber se

se pode pensar diferente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (Foucault, 1984, p. 13). E aqui, ver diferentemente é uma das maneiras de pensar na problematização: colocar o olhar de outra maneira, ver diferentemente. Interrogar nosso próprio olhar: olhando. Olhando para aquilo que já estamos tão habituados a olhar que nem vemos mais.

Problematizar o olhar, olhar problematizantemente. Talvez essa tenha sido uma das grandes lições que o professor Foucault tenha nos deixado. Não como um mestre que diz o que nós devemos fazer, mas como aquele que mostra que coisas podem ser feitas. E mais que isso: ele nos diz que muito daquilo que nós experimentamos como necessidades, como coisas que não mudam, como coisas que parecem ser de um modo que sempre já tenha sido “repousam em uma base de prática e de história humanas, e já que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição que se saiba como foram feitas, ser desfeitas” (Foucault, 1994b, p. 449).

Aqui a herança desse velho Foucault é rica. O aprendizado dado por este velho professor, que em seus mais de 80 anos nos traz um pensamento infantil, que nos convoca a ver como que pela primeira vez e evitar a tirania que retira a liberdade, o fascismo que nos fascina em função do que domina a outros e nos domina. Por fim, o professor Foucault (1994a, p. 136) nos ensina que um modo de vida não-fascista tem a ver com não “cair de amores pelo poder”, entendido neste sentido pela acepção negativa, e que nos levaria à dominação. Isso nos chama a atenção para não querermos agora oferecer as nossas palavras, os nossos olhares renovados como salvacionistas também. Podemos apenas convidar os demais – e muitas vezes a nós mesmos – a re-vermos o mundo, a nós mesmos e nossas práticas. Se o convite será aceito, já não nos diz respeito. E o que esse convite suscitará também não precisamos e nem podemos prever.

Parafraçando, mais uma vez, ao nosso velho professor, eu mesmo tenho a esperança que em algum momento o século seja foucaultiano. E aí sim, talvez nós tenhamos espaços para que nos possamos deixar de ser o que somos e nos lançar criticamente na tarefa de nos re-inventarmos, reinventarmos nosso mundo, nossas práticas em direção a uma vida não-fascista.

Referências

- BRASIL. MEC/SEMTEC. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Médio*. Brasília: MEC/SEMTEC, 2002.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Piados, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a. Vol. III.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994b. Vol. IV.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Resistência ao fetichismo da leitura

Andrei Santos de Morais*

Data de submissão: 9 fev. 2009

Data de aprovação: 11 dez. 2009

Resumo

A *resistência ao fetichismo da leitura* volta-se contra toda leitura literária que se fundamente no método e na ideologia para garantir uma univocidade da linguagem, e pretenda com isso escamotear as suas vicissitudes como a ambivalência e a polissemia produzida em seu exercício. Para que isso seja discutido, fez-se necessário abordar o fetichismo marxiano e o freudiano como parâmetros para se pensar no diálogo com a literatura e suas questões recorrentes.

Palavras-chave: Resistência; fetichismo; leitura; método; ideologia.

Abstract

The resistance to the reading fetishism has been opposed to all kinds of literary reading based on the method and on the ideology in order to guarantee a unity of language, aiming to steal its instability such as the ambivalence and the polysemy produced in its practice. In order to have it debated, it was necessary to approach the Marxist and the Freudian fetishisms as parameters of thinking towards the dialogue with the literature and its recurrent issues.

Keywords: Resistance; fetishism; reading; method; ideology.

* Doutor e mestre em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB), bacharel e licenciado em Filosofia pela mesma instituição. Professor de Filosofia, Português e Metodologia Científica na Faculdade de Ciências Sociais e Tecnológicas (FACITEC), Taguatinga-DF.

*O branco açúcar que adoçará meu café
nesta manhã de Ipanema
não foi produzido por mim
nem surgiu dentro do açucareiro por milagre.*

*Vejo-o puro
e afável ao paladar
como beijo de moça, água
na pele, flor
que se dissolve na boca. Mas este açúcar
não foi feito por mim.*

*Este açúcar veio
da mercearia da esquina e tampouco o fez o Oliveira,
dono da mercearia.*

*Este açúcar veio
de uma usina de açúcar em Pernambuco
ou no Estado do Rio
e tampouco o fez o dono da usina.*

*Este açúcar era cana
e veio dos canaviais extensos
que não nascem por acaso
no regaço do vale.*

*Em lugares distantes, onde não há hospital
nem escola,
homens que não sabem ler e morrem de fome
aos 27 anos
plantaram e colheram a cana
que viraria açúcar.*

*Em usinas escuras,
homens de vida amarga
e dura
produziram este açúcar
branco e puro
com que adoço meu café esta manhã em Ipanema*

(Ferreira Gullar. O açúcar)

O “como ler?” é um dos maiores entraves da arte literária. Nesse momento, a técnica é tão importante quanto o que deverá ser lido, a importância de submeter o texto ao cálculo preestabelecido. Ao eleger a superioridade do método, do cálculo, a leitura torna-se por excelência o próprio ato de interpretar, de conduzir à tona uma relação inequívoca entre o texto e o sentido a ele inerente. Entretanto, a leitura não se iguala ao método. Embora estabelecido historicamente e de modo diverso nas culturas, o método atrelado ao ato de ler também se encontra distante de qualquer formalismo e tampouco deve ser imposto ao texto. A leitura vista apenas como método acrescenta muito pouco a si mesma, já que ela desaparece nessa relação sob os auspícios da evidência do sentido, a sua obviedade. A experiência da leitura literária não pode ser subtraída pelo método. Caso contrário, o resultado da leitura seria tornar evidente o oculto no texto, isto é, mediante outras palavras, evidenciar o seu único sentido. A exaltação do método, do cálculo ou da técnica constitui o fetichismo da leitura ao qual deverá ser resistido aqui.

Resistir à identidade entre a leitura e o método não implica a negação do segundo. Pelo contrário, é imprescindível o método, faz-se necessário que a junção/condução das palavras siga regras mínimas na leitura. O que não se deve inferir com isso é a submissão incontestada da leitura ao método. A leitura literária é subversiva, resiste a métodos. A subversão literária sobrevive em contrapelo às ciências e aos seus métodos, sobrevive até mesmo à teorização da literatura.

Há, sem dúvida, uma parte *teorizável* da literatura [...] se a teoria pressupõe a linguagem científica. Uma função da literatura é subverter essa mesma linguagem; nesse caso é extremamente temerário pretender que se possa lê-la exaustivamente com a ajuda desta mesma linguagem que ela coloca em questão. Fazê-lo equivale a postular o fracasso da literatura (Todorov, 2003, p. 332).

A “função da literatura” é subverter o método próprio da linguagem científica, sua “teorização”¹. Para isso, a escrita literária não admite que seja lida exaustivamente, como se fosse possível exaurir dela alguma função além de questionadora da própria linguagem exposta por ela. Ela não é serva de objetivos definidos e últimos. A

¹ “A poesia / quando chega / não respeita nada. / Nem pai nem mãe. / Quando ela chega / de qualquer de seus abismos / desconhece o Estado e a Sociedade Civil / desrespeita o Código de Águas / relincha / como puta / nova / em frente ao Palácio da Alvorada. / E só depois / reconsidera: beija / nos olhos os que ganham mal / embala no colo / os que têm sede de felicidade / e de justiça / E promete incendiar o país” (Gullar, [s.d.], p. 440).

literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. Por um lado, ela permite designar saberes possíveis – insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência. [...] A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa (Barthes, 2000, p. 18-19).

Assim como a “literatura” não fetichiza saberes, a sua leitura de modo algum seria fetichizada para satisfazer quaisquer que sejam as instituições – jurídicas, filosóficas ou científicas. O “lugar indireto” reservado aos saberes e posto pela escrita literária constitui a sua singularidade, esta é uma diferença imposta à sua leitura. Essa diferença acaba por criar um espaço de interdisciplinaridade e, contraditoriamente, de conflito entre discursos aparentemente semelhantes.

A escrita literária “é a única [...] capaz de assimilar – de ‘literalizar’ – todos os tipos de discursos existentes, inclusive os que provêm de instituições ou aparelhos ideológicos que não têm em si mesmos nada de literário” (Lajarte, 1985, p. 68). Ao “literalizar”, a escrita literária invade outros discursos, implode-os e toma para si o direito de dizer sem se comprometer com as suas respectivas verdades e consequências.

“Literatura” é um desses nomes flutuantes que resistem à redução nominalista, um desses conceitos transversais que têm a propriedade de desmanchar as relações estáveis entre nomes, idéias e coisas e, junto com elas, as delimitações organizadas entre as artes, os saberes ou os modos do discurso. “Literatura” pertence a essa delimitação e a essa guerra da escrita onde se fazem e se desfazem as relações entre a ordem do discurso e a ordem dos estados (Rancière, 1995, p. 27).

A escrita literária resiste a nomes, a universais, e instabiliza relações entre palavras e saberes. Ela é tão estranha para si quanto para os outros discursos, pois lhe é ausente qualquer propriedade interna. Segundo Jacques Rancière, o problema é: “Como a interpretamos [a literatura], que sentido damos a ‘atitude’ e como pensamos essa ausência de ‘propriedade interna’” (Rancière, 1995, p. 36). Resumindo, como ler a escrita literária sem pressupormos a sua singularidade?

Apesar da institucionalização das regras da língua, a escrita literária constantemente as contraria. Ela é sedutora por oferecer a diferença: a liberdade de ler e arrancar o leitor de sua mesmice obrigação para com o uso pragmático da língua. Na vida prática, é obrigatório ler de forma unívoca e o afã de liberdade da leitura é oprimido, a liberdade de

transcender códigos linguísticos é convertida em aplicação metódica. O fetichismo da leitura é formado pela necessidade de atrelar métodos ao ato de ler, à leitura em geral. Isso se dá de modo indiscriminado, seja em manual de televisor ou nos poemas de Carlos Drummond de Andrade. O fetichismo encobre a dificuldade de se definir o que vem a ser realmente a literatura e, por conseguinte, a leitura literária. Ou seja, o que a distingue das demais leituras? A fronteira é muito tênue, para não dizer inexistente, mormente se considerarmos que o uso do termo “literatura” se valeu tanto para textos filosóficos, científicos quanto propriamente para a literatura que é pressuposta hoje. A “função dos discursos ‘literários’ [...] não deixou de mudar no curso da História. [...] A especificidade dos discursos ‘literários’ reside em cada período da história, no *tipo específico de transformação* a que submete os discursos não literários contemporâneos” (Rancière, 1995, p. 74-75). E o que é pressuposto hoje como “literatura”? Philippe de Lajarte tenta responder: a “função literária” poderia ser definida como uma “representação da relação imaginária dos sujeitos falantes com as práticas discursivas de seu tempo” (Rancière, 1995, p. 75). Essas práticas reportam aos tempos de Aristóteles (*Poética*) a Guimarães Rosa, à diferenciação entre estória e história. “A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota. A anedota, pela etimologia e para a finalidade, requer fechado ineditismo. Uma anedota é como um fósforo: riscado, deflagrada, foi-se a serventia” (Rosa, 1985, p. 7). No entanto, ao aproximá-la da “estória”, a dificuldade em se definir a literatura persiste, pois não se resume ao “ineditismo” nem à falta de “serventia”, nem muito menos é clara a sua distinção em relação à “história dos fatos” – como se fatos fossem realmente fatos, independentes dos discursos que se fazem deles. O que é a leitura literária, então? O que se pressupõe ao dizer “leitura literária”?

No impasse de encontrar respostas para essas questões, é bem provável que se encaminhe o poder de sedução da leitura literária, a capacidade de escapar constantemente de conceitos, regras e toda sorte de aplicação lógica sobre algo que não admite tal submissão. Por isso, a importância de uma resistência à leitura em vez de leitura literária simplesmente torna-se relevante ratificar. Na leitura literária, há mais resistência à leitura do que leituras bem-sucedidas – com vistas na univocidade ou no seu encerramento. Aos poucos, prenuncia-se o que está sendo apresentado como fetichismo da leitura. O fetichismo da leitura lida com conceitos incontestes ou tácitos, entre eles, o que é a “literatura” ou o que é a “leitura literária”. A “literatura” ou a “leitura literária” não são objetos ou coisas positivas imunes à crítica, ao questionamento. Ainda que

o título *Que é a literatura?* indique uma essência da literatura a ser exposta, escrita, Jean-Paul Sartre volta-se para a prática: “Que é escrever?”, “Por que escrever?”, “Para quem se escreve?”, “Situação do escritor em 1947”.

Pois, como aquele que escreve reconhece, pelo próprio fato de se dar ao trabalho de escrever, a liberdade de seus leitores, e como aquele que lê, pelo simples fato de abrir o livro, reconhece a liberdade do escritor, a obra de arte, vista de qualquer ângulo, é um ato de confiança na liberdade dos homens (Sartre, 1989, p. 51).

Sartre define a literatura a partir de seu fim, da liberdade a ser incitada nos leitores. Estando livres, os leitores seriam responsáveis por seus atos, atos com vistas na mudança do mundo. Dito isso, nada impede de criticá-lo, de perguntar a essa liberdade se ela mesma assumiria os riscos de sua responsabilidade².

Em *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*, Karl Marx apresenta as sutilezas metafísicas e teológicas da mercadoria. Como apenas valor de uso, não há mistério, os produtos do trabalho continuam servindo às necessidades imediatas. “Em toda sua organização, a própria produção está voltada para o valor de uso, e não para o valor de troca; e é somente por exceder a quantidade necessária ao consumo que os valores de uso deixam de ser valores de uso e se tornam meios de troca, mercadorias” (Marx *apud* Lukács, 2003, p. 195). Com a revolução industrial – a grande revolução dos meios de produção, da técnica, na segunda metade do s. XVIII –, tem-se o aumento considerável do excedente de produção e a mercadoria torna-se valor de troca. A princípio, o valor de troca seria o preço alcançado pela mercadoria no mercado. No entanto, o seu valor é determinado pela quantidade de tempo de trabalho para produzi-la, tempo que inclui o tempo de trabalho necessário para produzir as máquinas, para extrair e transportar a matéria-prima entre outros. E o mais importante para Marx: o preço da mercadoria envolve dispêndio psíquico, físico e econômico para produzi-la; ou seja, o trabalho social. “De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria?” (Marx,

² Para essa reflexão, Georg Hegel acrescenta: “O desvio que se comete para dar à obra de arte, como fim último, um essencial que lhe é alheio é, pois, completamente supérfluo. Ao mesmo tempo, desfaz-se a falsa opinião, que já tratamos, de que a arte constituiria um meio para melhorar e elevar moralmente o mundo em geral, quer dizer, não seria o seu próprio fim, mas teria o fim fora de si. Coisas há, decerto, que não são meios com vistas a fins que lhe são exteriores e isso se pode dizer, em certo sentido, da arte quando é considerada como um meio de enriquecer, de adquirir honras e glória. Mas estes fins não são inerentes à arte como tal” (Hegel, 1996, p. 71-72).

1983, p. 71). Depois de produzida pelo trabalho, a mercadoria afasta-se imediatamente de quem a produziu e as suas respectivas condições de produção. Esse afastamento eleva a mercadoria ao *status* de coisa e o seu valor de troca passa a subjugar o valor de uso – a utilidade da mercadoria é determinada pelo máximo de tempo em que é mantido o seu valor de troca no mercado. De modo sucinto, a mercadoria torna-se uma coisa evidente e idêntica a si mesma, um ser quase autônomo, divino ou metafísico. Esta evidência se sustentaria numa racionalização do mundo a partir do domínio da técnica, a sua coisificação ou reificação (do latim *res*, coisa), um objeto puro e independente de seu produtor e das condições históricas que o produziram. “Mas ele desconhecia / Esse fato extraordinário: / Que o operário faz a coisa / E a coisa faz o operário” (Moraes, 1998, p. 412-413). Afastando-se de seu produtor, “o operário”, a mercadoria adquire aparência de valor de troca, de coisa metafísica. Esse afastamento é tão violento que o operário não se reconhece naquilo que faz e faz dele o que ele é³. Com a força do mercado que tudo enfeitiça, as mercadorias tornam-se coisas. O operário torna-se mercadoria, coisa, ele é a força de trabalho necessária para mover todo o meio de produção, e assim produz tudo em sua volta, até mesmo a si. Não obstante, o operário é alheio ao produto de seu trabalho, pois só produz coisas distintas dele. A coisificação ou reificação constitui o fenômeno da fetichização (ou feiticização) da mercadoria, já que esta não é mais capaz de mostrar o trabalho social que lhe é inerente e a condição de sua existência. A fetichização

não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Isso eu chamo de fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx, 1983, p. 71).

Ao coisificar as relações humanas, tudo se torna alheio/estranho e enfeitiçado sob o véu do valor de troca. “Com isso, qualquer espécie de conduta humana se torna permissível no instante em que se mostre economicamente viável, tornando-se ‘valiosa’; tudo o que pagar bem terá livre curso” (Berman, 1986, p. 108). A fetichização, desse modo, transforma todo o trabalho social em mercadoria, coisa, até mesmo a linguagem.

³ Esta é a herança hegeliana de Marx. Nela, o trabalho constitui a interação humana com a natureza. Reconhecendo-se no produto daquilo que manipula materialmente, a consciência reconhece a si mesma como transformadora do mundo (Cf. *Lições de Iena*, de Georg Hegel, *apud* Marcondes, 1997).

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, que existe, portanto, também primeiro para mim mesmo e, exatamente como a consciência; a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade dos intercâmbios com os outros homens (Marx; Engels, 1998a, p. 24-25).

Em vez de uma consciência pura e idealista, a linguagem é a consciência real, prática, permite uma interação com aquilo que acontece na vida cotidiana. Para Marx e Friedrich Engels, a linguagem garante o intercâmbio entre aqueles que fazem uso dela, descerrando-se consequentemente como produto do trabalho. “As palavras, enquanto unidades da língua, são produtos do trabalho linguístico” (Rossi-Landi, 1985, p. 63). Ora, a “necessidade dos intercâmbios com os outros homens” pressupõe um uso dessa linguagem; ou melhor, pressupõe uma prática de leitura. A leitura teria surgido da carência de intercambiar experiências, técnicas e sabedoria? Caso contrário, qual é a leitura pressuposta, então? A leitura seria uma prática que, necessariamente, deveria transformar o mundo. “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*” (Marx; Engels, 1998a, p. 103). Apesar de os filósofos terem se limitado a interpretar “o mundo de diferentes maneiras”, eles não questionaram o modo como interpretavam; ou melhor, eles não questionaram o modo como realizavam a leitura do mundo ou dos mundos, faltou-lhes questionar a transformação provocada por essas leituras. Essa transformação constitui a contribuição marxiana. Não só ocorre a fetichização da mercadoria, como há uma fetichização da leitura. A prática da leitura não se restringiria à interpretação, ao entendimento ou à aplicação metódica, mas se estenderia da importância de uma equitativa divisão do trabalho à socialização do conhecimento, tudo isso com vistas no fim das lutas de classes. “Quem construiu a Tebas de sete portas? / Nos livros estão nomes de reis. / Arrastaram eles os blocos de pedra?” (Brecht, 1986, p. 167). Bertolt Brecht poderia aditar: A quem interessa escrever apenas os nomes de reis como construtores de Tebas? “Quanto maiores forem as dimensões da devastação de nosso ordenamento social (quanto mais nós nos questionarmos e quanto mais capacidade tivermos de nos dar conta disso), tanto mais marcado há de ser o distanciamento do estranho” (Benjamin, 1991, p. 205). Analogamente ao fenômeno ocorrido nas mercadorias, com o herói tornam-se distantes/estranhos todos aqueles que lhe deram condições de existência, desde o seu cozinheiro ao médico que cuida de suas feridas. No fetichismo da escrita, há também o fetichismo da leitura, a necessidade de conduzi-la a uma univocidade indubitável. Porém, essa univocidade é tão utópica quanto acreditar que a linguagem esteja

realmente a serviço da carência humana de intercambiar experiências, é o fetiche da comunicação, do encontro entre as consciências. “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 1994, p. 198).

Em Walter Benjamin, não se acusa unicamente a falência do narrador a partir da proliferação do romance, e com este o leitor solitário, arrola-se também a falência da linguagem com a fragilidade de sua comunicação. Por mais que se busque investigar as intenções dos escritores e seus editores, ainda sim continuarão sendo estranhas/alheias/alienadas essas intenções. O distanciamento que se mantém em relação aos produtores/operários e leitores da escrita permanecerá enfeitado.

O poeta goza do incomparável privilégio de poder ser, a seu critério, ele mesmo ou um outro. Como almas penadas em busca de um corpo, assim ele entra, quando quer, na pessoa de um outro. Para ele, o corpo de qualquer um está livre e disponível; quando certos lugares lhe parecem fechados, isso ocorre porque, a seus olhos, eles não valem a pena ser inspecionados (Baudelaire, *Les fousles*, *apud* Benjamin, 1991, p. 83).

E Benjamin acrescenta: “O que aqui fala é a própria mercadoria. [...] *Les fousles* fala, com outras palavras, o próprio fetiche, com que a sensibilidade de Baudelaire vibra tão fortemente em uníssono que a empatia com o inorgânico se tornou uma das fontes de sua inspiração” (Benjamin, 1991, p. 83). Fetichizado pela escrita, o poeta torna-se fantasma, mercadoria, multidão de vozes e escritas; e circula indiscriminadamente por entre leitores e escritores evocando indefinidas leituras. O poeta é o escritor que invade corpos sob a voz do leitor e faz deste o seu escravo para se eternizar. “O escritor que consegue fazer-se ler atua no aparelho vocal do outro, do qual se serve, mesmo após sua morte, como de um *instrumentum vocale*, isto é, como de alguém ou de alguma coisa a seu serviço, até mesmo de um escravo” (Svenbro, 2002, p. 49). Na leitura literária, o poeta confunde-se com a sua escrita e circula como uma moeda, afirma o seu valor de dizer e desdizer descomprometido a invadir quaisquer discursos.

É preciso falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (Derrida, 1994, p. 11).

A leitura não pode sobrepujar outras leituras, fantasmas que sempre estarão nos arredores da escrita, seja afirmando-a ou negando-a. São fantasmas-leituras impertinentes que resistem à morte ou ao seu desaparecimento por completo. A fantasmagórica presença marxiana na leitura literária permite ver a importância de um pensamento que invadiu corpos, gerações, escritas, tudo isso sob o prego de éticas e políticas revolucionárias das quais não se pretenderia desvencilhar. Não só as mercadorias tornaram-se fantasmas, fetichizadas pelo mercado, como também o comunismo de Marx: “Um fantasma ronda a Europa – o fantasma do comunismo” (Marx; Engels, 1998b, p. 49). Para este fantasma onipresente, não há leitor solitário, a leitura torna-se uma eterna remissão a outras leituras – remissão e resistência de umas contra as outras.

Resistir à fetichização da leitura é resistir tanto à alienação como à desalienação do mundo. Pois, a própria desalienação é ideológica.

Qualquer discurso é situacional, isto é, pertence a uma situação histórico-social determinada. Qualquer situação está embebida de falsa consciência. Qualquer discurso espelha portanto uma forma qualquer de falsa consciência; e como é discurso, isso ocorre no nível do falso pensamento, isto é, da ideologia (Rossi-Landi, 1985, p. 144).

Ou seja, o estado de pureza racional em que se desejaria viver a consciência desalienada consigo mesma não existe, é utópico ou idealista. No discurso, o alheio sempre se fará presente, nunca haverá encontro com uma unidade significacional racionalmente pura de leitura. “A análise marxiana da linguagem denuncia a reificação das significações sociais no discurso teórico idealista, ‘toda mitologia dos conceitos substantivos e independentes’” (Cabrera, 2003, p. 183). Julio Cabrera insiste que a alienação marxiana representa a perda do que nos pertence, especialmente a alienação linguístico-racional que obstaculariza a nossa autodeterminação: a razão e a linguagem. Porém, a unidade entre razão e linguagem só se realiza no mundo ideal, assaz estranho à prática revolucionária preconizada por Marx. Com a “reificação das significações” e a “mitologia dos conceitos substantivos e independentes”, a fetichização da leitura denuncia-se como mera repetição de uma presunçosa univocidade da escrita literária. A fetichização da leitura aprisionaria o leitor em armadilhas discursivas, falácias que o afastariam do modo como o mundo é produzido, significado, o que ele se tornou e de quais mecanismos ele faz uso para afastar a consciência leitora de si mesma – isto é, não se reconhecendo naquilo que lê. Por conseguinte, para além da desalienação marxiana, resistir à

fetichização também se mostra na condição de resistência à reificação da leitura.

“Quanto mais a mensagem for ‘aberta’ a decodificações diferentes, tanto mais a escolha dos códigos e subcódigos sofrerá a influência não só da circunstância de comunicação, como das predisposições ideológicas do destinatário” (Eco, 1974, p. 125). Ora, a escrita literária é o melhor exemplo de abertura a decodificações diferentes, mormente por não se ater à verdade alguma ou por ser afeita a se identificar consigo mesma. Estando “aberta”, apresenta-se facilmente para uma leitura ideológica, fetichista. Para Umberto Eco, a ideologia representa um “resíduo extra-semiótico”, uma circunstância que determina os acontecimentos semiológicos e constitui um sistema de unidades culturais valorativas. O resíduo, por sua vez, é o que definirá a leitura fetichista e a guiará segundo seus interesses. “Quero me entender, me fazer entender, me fazer conhecer, me fazer abraçar, que alguém me leve consigo” (Barthes, 2003, p. 141). Este grito de Roland Barthes é o grito da escrita literária para se fazer entender; mas, é um grito que não encontrará eco em leitura alguma, a não ser na guarita ideológica de uma leitura alienada deveras preocupada em impor códigos. A escolha de códigos e subcódigos é definida pelo pensamento marxiano como “falsa consciência” (alienação), uma visão parcial do mundo, um mascaramento teórico de pretensões objetivamente científicas acerca de concretos relacionamentos sociais e de dadas condições materiais de vida. A leitura a serviço da ideologia só se mostra fetichista; ou melhor, toda leitura que se identifica “a serviço de” alguma coisa só pode ser fetichista, pois não é capaz de questionar os limites daquilo que faz uso ou pressupõe como ponto de partida. “A ideologia é, por conseguinte, uma mensagem que, partindo de uma descrição fatural, tenta sua justificação teórica, sendo gradativamente adquirida pela sociedade como elemento de código” (Barthes, 2003, p. 126). A mensagem ideológica faz da leitura serva de suas justificativas falaciosas e indutivas, tudo isso sob o pretexto de códigos sociais indiscutíveis. Parafrazeando Tullio de Mauro em *Introdução à semântica*, Eco (1974, p. 133) afirma a impossibilidade de demonstrar a eficácia da comunicação e como ela se realiza sobre inevitáveis aporias; todavia, mesmo assim nos comunicamos. Por isso, a leitura não se deve comprometer com ideal algum de comunicabilidade, senão partir do pressuposto de que a própria leitura gerará outras aporias indefinidamente, deixando enfim o leitor à mercê de suas especulações e forçado a fazer novas leituras também aporéticas. Perante a ineficiência da comunicação, a leitura apresenta-se ainda mais como resistência a si mesma.

A oferta marxiana de leitura não se restringe ao que está escrito ou o que está simplesmente à frente do leitor, a literariedade da escrita literária. A ela interessa descobrir principalmente quais são esses mecanismos de manipulação de leitura. No entanto, a contribuição marxiana não se volta apenas a quem interessa a leitura, ou como uma classe social impõe a sua leitura, mas sim indicar o que seria uma fetichização da leitura independentemente da classe à qual pertenceria o leitor ou escritor. Seguindo orientações marxianas, os signos sociais acusam a presença dos fenômenos ideológicos. Por trás do fetichismo da leitura, há escolhas de percursos; ou melhor, encruzilhadas que são sumariamente apagadas para conduzir o leitor positivamente a objetivos escusos. Entre estes, destaca-se o não questionamento da leitura.

A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais. [...] A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos (Bakhtin, 1999, p. 36).

No percalço de Mikhail Bakhtin, não é possível ler os signos – necessariamente sociais, uma vez que sempre valem para o outro e não para o sujeito em particular, solitário – sem ter por base a economia, a interferência dos valores econômicos sobre os valores linguísticos.

Para refletir acerca dessa interferência, é importante alinhar a aproximação entre a economia e a linguística. Em seu *Curso de linguística geral*, Ferdinand de Saussure defende a presença do valor no signo. O valor garantiria a troca e a comparação entre as palavras, as idéias, sejam estas semelhantes ou não. Assim como o dinheiro constitui a mercadoria universal para a economia, o valor intermedeia as relações signícas na língua. Usando o exemplo de Saussure, do mesmo modo que a moeda de cinco francos pode ser trocada por uma quantidade de uma coisa diferente, ou comparada com um valor semelhante do mesmo sistema (uma moeda de cinco francos) ou uma moeda de outro sistema (um dólar), “uma palavra pode ser trocada por algo dessemelhante: uma idéia; além disso, pode ser comparada com algo da mesma natureza: uma outra palavra” (Saussure, 1979, p. 134). Com a noção de valor linguístico, a proposta inicial de Saussure não é necessariamente desenvolver uma teoria da significação, senão lhe dar suporte e trazer para o seu entendimento prático os mecanismos inerentes ao funcionamento da língua. Para a significação, Saussure apresenta o signo dividido entre a imagem-som do significante e o significado, seu conceito. Além de serem indissociáveis, a relação mantida

entre o significante e o significado é arbitrária, pois nada nem mesmo os fenômenos onomatopéicos determinariam uma ordem causal entre as partes do signo. Apesar desta arbitrariedade ter sido refutada por outros linguistas, como Émile Benveniste em *Problemas da linguística geral* (1976) ao colocá-la na relação entre significante e referente, é importante ressaltar a entrada da economia via noção de valor e como ela está presente na leitura literária. Deste modo, para se realizar efetivamente a leitura, esta não poderia prescindir o valor existente nos significantes e nos significados – por exemplo, no significante porta/porca; e no significado singular/plural de menina/meninas –, a diferença necessária para a troca e a comparação entre eles, respectivamente.

Assim como a fetichização econômica entrona as mercadorias na condição de coisas a partir do valor de troca, a leitura fetichista valoriza o significante em detrimento do significado. O significante seria “aquilo que se mostra ao leitor”, a escrita literária propriamente dita. O significado seria somente um produto dependente e indissociável do significante. Ou seja, comparando com a economia marxiana, não só o valor de troca estaria em posição equivalente ao significante, mas também o valor de uso ao significado. “Quer dizer que entre a troca simbólica e o valor/signo há a mesma redução, o mesmo processo de abstração e de racionalização [...] que entre os múltiplos valores de uso ‘concretos’ e a abstração do valor de troca na mercadoria” (Baudrillard, 1995, p. 125). A princípio, com a redução da troca simbólica ao valor/signo, a fetichização da leitura seria a primazia do significante em detrimento do significado, o seu derradeiro apagamento. A primazia do significante eliminaria a independência do significado a ponto de quase ausentá-lo. “A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação” (Derrida, 1995, p. 232). Nada mais existiria além do texto, da escrita literária. O esforço marxiano de submeter o valor de uso ao valor de troca – e a sua consequência para a relação entre significante e significado – perfaz o seu trabalho de eliminar as “sutilezas metafísicas e teológicas da mercadoria”. Porém, Jacques Derrida ressalta que esse esforço é inútil.

Pois a significação ‘signo’ foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo-de, significante remetendo para um significado, significante diferente do seu significado. Ao se apagar a diferença radical entre significante e significado, é a própria palavra significante que seria necessário abandonar como conceito metafísico (Derrida, 1995, p. 233).

Ou seja, não se pode anular o significado, tampouco há uma simetria perfeita entre o valor de uso e o valor de troca. A troca pressupõe a utilidade. Quanto a isto, Jean Baudrillard retoma Marx ao afirmar que “a produção não produz somente bens, produz também homens para os consumir, e as necessidades correspondentes” (Marx *apud* Baudrillard, 1995, p. 136). O meio de produção econômica não produz somente mercadorias e seres humanos para consumi-las, como também necessidades de consumo. Neste caso, a fetichização da leitura não atua exclusivamente no significante, ela constrói significados reificados.

Como produto do trabalho linguístico, a leitura não está isenta de um processo de fetichização, semelhante ao ocorrido às mercadorias. Submeter a leitura ao método é desmerecer as potencialidades da escrita literária, é colocá-la à disposição de um leitor, muitas vezes, idealizado. Além disso, a leitura não se pode sujeitar à pretensa forma do texto, o que levaria a considerações imanentistas ou transcendentais. A fetichização é a coisificação ou reificação da leitura. Assim como é preciso combater uma reificação da linguagem – a defesa de uma linguagem claramente definida e defendida pela reviravolta linguística no início do século XX –, torna-se um contra-senso ineficaz persistir na reificação da leitura. Não só a mercadoria está enfeitada por um sistema de relações econômicas predominante, mas também a fetichização coisifica a leitura num mesmo nível de alcance. Resistir à fetichização da leitura é resistir à sua coisificação ou instrumentalização. Marx ressaltou que o valor de uso da mercadoria teve de ceder a seu valor de troca, teve de ceder à necessidade de atender a uma entidade abstrata chamada capital (sem fronteiras religiosas, morais, físicas ou institucionais), totalmente globalizada. Por sua vez, a leitura, sendo produto do trabalho humano, também está sujeita a uma unidade abstrata: a reificação da linguagem. Pressupõe-se na possibilidade de que a leitura deva reproduzir fielmente as intenções do texto, ou de algo além dele: as intenções de seu escritor. Garantido o fetiche econômico que se repete na leitura, qualquer erro de interpretação seria um problema do texto, do escritor ou simplesmente da falta de atenção no uso de certas regras pelo leitor, de seu desconhecimento gramatical. A leitura seria reduzida a uma dificuldade prática ou instrumental, cujas ferramentas estão claramente definidas e de fácil acesso, bastando apenas saber aplicá-las.

Além da contribuição do fetichismo marxiano à leitura, tornar-se-á imprescindível mencionar o freudismo. Em *Fetichismo* (1927), Sigmund Freud apresentou-o como o meio pelo qual o adulto encontrou para substituir a falta do falo na mulher (mãe), é a falta que ele não reconhecia na infância e que não estava disposto a renegar ou a assumir a sua

escotomização⁴. “El fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual [...] no quiere renunciar” (Freud, 1955, p. 240). Para ele, “el fetichista ‘escotomiza’ a la castración de la mujer” (Freud, 1955, p. 243) em vez da morte do pai. O motivo deve-se especialmente à ameaça da castração. Estando reprimida a falta do falo que, na mulher, não satisfaria o homem, este buscaria outras formas de compensá-la, seja na admiração de alguma parte do corpo ou objeto que vise substituir. O fetichismo seria o efeito de uma repressão ou resistência àquilo que não poderia ser assumido conscientemente. Ora, o objetivo desta breve apresentação freudiana não é trazê-la em sua integridade para uma aplicação imediata sobre a escrita literária, porém avaliar a importância de certos aspectos de seu fetichismo na resistência à leitura.

A leitura freudiana guia-se a contrapelo de um discurso de ordem lógico-racional, um caminho aparentemente contrário ao traço característico de Marx. Enquanto este desenvolve o fetichismo como o modo pelo qual a realidade é coisificada pela economia, separando o produtor do produto, Freud encerra-o num paradoxo. Segundo ele, o esforço inconsciente de substituir simbolicamente a perda do falo encontra resistência na própria consciência. O inconsciente (*Unbewußt*)⁵ não é uma mônada impenetrável tampouco se isola do consciente; pelo contrário, há um conflito originário

⁴ De escotoma, “s. m. (fisiol.) lacuna do campo visual, dentro de sua periferia; escotomia. // F. gr. *Skotoma* (escuridão na vista)”; ou escotomia: “s. f. o mesmo que *escotoma*. // Mancha escura e redonda, que, por doença da retina, se manifesta nos olhos. // F. mesma or. de *Escotoma*” (Garcia; Nascentes, 1970, p. 1359). Destarte, vale ressaltar que, em vez de “escotomização”, expressão que “implicaria o eclipse total da representação indesejável”, Pierre Kaufmann, no verbete *Fetich*, prefere o termo alemão renegação (*Verleugnung*). Pois, segundo o ponto de vista psicológico, essa representação é preservada (Kaufmann, 1996, p. 207).

⁵ Joël Dor (1996), no verbete *Inconsciente*, acrescenta: “Foi preciso esperar 1878 para que o termo ‘inconsciente’ aparecesse no dicionário da Academia sob a forma de um substantivo. Até a ‘descoberta freudiana’, o inconsciente permaneceu conotado pelo sentido negativo que parece sempre ter tido, tanto em mais diversas acepções filosóficas quanto sob a batuta da psicologia nascente na segunda metade do século XIX. O inconsciente denota assim tudo o que não é consciente para um sujeito, tudo o que escapa à sua consciência espontânea e refletida. Ao propor a hipótese de um lugar psíquico especificamente referido a uma espécie de ‘consciência inconsciente’, Freud não inventa um conceito propriamente falando. No máximo deu a um termo já existente um sentido novo, que empenharia em legitimar com base em suas investigações pessoais, isto é, a observação do que tropeça, do que escapa, cambaleia, falha em todo mundo, quebrando, de uma maneira incompreensível, a continuidade lógica do pensamento e dos comportamentos da vida cotidiana: lapsos, atos falhos, sonhos, esquecimentos e, de modo mais geral, os sintomas compulsivos dos neuróticos, cuja significação paradoxal ele descobre na clínica da histeria”.

entre ambos cujo resultado não aponta a primazia de algum deles, nada além do conflito que resiste a uma superação qualquer imaginada. O inconsciente está latente no consciente, suscetível a qualquer instante de se tornar consciente. Para isso, deve ultrapassar a barreira do pré-consciente.

Assim, podemos falar num pensamento inconsciente que procura transmitir-se para o pré-consciente, de maneira a poder então penetrar na consciência. O que temos em mente aqui não é a formação de um segundo pensamento situado num novo lugar, como uma transcrição que continuasse a existir junto com o original; e a noção de irromper na consciência deve manter-se cuidadosamente livre de qualquer idéia de uma mudança de localização (Freud, 1999, p. 582).

Enquanto o inconsciente não alcança o consciente, o malogro se sustém e a substituição por aquele impetrado permanece na condição de fetiche. A substituição simbólica motivada pelo inconsciente não é tão eficaz a ponto de superar a perda originária, pois a ameaça da castração é um fantasma que não se cansa de atormentar a consciência.

Quanto à leitura literária, em vez de se analisar o leitor particular para assim compreender como é operada a sua leitura, o foco em questão é a própria leitura; ou melhor, os seus limites ou resistências. Com o fetichismo, Freud não só legou um instrumento psicanalítico, como também contribuiu para a reflexão sobre a leitura. É interessante observar o quanto escapa à linguística o instrumental psicanalítico⁶, uma vez que a identificação do fetiche é somente o ponto de partida do problema. Por encerrar num paradoxo, na impossibilidade efetiva de uma substituição simbólica, a perda não persiste apenas como um vazio que nunca será preenchido, mas principalmente na condição de resistência. Isto é, o fetiche visa a escamotear a resistência a partir do processo de substituição. Assim como o significante não está capacitado na tarefa de substituir o significado e vice-

⁶ “A ausência de qualquer código exaustivo e absolutamente infalível significa que na escritura psíquica, que anuncia assim o sentido de toda a escritura em geral, a diferença entre significante e significado nunca é radical. A experiência inconsciente, antes do sonho que segue explorações antigas, não pede emprestados, produz os seus próprios significantes, não os cria na verdade no seu próprio corpo mas produz a sua significância. Sendo assim não se trata mais de significantes propriamente ditos. E a possibilidade de tradução, se está longe de ser anulada – pois entre os pontos de identidade ou de aderência do significante ao significado, a experiência não deixa em seguida de marcar distâncias – parece principal e definitivamente limitada. [...] Não há tradução, nem sistema de tradução, a não ser que um código permanente permita substituir ou transformar os significantes conservando o mesmo significado, sempre *presente* apesar da ausência deste ou daquele significante determinado” (Derrida, 1995, p. 197-198).

versa, não cabe à leitura literária eliminar a resistência existente entre ambos. “O que, nesse corpo amado, tem vocação de fetiche para mim? [...] Quanto mais experimento a especialidade de meu desejo, menos posso enunciá-lo; à precisão do alvo corresponde um tremor do nome; o próprio desejo só pode produzir um impróprio do enunciado” (Barthes, 2003, p. 12). O fetiche, então, surrupiaria o desejo de realizar, de preencher, ou simplesmente empalmaria o impróprio do enunciado, aquilo que nenhuma semiótica seria capaz de eliminar na leitura: a sua resistência.

Com a resistência ao fetichismo, poder-se-ia dizer que a leitura não é uma coisa ou idéia que se adequaria facilmente a qualquer texto. A leitura não é uma coisa distinta da escrita literária nem do modo como ela mesma se realiza, da complexidade que envolve a sua lisibilidade. “A questão da leitura reduz-se pois do seguinte modo: de que modo um texto nos leva à construção de um universo imaginário? Quais são os aspectos do texto que determinam a construção que produzimos quando da leitura e de que modo?” (Todorov, 1980, p. 84). Para que isso seja possível, a leitura literária não é coisa ou substância, senão resistência a si mesma. A sua resistência lhe enriquece, deixa-a em aberto para outras leituras. A fetichização da leitura esforça-se em apagar o caminho de volta à escrita literária, e assim perfaz o objetivo de substituí-la e afastar o leitor da experiência da leitura.

É justamente nesses dois movimentos, ou, se quiserem, nesses dois movimentos de um só movimento, adesão (o prazer de si no prazer do outro) e volta a si (liberdade estética da capacidade de julgar), que a experiência da leitura transita para a experiência comum do leitor. O leitor volta para si compreendendo o texto. Compreendendo o texto, compreende-se a si mesmo, ou vice-versa (Nunes, 1988, p. 182).

É necessária a experiência da leitura, não para que o leitor compreenda a si mesmo ou o texto, como propõe Benedito Nunes. Não há como eliminar a distância que separa o leitor da escrita e de si mesmo. Há um abismo intransponível apontado pela escrita literária e ele sempre se apresentará como resistência ao seu preenchimento ou omissão. “O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo” (Nietzsche, 1983, p. 227). Seja ele o leitor, o escritor ou a própria escrita, o “homem” permanecerá sobre o abismo. Neste abismo, o “homem” não se define como animal ou além-do-homem (*Übermensch*), tem dificuldades de criar valores para si mesmo e aceitar pacificamente verdades últimas e transcendentais. A leitura não pode se sustentar como compreensão, entendimento ou interpretação de algum instrumental hermenêutico ou analítico. A leitura, para dar conta de seus entraves

teóricos e práticos de sua construção, mostra-se como resistência. “É preciso, pois, aprender a construir a leitura — quer como construção, quer como desconstrução” (Todorov, 1980, p. 94). A resistência desenvolve-se tanto na construção quanto na desconstrução da leitura; é um movimento que, para se manter como tal, não deve ser subestimado ou anulado na leitura literária. Não há fins alcançados. Ninguém lê textos, senão se depara com eles, desafios que persistirão indefinidamente. Caso contrário, a leitura deveria valer-se de um signo universal, mítico, ou, na pior das possibilidades, reduzir-se-ia à tarefa de reproduzir tecnicamente o texto, uma repetição alheia ao questionamento imposto pela escrita literária.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. Estudo das ideologias e filosofia da linguagem. In: BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 31-38.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. São Paulo: M. Fontes, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *Para uma economia política do signo*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1991.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1976. 2 v.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BRECHT, Bertold. Perguntas de um trabalhador que lê. In: BRECHT, Bertold. *Poemas: 1913-1956*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CABRERA, Julio. Marx, linguagem e *Ideologiekritik*. In: CABRERA, Julio. *Margens das filosofias da linguagem*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. p. 178-205.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DOR, Joël. Inconsciente. In: KAUFMANN, Pierre (Ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 264-265.

ECO, Umberto. *As formas do conteúdo*. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

FREUD, Sigmund. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1955. Vol. XXI.

FREUD, Sigmund. O inconsciente e a consciência – realidade. In: FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 582-592.

GARCIA, Hamilcar; NASCENTES, Antenor. *Dicionário contemporâneo de língua portuguesa Caldas Aulete*. Rio de Janeiro: Delta, 1970. Vol. II. p. 1359.

GULLAR, Ferreira. Subversiva. In: GULLAR, Ferreira. *Toda poesia (1950-1980)*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.

HEGEL, Georg. Definição do fim último da arte. In: HEGEL, Georg. *O belo na arte*. São Paulo: M. Fontes, 1996. p. 71-74.

KAUFMANN, Pierre. Fetiche. In: KAUFMANN, Pierre (Ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 207.

LAJARTE, Philippe de. Sobre a prática literária. *Diógenes – Revista Internacional de Ciências Humanas*. Brasília, n. 8, p. 63-78, jan.-jun. 1985.

LUKÁCS, Georg. O fenômeno da reificação. In: LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: M. Fontes, 2003. p.194-240.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

- MARX, Karl. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. In: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Vol. I. p. 70-78.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia em geral e em particular a ideologia alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: M. Fontes, 1998a. p. 7-54.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Garamond, 1998b.
- MORAES, Vinícius de. O operário em construção. In: MORAES, Vinícius de. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998. p. 412-413.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NUNES, Benedito. Ética e leitura. In: NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1988. p. 175-186.
- RANCIERE, Jacques. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- ROSA, João Guimarães. *Tutaméia: terceiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. O trabalho humano linguístico. In: ROSSI-LANDI, Ferruccio. *A linguagem como trabalho e como mercado*. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 63-74.
- SARTRE, Jean-Paul. *Que é literatura?* São Paulo: Ática, 1989.
- SAUSSURE, Ferdinand. O valor linguístico. In: SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1979. p. 130-141.
- SVENBRO, Jesper. A Grécia arcaica e clássica: A invenção da leitura silenciosa. In: CHARTIER, Roger; CAVALLLO, Guglielmo (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002. v. 1. p. 41-69.
- TODOROV, Tzvetan. A leitura como construção. In: TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: M. Fontes, 1980. p. 83-94.
- TODOROV, Tzvetan. Como ler? In: TODOROV, Tzvetan. *Poética da prosa*. São Paulo: M. Fontes, 2003. p. 317-332.

BURNYEAT, Myles F.

Pode o cético viver seu ceticismo?

Tradução por

Rodrigo Pinto de Brito *

Data de submissão: 11 ago. 2009

Data de aprovação: 21 set. 2009

O texto que se segue consiste na tradução, para o português, do célebre artigo de Myles Burnyeat intitulado “Can the Sceptic live his Scepticism?”, tratando da crítica moderna ao *modus vivendi* pirrônico e no que ele consiste em termos epistemológicos e lógicos. Foi originalmente publicado pela Clarendon Press de Oxford, em 1980, na coletânea de ensaios *Doubt and Dogmatism: studies in Hellenistic epistemology*, editada por Malcolm Scholfield, Myles Burnyeat e Jonathan Barnes. O tradutor e seus revisores – Alexandre Arantes Pereira Skvirsky e Rogério Soares da Costa – agradecem aos professores Danilo Marcondes, pelo grande apoio oferecido, e Myles Burnyeat, que com muita solicitude concedeu os direitos de traduzir e publicar a tradução deste tão importante artigo.

Em memória de Ezequiel de Olaso

O desafio de Hume

Um Estóico ou Epicurista expõe princípios, que podem não somente ser duradouros, mas têm um efeito sobre a conduta e o comportamento. Mas um Pirrônico não pode esperar que a sua filosofia tenha qualquer influência constante sobre a mente: ou caso tenha, que esta influência seja benéfica para a sociedade. Pelo contrário, deve reconhecer, caso ele reconheça qualquer coisa, que a vida humana pereceria se seus princípios

* Rodrigo Pinto de Brito é mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Alexandre Arantes Pereira Skvirsky e Rogério Soares da Costa são, respectivamente, mestre e doutorando em Filosofia pela mesma instituição.

prevalecessem universal e firmemente. Todo discurso, toda ação imediatamente cessaria; e os homens ficariam em total letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, botassem fim à sua miserável existência. É verdade; um evento tão fatal é muito pouco possível para apavorar. A natureza é sempre muito forte para princípios. E embora um Pirrônico possa levar a si mesmo ou aos outros a um espanto e confusão momentâneos através dos seus profundos raciocínios; o primeiro e mais trivial evento da vida jogaria por terra todas suas dúvidas e escrúpulos, e deixa-lo-ia igual, em todas as maneiras de agir e especular, aos filósofos de qualquer outro secto, ou àqueles que nunca se interessaram por qualquer pesquisa filosófica. Quando ele despertar do seu sonho, será o primeiro a se unir nas risadas contra si mesmo, e a confessar que todas suas objeções eram mera diversão, e não podem ter outra tendência senão mostrar a condição excêntrica dos homens, que devem agir e raciocinar e crer, embora não sejam capazes, pela sua investigação mais diligente, de satisfazerem-se a respeito do fundamento destas operações, ou de remover as objeções que se podem levantar contra elas (David Hume, *An enquiry concerning human understanding*, parágrafo XII, p. 128).¹

Começo com Hume, em respeito à influência vital do ceticismo pirrônico no pensamento moderno, seguindo-se à redescoberta e publicação dos trabalhos de Sexto Empírico no décimo-sexto século (XVI),² e também porque Hume é bastante claro sobre os temas filosóficos que desejo discutir em conexão com Sexto Empírico. O pirronismo é a única tentativa séria no pensamento Ocidental de levar o ceticismo aos seus limites mais longínquos e de viver de acordo com o resultado, e a questão se isso é possível, ou mesmo conceitualmente coerente, era aguçadamente debatida nos tempos antigos e foi o foco principal de um debate renovado cerca de uns dois séculos antes de Hume escrever. Meu propósito é retornar a essas velhas controvérsias pela perspectiva de um entendimento acadêmico moderno sobre Sexto Empírico.

O pano de fundo da passagem que citei é a bem conhecida contenda de que nossa natureza nos constringe a fazer inferências e a nos agarrar a crenças que não podem ser racionalmente defendidas das objeções céticas.

¹ Citado da terceira edição da edição Selby-Bigge, com texto revisto por P. H. Nidditch (Oxford, 1975). Uma das revisões de Nidditch devolve a palavra “somente” à primeira sentença da passagem citada.

² A excitante história desta influência tem sido perseguida pelos meandros das controvérsias religiosas e filosóficas numa série de estudos de Richard H. Popkin. Ver, em particular, *The history of Scepticism, from Erasmus to Descartes* (edição revista, New York, Evanston e London, 1968); David Hume: his Pyrrhonism and his critique of Pyrrhonism, *Philosophical Quarterly* 1 (1951), p. 385-407; David Hume and the Pyrrhonian controversy, *Review of Methaphysics* 6 (1952/3), p. 65-81.

Ele tinha em mente particularmente a propensão à crença em corpos externos e na inferência causal, mas não somente isto. E ele tinha o propósito particular de mostrá-las como racionalmente indefensáveis. Já que a exposição às objeções céticas não nos impede de nos apoiar em crenças e inferências, não parece que fazemos inferências e nos agarramos a crenças baseados na força das razões cuja inadequação é evidenciada pelos argumentos céticos; pois quando uma crença ou prática é genuinamente baseada em razões, elas são abandonadas caso essas razões sejam invalidadas. Como não desistimos das inferências e das crenças diante das arrebatadoras objeções céticas, deve haver outros fatores em funcionamento na nossa natureza além da razão – notadamente o hábito e a imaginação – e é a estes, mais do que a muito vangloriada racionalidade humana, que se devem às crenças e inferências.³ Na passagem citada a reivindicação de Hume é dupla: primeiro, que o que o cético invalida quando seus argumentos são bem sucedidos, e conseqüentemente o que ele tiraria de nós se tais argumentos pudessem ter “uma influência constante sobre a mente”, é nada menos do que a razão e as crenças; segundo, que o que faz ser impossível sustentar um ceticismo radical nas tarefas cotidianas da vida é que “os homens [...] devem agir e raciocinar e crer”. Um breve comentário sobre cada uma destas asserções, por sua vez, nos dará um contexto filosófico para considerar o que Sexto Empírico tem a dizer em defesa e advocacia do seu ideal pirrônico.

É muito freqüente na discussão contemporânea tomar a meta do cético como sendo o conhecimento em vez da crença. Argumentos céticos são usados para levantar questões sobre a adequação dos fundamentos sobre os quais nós ordinariamente sustentamos que temos conhecimento sobre o mundo externo, sobre outras mentes, e daí por diante, mas na verdade, há poucos problemas interessantes atingidos por esse meio que não sejam problemas para a crença racional bem como para o conhecimento. Não é uma simplificação exagerada dizer que quanto mais séria for a inadequação exposta nos fundamentos para uma asserção cognitiva, menos racional se torna basear a crença em tais fundamentos. Para usarmos um exemplo tradicional, corriqueiro, se a evidência dos nossos sentidos é realmente demonstrada como inconfiável, e as inferências que normalmente baseamos nesta evidência são sem garantia, a moral correta a inferir disso é não meramente que não deveríamos sustentar conhecer coisas sobre estes fundamentos, mas também que não deveríamos

³ Sobre o papel e importância deste argumento na programação geral de Hume para uma ciência naturalista do homem, ver Barry Stroud, *Hume* (London, Henley, Boston, 1977), especialmente o cap. 1.

acreditar nelas. Mais além ainda, no caso normal, aquilo que nós pensamos que não deveríamos acreditar, nós não acreditamos: requer circunstâncias bastante especiais para tornar inteligível a idéia de que um homem poderia manter uma crença diante da clara percepção de que ela é infundada. Se o ceticismo é convincente, devemos ser convencidos, e isso deve ter um efeito radical sobre a estrutura do nosso pensamento.

Está bem claro que Hume apreciava isso. Ele pressiona o pirrônico não no tocante às asserções cognitivas, que podem ser facilmente abandonadas, mas sobre a questão se ele pode interromper a adesão às crenças que seus argumentos demonstram ser irracionais. Sexto apreciava esta questão também. A objeção de que um homem não pode viver sem crenças era familiar, de fato muito mais antiga do que o movimento pirrônico, já que ela nos leva à época quando Arcesilao na Academia pela primeira vez fez urgir a *epoché* sobre todas as coisas.⁴ De acordo, Sexto defende exatamente a proposição que Hume desafiou o pirrônico a defender, a proposição de que ele deveria, pode, e de fato desiste das suas crenças em resposta aos argumentos céticos; e dessa contínua resignação das crenças ele propõe a criação de um modo de vida. Da mesma forma quanto ao abandono pirrônico da razão: que também, de acordo com Sexto, é não somente desejável, mas praticável, sujeito à complicação de que o abandono da razão é ele mesmo resultado do argumento, i.e. do exercício da razão. Conseqüentemente – e aqui me dirijo ao segundo ponto que comento – Hume não tem nenhum direito de assumir sem argumentos que é impossível viver sem razão e crença. Sem dúvida, isto parece uma impossibilidade óbvia, mas Sexto sustenta o contrário, e pretende descrever uma vida que irá substanciar sua posição. Esta descrição precisa ser examinada em detalhes antes de fazermos concessão à asserção dogmática

⁴ Veja o título do polêmico tratado do contemporâneo de Arcesilao, o epicurista Colotes, Sobre o fato de que as doutrinas dos outros filósofos tornam impossível viver (Plu. Col. 1107 d, 1108 d). A seção que trata de Arcesilao tomou emprestado o argumento estoico de que a *epoché* total deve resultar em uma inatividade total (*ibid.*, 1122 a-b) – essencialmente, a acusação de Hume sobre a letargia absoluta. Para a controvérsia em torno desta questão no período do ceticismo acadêmico, ver as referências e discussões em Striker, cap. 3 de *Doubt and dogmatism*. Subseqüentemente, a *epoché* pirrônica encontrou críticas similares: (1) Aristócles *apud* Eus. PE XIV 18, 23-4 argumenta que o juízo, conseqüentemente as crenças, são inseparavelmente ligadas ao uso dos sentidos e outras faculdades mentais; (2) Galeno, *De dignosc. puls.* VIII 781, 16-783, 5 K= K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschules* (Berlim, 1930), frag. 74, p. 133, 19-p. 134, 6, pergunta zombeteiramente se o pirrônico espera que fiquemos na cama enquanto o Sol está a pino, pela incerteza se é dia ou noite, ou que sentemos à bordo do nosso navio quando todos estão desembarcando, imaginando se o que parece ser terra realmente é terra; (3) Sexto tem a crítica da letargia em perspectiva em M XI 162-3.

de Hume de que o pirrônico não pode viver seu ceticismo.⁵ Nós devemos tentar descobrir o que uma vida sem crenças realmente significa.

Crença, verdade e existência real

Podemos começar, como fazem os próprios céticos, pelos argumentos. *Skepsis* significa investigação, exame, e o ceticismo pirrônico é em primeira instância uma prática muito desenvolvida de investigação argumentativa, formalizada de acordo com uma quantidade de modos ou padrões de argumento. Os dez modos de Enesidemo (*Hipotíposes pirrônicas*,^α I 36 *et seq.*, Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*,^β IX 79 *et seq.*) e os cinco de Agripa (*PH* I 164-77, *DL* IX 88-9) são os mais proeminentes dos padrões, mas há outros além, todos os quais retornam numa notável regularidade, página após página, na literatura cética, e sempre com o mesmo resultado: *epoché*, suspensão de juízo e crença. Estes padrões de argumento, com este resultado, constituem a essência do ceticismo (*skepsis*, investigação) como é definido por Sexto Empírico nas *Hipotíposes pirrônicas*; ela é, declara ele, “uma capacidade de trazer à oposição, de todas as formas, coisas que aparecem e coisas que são pensadas, de modo que, devido à igual força dos itens opostos e asserções rivais, nós somos levados primeiro a suspender o julgamento e depois à *ataraxia* (imperturbabilidade, liberdade das inquietações)” (*PH* I 8; cp. 31-4). A definição delinea uma jornada que o cético faz incessantemente de uma oposição ou conflito de opiniões até a *epoché* e a *ataraxia*.

A jornada começa quando ele está investigando qualquer questão ou campo de investigação e percebe que as opiniões conflitam a respeito de onde a verdade se encontra. A expectativa da investigação, pelo menos nos primeiros estágios da sua busca por esclarecimento, é a de atingir a *ataraxia*

⁵ Chamo este argumento de dogmático porque Hume não oferece argumentos que endossem sua acusação contra a maneira alternativa, pirrônica, de viver e agir, disponível em Sexto ou em escritores modernos como Montaigne.

^α N. do T.: A obra de Sexto Empírico constitui-se de: (i) *Outlines of Pyrrhonism*, ou *Esboços pirrônicos*. Que se divide em três livros; (ii) *Contra os professores*, ou *Adversus mathematicos*. Composto por seis livros, respectivamente: *Contra os gramáticos*; *Contra os retóricos*; *Contra os geométricos*; *Contra os aritméticos*; *Contra os astrólogos*; *Contra os músicos*. (iii) *Contra os dogmáticos*, ou *Adversus dogmaticos*. Composto por cinco livros, respectivamente: *Contra os lógicos*, em dois livros; *Contra os físicos*, em dois livros; *Contra os éticos*. Doravante nos referiremos a estas obras respectivamente como, de acordo com o índice de Janáček: *PH*, *M.*, e, à parte as pertinentes críticas de Barnes, *M.*

^β Doravante nos referiremos a esta obra como *DL*.

somente se se puder descobrir os certos e errados sobre a questão e dar o assentimento à verdade (*PH I 12, 26-9, MI 6*). A dificuldade é que, como os céticos através das eras sempre descobriram, em qualquer questão, as coisas parecem diferentes para diferentes pessoas, de acordo com uma variedade de circunstâncias, todas catalogadas em grandes detalhes pelos Modos de Enesidemo. Somos levados a entender, e algumas vezes é dito explicitamente, (p. ex. *M VII 392, VIII 18, IX 192, XI 74*), que aparências conflitantes não podem ser igualmente verdadeiras, igualmente reais. Conseqüentemente ele precisa de um critério de verdade, para determinar qual deveria aceitar. Mas o cético então argumenta, freqüentemente com alguma extensão, que não há um critério intelectualmente satisfatório no qual possamos crer e usar – esta é a verdadeira espinha dorsal da discussão, correspondendo à tentativa do ceticismo moderno de demonstrar que não temos uma maneira adequada para discernir quando as coisas realmente são como parecem ser, e conseqüentemente, nenhuma segurança adequada contra julgamentos errôneos. Assumindo o ponto como provado, restam ao cético as aparências conflitantes e as opiniões conflitantes baseadas nelas, incapaz de encontrar qualquer razão para preferir uma à outra e assim, está fadado a tratar todas como igualmente fortes e igualmente merecedoras (ou desmerecedoras) de aceitação. Mas ele não pode aceitar todas elas (por que elas conflitam) nem fazer uma escolha entre elas (por falta de critério), ele não pode aceitar nenhuma. Este é o resultado padrão da descoberta cética do igual peso (*isostheneia*) das asserções opostas. No que diz respeito à verdade, devemos suspender o juízo. E quando o cético suspende o juízo, segue-se a *ataraxia* – a tranqüilidade buscada vem até ele, como que por casualidade, uma vez tendo ele parado de ativamente tentar atingi-la; da mesma forma que o pintor Apelles somente atingiu o efeito da espuma de um cavalo quando desistiu e arremessou sua esponja sobre a pintura (*PH I 26-9*).

Tudo isto está resumido na definição de Sexto do ceticismo. A seqüência é: conflito, incapacidade de decidir, igual peso, *epoché*, suspensão do juízo e, finalmente, *ataraxia*. Os argumentos levam à *epoché*, a suspensão do juízo e crença, e isto, parece, tem como efeito uma mudança fundamental no caráter do pensamento do homem e, por conseguinte, em sua vida prática. De agora em diante ele vive *adoxastós*, sem crenças, usufruindo, em conseqüência, daquela tranqüilidade da mente (*ataraxia*, liberdade das inquietações) que é a grafia cética para a felicidade (*eudaimonia*).⁶ Mas notem: o conflito das opiniões se deve à inconsistência

⁶ A asserção de que a *ataraxia* cética é por si *eudaimonia* é argumentada em extensão em *M XI 110-167*.

delas, a impossibilidade de serem ambas verdadeiras (cf. *M VII 392*); a impossibilidade de decidir sobre o conflito deve-se à impossibilidade de decidir qual opinião é verdadeira; a igual força das opiniões conflitantes significa que elas são igualmente merecedoras (ou desmerecedoras) de serem aceitas como verdadeiras; a *epoché* é um estado no qual o homem se abstém de afirmar ou negar que qualquer uma é verdadeira; até mesmo a *ataraxia* é entre outras coisas uma questão de não mais se preocupar quanto à verdade e à falsidade. Todas estas noções dependem do conceito de verdade; nenhum estágio da seqüência poderia fazer sentido sem ele. E é um fato de importância central que a verdade, no vocabulário cético, seja muito proximamente ligada à existência real em contraste com a aparência.⁷

Quando um cético duvida se qualquer coisa é verdade (*PH II 88 et seq.*, *M VIII 17 et seq.*), ele tem exclusivamente em vista afirmações sobre a existência real. Declarações que meramente registram como as coisas parecem não estão em questão – não são chamadas nem verdadeiras nem falsas – somente declarações que dizem que as coisas são assim e em realidade. Na controvérsia entre o cético e os dogmáticos sobre se qualquer verdade existe realmente, a questão é se qualquer proposição ou classe de proposições pode ser aceita como verdadeira em respeito a um mundo objetivo real distinto da mera aparência. Pois “Verdadeiro” nestas discussões significa “verdadeiro de um mundo objetivo real”; o verdadeiro, se há tal coisa, é o que conforma com a realidade, uma associação tradicional à palavra *aléthés* desde o período mais primevo da filosofia grega (cf. *M XI 221*).⁸

Agora, claramente, se a verdade é restrita a assuntos que pertencem à existência real, em contraste com as aparências, o mesmo se aplicará, de volta, na seqüência que traçamos um momento atrás. As noções envolvidas, consistência e conflito, impossibilidade de decisão [*undecidability*], *isotheneia*, *epoché*, *ataraxia*, já que são definidas em termos de verdade, irão todas se

⁷ Cf. Stough, C. L. *Greek Skepticism*. Berkeley; Los Angeles, 1969. p. 142 *et seq.*

⁸ Se o leitor moderno acha que esta é uma aproximação terminológica arbitrária, tendo por base que, se digo como as coisas aparecem a mim, minha afirmação deve valer como verdadeira se, e somente se, as coisas realmente aparecem como digo que aparecem (cf. Stough, *loc. cit.*), a resposta é que sua objeção, apesar de natural, é anacrônica. A idéia de que a verdade pode ser obtida sem sair da experiência subjetiva, não foi sempre o lugar comum que se tornou. Foi Descartes quem a tornou assim, quem (na segunda *Meditação*) lançou as bases do nosso uso mais largo dos predicados “verdadeiro” ou “falso”, que assim podem ser aplicados a proferimentos sobre a aparência sem referência à existência real. Ver: Burnyeat, M. *Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed*. Vesey, G. (Ed.). *Idealism: past and present*. Hassocks: Royal Institute of Philosophy Lectures, 1980.

relacionar, via verdade, com a existência real mais do que com a aparência. Em particular, se a *epoché* é a suspensão das crenças sobre a existência real em contraste com as aparências, isto levará à suspensão de todas as crenças, tendo em vista que a crença é a aceitação de algo como verdadeiro. Não pode haver nenhum questionamento sobre a crença na aparência, em oposição à existência real, se declarações que relatam como as coisas aparecem não podem ser descritas como verdadeiras ou falsas, mas somente declarações que afirmam como as coisas realmente são.

Este resultado é obviamente de primeira importância para o entendimento da jornada cética e de seu ideal de uma vida sem crenças. Sexto define “dogma” – e, é claro, a palavra grega *dogma* originariamente significa simplesmente “crença” (cf. Platão, *República* 538 c, *Teeteto* 158 d) – como assentimento a algo não-evidente, ou seja, a algo que não é dado em aparência (*PH* I 16).⁹ Similarmente, dogmatizar, como Sexto explica o termo, é o que faz alguém que afirma a existência real de algo (*bós huparchon tithetai*, *PH* I 14, 15, de um contexto onde foi reconhecido que nem todos poderiam usar a palavra nesse sentido restrito).¹⁰ O consentimento é o gênero; a opinião ou a crença é uma das suas espécies, concernente a questões sobre a existência real em contraste com as aparências. Os dogmáticos, cuja infundável variedade de opiniões sobre a existência real provêem ao cético as suas armas bem como os seus alvos, são simplesmente os que crêem; com o desdobramento que justifica a leitura moderna da conotação de “dogmático”, i.e. a pessoa com um obstinado e irracional apego às suas opiniões, isto não pertence ao significado central do termo grego, mas à afirmação advinda da argumentação do cético, a qual deveremos chegar, de que *todas* as crenças são irracionais. Todas as crenças

⁹ A noção de o que é evidente (*δηλον, πρόδηλον, εναπαγές*), em primeira instância, é a noção de um dogmático. Coisas evidentes são coisas que se fazem conhecidas por elas próprias (*PH* II 97, *M* VIII 144), que são apreendidas delas mesmas (*PH* II 99), que se apresentam imediatamente aos sentidos e ao intelecto (*M* VIII 141), que não requerem nenhuma outra coisa para anunciá-las (*M* VIII 149) i.e., que são tais que temos conhecimento imediato não-inferencial delas, diretamente da impressão (*M* VIII 316). Exemplos: é dia, estou conversando (*M* VIII 144), isto é um homem (*M* VIII 316). Sexto declara que toda esta classe de coisas é posta em dúvida pela crítica cética ao critério de verdade (*PH* II 95, *M* VIII 141-2). Conseqüentemente, qualquer proferimento sobre tais coisas será dogma no sentido evitado pelo cético.

¹⁰ O leitor deve ser advertido de que algumas interpretações tomam *PH* I 13-15 como evidência de que “dogma” e “dogmatizar” têm sentido ainda mais restrito do que eu permito, com a conseqüência de que o cético não evita todas as crenças. Será melhor adiar esta controvérsia até que o resto da minha interpretação seja apresentado, mas, enquanto isso, os exemplos na nota prévia servirão, tão bem quanto quaisquer outros, para ilustrar os tipos de coisa sobre os quais, no meu ponto de vista, o cético suspende o juízo.

são irracionais precisamente por que, como estamos vendo agora, toda crença diz respeito à existência real, em oposição à aparência.

Interlúdio histórico

Podemos traçar a origem desta polêmica contra as crenças até pelo menos Enesidemo, o homem que foi o principal responsável pela fundação, ou de qualquer forma pelo reavivamento, do Pirronismo no primeiro século a.C. – cerca de duzentos anos ou mais antes que Sexto compilasse seus *Esboços pirrônicos*. Os *Esboços introdutórios ao pirronismo*, de Enesidemo, foram presumivelmente o primeiro trabalho a carregar tal título, e sabemos algo sobre ele através de uma referência feita por Diógenes Laércio (IX 78 *et seq.*; cf. também Aristócles *apud* Eusébio de Cesaréia, *Preparação para o Evangelho*⁷ XIV 18, 11). Enesidemo lançou a classificação dos vários modos ou vias sob os quais as coisas originam convicções ou persuasões¹¹ e daí tentam destruir, sistematicamente, as crenças tão arraigadas através da demonstração de que cada um destes modos produz crenças conflitantes ou igualmente persuasivas e que não são confiáveis em nos pôr em contato com a verdade.¹² Mais claramente ainda, quando nossos sentidos fazem referências consistentes, tendemos a ser persuadidos de que as coisas realmente são como parecem ser,¹³ mas se dermos conta total de todas as diferentes impressões que os objetos produzem em diferentes animais e em diferentes pessoas e em pessoas em diferentes condições ou circunstâncias, e de todas as outras considerações aduzidas pelos Dez Modos, veremos que, em cada caso, mesmo com muitas evidências do mesmo tipo, pode-se ser aduzido à uma opinião contrária; cada tipo de evidência pode ser combatida por uma evidência de mesmo tipo, mas dirigindo-se a um outro lado, cada fonte de crença é uma fonte de crenças conflitantes.¹⁴ A moral da história, naturalmente, é a *epoché* sobre o que é verdade (DL IX 84); mas isto também é expresso dizendo que devemos aceitar nossa ignorância sobre a real natureza das coisas (DL IX 85-86), o que confirma novamente a conexão

⁷ N. do T.: Doravante *PE*.

¹¹ DL IX 78: καθ' οὗς τρόπους πείθει τὰ πράγματα.

¹² DL IX 79: ἐδίκνυσαν οὐ ἀπὸ τῶν ἐναντίων τοῖς πείθουσιν ἴσας τὰς πιθανότητας.

¹³ DL IX 78: πείθειν γὰρ τὰ τε κατ' αἴσθησιν συμφώνως ἔχοντα.

¹⁴ Note a sobreposição parcial dos τρόπους em DL IX 48 e os δέκα τρόπους, καθ' οὗς τὰ ὑποκείμενα παραλλάττοντα ἐφαίνεται em 79 *et seq.*: cp. τὰ τε κατ' αἴσθησιν συμφώνως ἔχοντα com Modos I-IV, VII, τὰ νόμοις διεσταλμένα com o Modo V, τὰ μηδέποτε ἢ σπανίως γοῦν μεταπίπτοντα e τὰ θαυμαζόμενα com o Modo IX.

íntima entre verdade e realidade. Daí que há uma consideração adicional de que há alguns modos sob os quais as convicções são adquiridas tendo pouco ou nenhum suporte na verdade ou na falsidade, como quando acreditamos em algo porque nos é familiar ou por que fomos persuadidos a tal por um interlocutor astuto. Em suma

Não devemos assumir que o que nos persuade (*to peithon*) é de fato verdade. Por que uma mesma coisa não persuade a todos, nem a mesma pessoa sempre. A persuasão (*pitbanotés*) às vezes depende de circunstâncias externas, da reputação do locutor, da sua habilidade como pensador ou de sua engenhosidade, da familiaridade ou da afabilidade do tópico. (DL IX 94, trad. Hicks)¹⁵

Por sua vez, esta conversa de persuasão e persuasível, tem uma ressonância histórica identificável. Em um contexto (*M VIII 51*) muito proximamente paralelo ao da passagem supracitada, e não muito depois de uma menção de Enesidemo (*M VIII 40*), Sexto compara o que nos persuade (*to peithon hēmas*) com a noção acadêmica de *to pitbanon*. “*Pitbanon*” é freqüentemente mal traduzido como “provável”, mas o que a palavra normalmente significa em grego é “persuasivo” ou “convicente”, e Carnéades definiu uma impressão *pitbané* como uma que parece verdade (*M VII 169, 174*).¹⁶ O ponto mais importante para nossos propósitos é que na historiografia cética, bem como na maioria dos livros de história, Carnéades

¹⁵ Devo explicar por que, sem explícitas garantias textuais, atribuo o conteúdo deste último parágrafo também a Enesidemo. O parágrafo é o primeiro de dois (IX 91-4) que se introduzem em uma seqüência de argumentos anunciados anteriormente em IX 90. Não somente é provável, então, que derivem de uma diferente fonte, mas também a seqüência dos argumentos segue-se imediatamente à exposição dos Cinco Modos de Agripa (IX 88-9), e esta argumentação é amplamente agripeana em sua construção, enquanto que os parágrafos introduzidos têm certa afinidade de conteúdo e expressão com a seção 78-9 que é definitivamente associada com o nome de Enesidemo. Por exemplo, ambas as passagens excluem a crença devido a algo ser familiar (σῆθηες) ou agradável (79: τέρποντα, 94: κεχαρισμένον). Talvez a afinidade mais expressiva esteja no uso do verbo πείθειν para denotar a crença dogmática à qual o autor se opõe: o verbo não ocorre na (que eu suponho ser) seqüência agripeana IX 88-91, 94-101, nem é usual para Sexto empregá-lo como parte de seu próprio vocabulário técnico para a chave conceitual da crença dogmática. Ele usa este verbo na discussão sobre o falibilismo acadêmico, como estamos a ponto de ver. Cf. também *PH I 226, 229-30*.

¹⁶ Para a tradução correta de πῖθανός, ver P. Couissin, *Le stoïcisme de la Nouvelle Académie*, *Revue d'Histoire de La Philosophie*, n. 3, 1929, p. 262, e Striker, *op. cit.*, parágrafo III. Acertar na tradução é um primeiro passo para desfazer o mito de Carnéades como proponente do “probabilismo” (v. Burnyeat, *M. Carneades was no probabilist*. In: Glidden, D. (Ed.). *Riverside studies in Ancient Scepticism*).

é supostamente quem fez do *to pithanon* o critério acadêmico para a condução da vida (*M VII 166 et seq.*): um critério falível, permitindo, assim então, que em alguns exemplos nós fossemos persuadidos de algo que fosse realmente falso (*M VII 175*). Ele também disse que nossa crença é maior – e os pirrônicos leram-no significando que nossas crenças deveriam ser maiores – quando nossas sensações nos fornecem relatos consistentes (*M VII 177*); esta idéia, que vimos como sendo uma das metas de Enesidemo, é a base para o segundo e mais rígido critério do esquema de Carnéades dos três níveis de critério, a impressão que não é somente *pithamé*, mas que também não é “invertida” por nenhuma das impressões a ela associadas. Se, daí, *to peithon* é o *pithanon* acadêmico e, se estou certo ao detectar Enesidemo por trás das passagens de Diógenes e Sexto onde *to peithon* está sob fogo, daí sua campanha contra a persuasão e a crença seria, ao mesmo tempo, uma polêmica contra a Academia, da qual nós fugimos.¹⁷ O propósito geral dos Dez Modos é nos despersuadir de qualquer coisa que nos persuade como representante da verdade e a realidade. A meta mais particular de Enesidemo é a idéia, que ele atribui à Academia (certamente ou polemicamente),¹⁸ de que se possui um critério de ação suficientemente satisfatório ao tomar como verdadeiro aquilo que é persuasivo no sentido de que parece verdade. No ponto de vista de Enesidemo, não se deveria tomar nada como verdadeiro, e ele possuía argumentos para demonstrar que, de fato, nada é verdadeiro (*M VIII 40 et seq.*).

Concluo, portanto, não só que a vida sem crença era uma característica fundamental do pirronismo sob inovação de Enesidemo, mas isto foi posto adiante por Enesidemo em oposição consciente aos (que ele representou como) ensinamentos da Nova Academia. Se os Dez Modos têm o efeito pretendido, somos afastados do critério acadêmico para a conduta da vida para nos aproximarmos do novo ideal pirrônico de Enesidemo de uma vida sem crença. Isto é bastante possível, contudo, esta não é uma de toda nova proposta, mas muito mais um reavivamento de uma muito mais antiga.

A idéia de que se deveria viver sem crença (a palavra usada é *adoxastous*, também em Sexto) é proeminente no mais extenso apontamento

¹⁷ A evidência de que Enesidemo teria começado sua carreira filosófica na Academia está na sua dedicação dos *Discursos pirrônicos* a L. Tubero, descrito como um colega associado da Academia (Phot. *Bibl.* 169 b 33). E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung*, III, Abt. 2, p. 23, n. 2) talvez esteja certo ao sugerir que devido à exposição de Photius desse trabalho (que é mencionado também em DL IX 106 e 116) não dizer nada sobre os Dez Modos, deve-se distingui-lo dos *Esboços introdutórios ao pirronismo* que Aristócles e Diógenes indicam como o lugar onde os Modos são desenvolvidos.

¹⁸ Tanto corretamente quanto polemicamente se seu alvo for Philo de Larissa (ver adiante).

doxográfico que possuímos da filosofia do próprio Pirro: a citação em Eusébio (*PE* XIV 18, 2-4) de Aristócles, um escritor peripatético do segundo século d.C., que fornece o que parece ser um sumário dos pontos de vista atribuídos a Pirro por seu seguidor Tímon.¹⁹ Não devemos depositar nenhuma confiança em nossas percepções ou crenças, diz o sumário, tendo em vista que não são verdadeiras nem falsas, e daí quando estivermos dispostos à neutralidade, a tranquilidade será o resultado. É possível que Aristócles tenha recebido este tratado do próprio Enesidemo,²⁰ mas isso não necessariamente significa que o sumário dê uma interpretação distorcida de Tímon sobre Pirro. Vários dos fragmentos de Tímon que chegaram até nós são no mínimo sugestivos do pirronismo mais antigo.²¹ Além disso, várias estórias relatando como os amigos de Pirro tinham que segui-lo para evitar que fosse atropelado por carros ou que caminhasse por precipícios (*DL* IX 62 – a fantasia do precipício deriva de Aristóteles, *Metaphisica*, Γ 4, 1008 b 15-16) eram exatamente o que se podia esperar que surgisse em torno de um homem conhecido por ensinar uma vida sem crenças. E estas estórias são antigas. São citadas na biografia de Pirro escrita por Antígono de Caristus no terceiro século a.C., bem antes de Enesidemo; de fato, Enesidemo sentiu a necessidade de combater a idéia de que uma filosofia baseada na suspensão da crença faria com que Pirro se comportasse imprevisivelmente (*DL* IX 62). Esta parece ser uma evidência ainda mais clara de que para o próprio Enesidemo, a vida sem crença era um reavivamento de um ideal muito mais antigo.

Não será assim difícil captar algumas das razões filosóficas pelas quais Enesidemo recorreu a Pirro como seu modelo. Por um lado, a Academia, na época de Philo de Larissa, pareceu nitidamente menos cética do que costumava ser, na controversa interpretação de Carnéades por Philo (cf. Cícero, *Academica* II 78, *ind. Academica Herc.*^δ XXVI, 4), o *to pithanon* poderia ser e era oferecido como um critério positivo para a vida.²² A tradição

¹⁹ Tímon, frag. 2 em H. Diels (*Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlim, 1901), tradução e discussão em Stough, *op. cit.*, capítulo 2.

²⁰ O fundamento desta suspeita é uma estranha, textualmente disputada, referência a Enesidemo feita no fim do sumário. Ver: Dumont, J. P. *Le scepticism et le phénomène*. Paris, 1972, p. 140-7.

²¹ Para discussão, ver: Burnyeat, M. Tranquility without a stop: Timon frag. 68. *Classical Quarterly*, n. 72, 1980. A questão da precisão histórica dos apontamentos de Tímon sobre Pirro é um assunto adicional que não deve nos interessar aqui.

^δ N. do T.: Doravante, *Acad.*

²² Para mais sobre a controvérsia sobre Carnéades, ver Striker, *op. cit.* Que o alvo de Enesidemo fosse a Academia de Philo, é indicado sobretudo pelo relato de Pothius (*Bibl.* 170 a 21-2), onde ele caracterizava seus oponentes acadêmicos como determinando muitas

considera Pirro como oferecedor de uma solução para ambos os problemas de uma só vez. A maneira de viver sem crenças, sem amolecer a *epoché* cética, se dá pela manutenção das aparências. Este era o plano ou critério de vida que Enesidemo adotou (DL IX 106), novamente não sem algum suporte nos fragmentos de Tímon,²³ e podemos encontrar isto elaborado em Sexto Empírico. Não é somente um pensamento agradável que não somente faz Sexto antecipar a objeção de Hume, mas também, se estou certo a respeito do contexto filosófico que compeliu Enesidemo a reviver o pirronismo, foi em parte por conhecer mais efetivamente esta objeção feita sobre este ponto que Enesidemo deixou a Academia e filiou-se a Pirro.

Vivendo pelas aparências

Um reestruturamento cético do pensamento, uma vida sem crença, tranqüilidade – estas não são idéias que poderíamos atualmente associar ao ceticismo filosófico, que se tornou majoritariamente um exercício dialético de lançar problemas, focado, como disse anteriormente, mais no conhecimento do que nas crenças. Até mesmo Peter Unger, que recentemente propôs um programa para reestruturação cética do pensamento,²⁴ não tenta realmente desalojar a crença. Tendo atentamente redescoberto que o ceticismo envolve a negação da razão, e a conexão entre ceticismo e emoções, bem como muito daquilo que já era familiar a Sexto Empírico, ele concorda que toda crença é irracional, e até mesmo possui um

coisas com segurança e reivindicando uma contestação somente das impressões catalépticas. Isso não corresponde ao ponto de vista cético de Carnéades, mas à distintiva inovação de Philo, de acordo com o qual, não é que pela sua natureza as coisas não possam ser apreendidas, mas que elas não podem ser apreendidas pelas impressões catalépticas dos estóicos (PH I 235). O alvo alternativo seria Antíoco, mas ele se ajusta na zombeteira descrição de Enesidemo dos seus contemporâneos Acadêmicos como Estóicos lutando contra Estóicos (Phot. *Bibl.* 170 a 14-17). Ao que parece, também Enesidemo foi provocado pela asserção de Philo (*Acad.* I 13) de que não haviam duas Academias, mas uma única tradição unificada levando de volta até Platão. Isto leva à asserção de que Platão sustentava um ceticismo conforme Philo entendia, e Enesidemo esforçava-se para negar que Platão poderia ser considerado corretamente como um cético (PH I 222, lendo *κατὰ τοῦς* com Natorp e notando a forma disjuntiva do argumento: Platão não é cético nem se aceita certas coisas como verdadeiras *ou* as aceita como meramente persuasivas. Para uma defesa da leitura de Natorp contra a alternativa *κατὰ τῶν*, que significaria que Enesidemo pensava que Platão era cético, ver U. Burkhard, *Die angeblich Heraklit-Nachfolge des skeptikers Aenesidem* (Bonn, 1973), p. 21-7.

²³ Cf. acima, n. 4.

²⁴ Peter Unger, *Ignorance: a case for Scepticism* (Oxford, 1975).

argumento de que ninguém realmente crê em nada – a crença em si é impossível. Mas ele não crê realmente neste último refinamento, tendo em vista que seu programa conjectura que conceitos como *conhecimento* e *razão* sejam substituídos por outras avaliações menos exigentes de nossa relação cognitiva com a realidade, muito no espírito do probabilismo acadêmico; assim parece claro que, enquanto um grande número de nossas presentes crenças se dissiparia (tendo subentendido que todas estas crenças têm a ver com o que é conhecido e o que é razoável), crer enquanto tal permaneceria no centro de nossa vida mental. Os antigos pirrônicos gregos não deixariam que se parasse por aí. Eles são céticos sobre o conhecimento, este é o fardo de todos os argumentos contra a impressão cataléptica dos estoicos – a impressão que, sendo clara e distinta (DL VII 46), fornece uma compreensão do objeto e serve como uma base para conhecimento seguro. Mas, seu principal inimigo, como vimos, é a crença. Então a pergunta urge: o que resta ao homem que é convertido, pelos argumentos céticos, a uma vida sem crença, onde isso significa, como sempre, sem crença quanto à existência real? Esta é a pergunta que temos que responder se quisermos sondar o segredo da tranqüilidade cética.

A resposta do cético, em síntese, é que ele segue as aparências (PH I 21). O critério pelo qual vive a sua vida é a aparência. Em mais detalhes, ele tem um esquema quádruplo de vida (PH I 23-4), permitindo a ele ser ativo em quatro flancos principais, que se seguem. Primeiro, ter a natureza por guia: o cético é guiado pela capacidade humana natural de percepção e pensamento, ele usa seus sentidos e exercita suas faculdades mentais – no que resultará, nós veremos a diante. Em segundo, vêm as exigências advindas dos anseios corporais (*pathón ananké*): a fome leva-o a comer, a sede a beber, e Sexto concorda com Hume que não se pode dispersar pelo argumento atitudes que a casualidade origina e que não têm nada a ver com razão e crença (M XI 148). Neste sentido, realmente, a *ataraxia* perfeita é inatingível para um ser humano, criatura física que é, e os céticos decidem-se pela *metriopatheia* (PH I 30, III 235-6): a inquietação será bastante moderada se o sujeito estiver livre do elemento adicional da crença (*to prosdaxazein*) que problematiza sobre a aquisição de comida e bebida. Terceiro, seguir a tradição das leis e costumes: o cético segue as regras e observa na condução da vida, as devoções da sua sociedade²⁵. Finalmente, o

²⁵ Fiz uma pequena interpretação aqui, tomando τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἄγαθόν τὸ δὲ ἄσεβεῖν ὡς φαῦλον sob a luz das passagens como PH I 226, II 246, III 12, M IX 49. Notem as formas verbais τὸ εὐσεβεῖν, ἄσεβεῖν: que não indicam atitudes mas práticas (que eram em todo caso o principal conteúdo da devoção ou falta de devoção grega) são as que o cético aceita. Para dizer de algo que é βιωτικῶς, não uma mera

quarto elemento é a instrução nas artes: ele pratica uma arte ou profissão, no caso de Sexto, a medicina, daí que ele tem alguma coisa para fazer. Todos eles remetem-se ao critério da aparência, mas Sexto não busca realmente desenvolver o esquema em detalhes práticos. Ao nos apontar a estas quatro direções, seu objetivo principal, e de agora em diante o nosso aqui, é dirigir-nos ao critério geral da aparência.

Na seção dos *Esboços pirrônicos* em que é formalmente afirmado que o critério pelo qual o cético vive sua vida é a aparência (*PH I 21-4*), não somente a aparência contrasta com a realidade, mas também a vida vivida pelas aparências contrasta com a vida vivida pela crença. Evidentemente, os recursos mentais deixados ao cético quando ele evita a crença serão comensuráveis com qualquer recaída no lado das aparências, quando a linha for muito tênue entre as aparências e a real existência. Então se torna importante perguntar, se não perguntei anteriormente, o que o cético está contrastando quando lança as aparências contra a existência real. Da mesma forma, se a aparência é identificada com um tipo particular de aparência – e a mais apta candidata para tal é a aparência sensitiva – deve haver implicações restritivas no conteúdo mental de uma vida sem crença.

Vamos rapidamente até a passagem onde Sexto nos dá sua definição de ceticismo como uma capacidade de trazer à oposição coisas que aparecem e coisas que são pensadas etc. Quando Sexto vem a elucidar os termos da sua definição, ele diz que por “coisas que aparecem” (*phainomena*) nós agora queremos dizer coisas sensíveis (*aisthéta*) em contraste com coisas pensadas (*nooumena* ou *noéta*) (*PH I 8-9*). Isto obviamente implica que ele nem sempre ou até mesmo não normalmente tomará somente coisas sensíveis quando falar sobre o que aparece (cp. *M VIII 216*). Alguns pesquisadores, mais recentemente Charlotte Stough, tomaram o critério cético como sendo o da aparência sensível, no sentido restrito, por que quando Sexto diz que o critério é o que aparece (*to phainomenon*), ele acrescenta que os cétricos querem denominar com isso a impressão (*phantasia*) das coisas que aparecem (*PH I 22*).²⁶ Mas o ponto aqui é

questão de crença, sobre o fato de que ele aceita algo como bom e outro algo como mau, deve-se muito pouco à busca por um e evitação de outro; em resumo, ele tenta observar as devoções da sua sociedade. Se o hábito demandar, ele até mesmo declarará que deuses existem, mas não acreditará nisto (*PH III 2*) ou diz isto *in propria persona* como fazem tanto os dogmáticos como as pessoas comuns (*M IX 49-50*): sobre a existência dos deuses, como com qualquer questão sobre a existência real, o cético suspende o juízo (*PH III 6,9, II; M IX 59, 191*).

²⁶ Stough, *op. cit.*, 119 *et seq.* O erro inicial de Stough (veja eu) é tratar o fundamento como uma contribuição à teoria da experiência. Ela extrai então a consequência de que se percebe somente as próprias impressões, não o objeto externo, tendo em vista que o que aparece é

simplesmente explicar que aquilo pelo que passa o cético na vida cotidiana não é, estritamente, a coisa em si que aparece, mas a impressão que ela causa nele, e no vocabulário de Sexto (bem como no uso estoíco – cf. DL VII 51) há as impressões (*phantasiai*) que não são e possivelmente não poderiam ser pensadas como impressões sensíveis. Eu preciso apenas citar a impressão, compartilhada por todos oponentes de Protágoras, de que nem todas as impressões são verdadeiras (*M VII 390*). Assim como com *to phainomenon*, o que aparece pode, tanto quanto posso discernir, ser absolutamente qualquer coisa. Sexto está preparado para incluir sob as coisas que aparecem tanto objetos sensíveis como objetos do pensamento (*M VIII 362*), e algumas vezes ele chega a falar de coisas que aparecem à razão (*logos*) ou ao pensamento (*dianoia*) (ambiguamente *PH II 10*, *M VIII 70*, claramente em *M VII 25*, *VIII 141*). Finalmente, há um leque mais importante de aparições anexadas às elocuições filosóficas próprias dos céticos; como Michael Frede enfatizou,²⁷ estas são dificilmente classificadas como aparições sensíveis.

De vez em quando Sexto adverte que fórmulas céticas como “Eu determino nada” e “não mais isto que aquilo” (*PH I 15*), ou que as conclusões dos argumentos céticos como “tudo é relativo” (*PH I 135*), ou realmente o conteúdo total de seu ensaio (*PH I 4*), devem ser tomados como meros registros de aparências. Como uma crônica (*PH I 4*), eles registram como cada coisa aparece ao cético, anunciando ou narrando como cada coisa o afeta (seu *pathos*) sem fazê-lo comprometer-se com a crença de que nada realmente e verdadeiramente é como parece a ele ser (cp. também *PH I 197*). Claramente, seria impossível considerar todas estas impressões como impressões sensíveis.²⁸ Mas a prática da investigação argumentativa é uma parte tão considerável do modo de vida cético, que certamente deve ser incluída sob o critério cético. Ela é um resultado, obviamente, e o mais importante resultado, de sua capacidade natural de percepção e pensamento. Aparências sensíveis não podem ser tudo que está em jogo quando o cético diz que segue as aparências.

Deve estar garantido que a conclusão do argumento cético seja tipicamente tal que a real natureza de algo não possa ser determinada e que devamos nos contentar dizendo como algo nos parece, o que

(de acordo com a leitura de Stough da presente passagem) nossa impressão. Isto vai terminantemente contra as inúmeras passagens onde o que aparece é a coisa que não pode ter suas reais propriedades determinadas, p. ex. o mel em *PH I 20*. Uma muito mais indesejável e insegura característica da interpretação de Stough é a divergência que leva ela a postular entre Enesidemo e Sexto (p. 124-5).

²⁷ Frede, M., Revisão de Stough, *Journal of Philosophy*, n. 70, 1973.

²⁸ *Contra Stough, op. cit.*, p. 146, n. 83.

freqüentemente significa: como aparecem aos sentidos. Mas essencialmente as mesmas fórmulas são usadas quando o tema da investigação é, digamos, a existência das espécies ou genera (*PH I 138-40*), a retidão ou iniquidade de certos costumes ou práticas (*PH I 148 et seq.*), ou, mais genericamente, objetos do pensamento (*noêta*) em contraste com coisas sensíveis (*PH I 177*). Mais além, a conclusão de um argumento cético pode também ser a de que um certo conceito não pode ser formado: por exemplo, o conceito de homem (*PH II 27*). Nesta conexão, Sexto contrasta, assentindo dogmaticamente que o homem é, p. ex., um animal bípede sem plumas com unhas largas e uma capacidade para ciências políticas e logo depois colocando essa mesma definição como meramente persuasiva (*pitbanon*); o primeiro proferimento é a coisa ilegítima que é o alvo de seu argumento, o segundo, denota o que pensadores como Platão fariam (*PH II 28*). Penso que estaria mantendo completamente o espírito, se não a letra, deste texto se acrescentasse a alternativa tipicamente pirrônica de dizer o que os homens parecem aos outros ser. Sexto insiste²⁹ que o cético não está proibido da *noésis*, a formação de conceitos. Ele pode formar seus próprios conceitos, mas a base para isso devem ser as coisas que ele experencia que aparecem claramente à razão em si, e ele não é levado a nenhum compromisso com a realidade das coisas concebidas (*PH II 10*).

Sugiro, portanto, que o contraste cético entre aparência e existência real é puramente formal, inteiramente independente do assunto em questão. O cético não divide o mundo em aparências e realidades, como se pudesse perguntar se algo pertence à categoria das aparências ou das realidades. Ele divide questões em questões sobre como algo aparece e questões sobre como este algo real e verdadeiramente é, e ambos os tipos de questões podem ser feitas sobre qualquer coisa.

Em seu capítulo sobre o critério cético, Sexto diz: “Ninguém, eu suponho, discute sobre se tal objeto aparece assim ou assim; o que se investiga sobre é se algo é como parece ser” (*PH I 22*). Este ponto é familiar na filosofia moderna, onde sobre como uma coisa aparece ou parece se responde pela autoridade individual. Quando Sexto diz que as impressões do homem são *azététos*, não passíveis de investigação (*PH I 22*), o argumento se reporta à idéia de que a maneira como algo parece a ele não pode ser desafiada e ele não pode propriamente ser requisitado a dar razão, evidência ou prova desta aparência. É somente quando ele se aventura a prestar contas sobre como as coisas realmente são, que lhe pode ser cobrada uma justificativa apropriada. Segue-se disso que o cético que adere estritamente às aparências está se retirando à segurança de uma posição não aberta a

²⁹ *Contra A. Naess. Scepticism* (Londres, 1968), p. 51.

desafio ou investigação. Ele pode falar sobre tudo que há sob o Sol – mas somente sobre como algo parece a ele, sem dizer como as coisas realmente são. Ele retira-se desta desinteressante instância como resultado de repetidamente satisfazer-se a si mesmo com o fato de que a investigação sobre a real natureza de uma coisa leva a uma discordância insolúvel. Podemos entender, agora, porque o único uso que o cético faz da razão é polêmico. Muito simplesmente, nada que ele deseja dizer, em sua própria individualidade, é tal que requeira uma justificativa racional.³⁰ A razão é uma noção muito importante que é ligada à verdade e à real existência.

Percebe-se, portanto, que a vida sem crença não é o vazio mental que alguém pode a princípio imaginar que seja. Ela também não está limitada à discussão sobre o que os pensamentos céticos podem perscrutar. Seu segredo é mais uma atitude mental manifesta em seus pensamentos. Ele nota as impressões que as coisas causam nele e as impressões contrárias que as mesmas coisas causam nos outros indivíduos, e suas próprias impressões não parecem a ele mais fortes, mais plausíveis, do que a de qualquer outro.³¹ Alcançada a ataraxia, ele não mais estará preocupado em questionar o que é verdadeiro. Quando uma coisa aparece a ele sob certo prisma, isto não o inclina a crer mais que tal é como parece ser do que faria se tal objeto parecesse da mesma forma para qualquer outro. Esta seria meramente mais uma impressão ou aparição a ser notada. Assim o abandono da verdade e da real existência se torna, em um certo sentido, um desprendimento de si mesmo.

³⁰ Na defesa desta idéia, Sexto não apela para o conhecimento ou (*pace* M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus: Grundriss des pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt-am-Main, 1968. p. 60-1) para a certeza sobre como as coisas a ele se parecem. Se pressionado, o pirrônico radical de fato negará que conhece tais coisas (Galenos, *op. cit.*, VIII 711, 1-3; K = K. Deichgräber, *op. cit.*, frag. 75, p. 135, 28-30). Ver também Burnyeat, *Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed*.

³¹ Esta é a essência do ceticismo, como defendido em *PH I 8*, e praticada por toda a literatura cética, lançando as impressões de uma pessoa contra as de outra. Questões podem surgir sobre o que habilita o cético a falar das percepções de outras pessoas, e respostas convenientes podem ser arquitetadas. Mas na totalidade, tais questões não surgem não mais do que o investigado pelo cético sobre as visões de outros filósofos com base nas suas extensas pesquisas históricas. A radical instância “primeiro-pessoal” dos ceticismos com que estamos familiarizados deve-se a um desenvolvimento distinto moderno (cp. acima, nota 8).

Assentimento e coação

Com esta conclusão atingimos, assim penso, o ponto central do ceticismo como uma filosofia de vida. Minuciosamente, um desprendimento de si mesmo não é algo fácil de se entender – de fato, é aqui que eu localizaria a derradeira incoerência da filosofia cética – mas a tentativa deve ser feita se quisermos apreciar o tipo de reestruturação que os argumentos céticos pretendem produzir no pensamento do homem, e conseqüentemente na sua vida prática. Com esta finalidade, eu pretendo agora penetrar no difícil tópico sobre o consentimento e a vontade.

Já expliquei que assentimento é uma noção mais ampla do que crença. A não crença cética, sua *epoché*, é a sua restrição em assentir a qualquer coisa que não se manifeste pelas aparências (*PH I 13*). Mas há coisas às quais ele assente: *ta phainomena*, tudo o que aparece. Esta doutrina é fundamentada em maior generalidade em *PH I 19-20*, sem restrições a qualquer classe específica de aparências; embora o exemplo em mãos seja o de uma aparência sensível, o sabor do mel, eu considero, assim como antes, que a intenção de Sexto é se referir a todo tipo de aparência e, conseqüentemente, a importante caracterização adicional que faz nesta conexão deve ser aplicada a todas as aparências sem exceção.

A caracterização adicional é a seguinte: coisas que aparecem levam-nos a assentir (*sc.* a elas) *aboulétós*, involuntariamente, de acordo com a impressão que nos afetu (*kata phantasian pathétikén*). O mesmo é dito em muitas outras ocasiões. Quando o cético assente, isto se dá por que ele experimenta dois tipos de coação. Primeiro, as coisas por ele assentidas são *kata phantasian katé nankasmena pathé*, estados nos quais somos forçosamente afetados de acordo com uma impressão (*PH I 13*). Ele pode assentir a uma impressão, ou, como coloca o próprio Sexto (*PH II 10*), ele pode assentir a algo que é apresentado de acordo com uma impressão que o afetou à distância, por que a impressão em si, a maneira como a coisa aparece, é uma afecção passiva involuntária causada à pessoa que a experimenta e como tal não está aberta para investigações ou debates (*en peisei kai aboulétoi pathēi keimené azététos estin*) (*PH I 22*); em outras palavras, isto é meramente o que ocorre a ele agora. Mas em segundo, além de termos impressões forçadas a nós, nós também somos constrangidos nestes casos a assentir. O cético é o produto de coisas que nos movem afetivamente (*tois kinousin hémas pathétikós*) e nos levam por compulsão a assentir (*kai anankastikós agousin eis sunkatathesi*) (*PH I 193*).

O que é então o conteúdo do assentimento cético? O assentimento é descrito como sendo o assentimento a algo tão logo apareça, ou o

estado/impressão sob o qual ele aparece a nós, mas a expressão do seu assentimento é proposicional: p. ex. “O mel parece doce” (*PH I 20*). Em outro lugar (*PH I 13*), Sexto coloca o ponto sob via negativa: quando o cético está com calor ou com frio, não pode dizer “Eu não estou com calor/frio”.³² Arne Naess toma a formulação negativa como uma tentativa de articular a idéia de que o cético não aceita ou rejeita “Isto agora me parece frio” como uma proposição.³³ Eu não encontro em Sexto nenhuma evidência de um contraste entre assentimento a um estado ou a uma impressão de uma coisa e o assentimento a uma proposição sobre como uma coisa parece a alguém. Nós concedemos, diz Sexto (*PH I 20*), que o mel parece doce por que somos perceptivamente adoçados (*glukazometha aisthétikós*), o que tomo como significando: nós temos uma experiência perceptiva apresentando o caráter da doçura. O assentimento cético é simplesmente o reconhecimento de que algo está acontecendo a ele, e a compulsão a assentir, o reconhecimento do que está acontecendo com ele, é igualmente simples. Não é que haja resistência a superar, mas que não há disputa sobre o que a impressão é; ou seja *azététos*, não aberto a investigação. A impressão é simplesmente a maneira como algo aparece a alguém, e assentir a ela é simplesmente reconhecer que esta é realmente a maneira como a coisa aparece a alguém no momento.

Anteriormente illustrei estes pontos, como faz Sexto, pela referência a impressões sensoriais. Ocorre, porém, que pelo menos uma das afirmações citadas se dá num contexto que descreve a atitude mental que o cético traz à prática na investigação argumentativa. É a afirmação (*PH II 10*) de que o cético assente a coisas apresentadas a ele de acordo com uma outra impressão, e estas afetam a ele (*kata phantasia pathétikén*), no momento que aparecem a ele. Dado o contexto, é natural referir-se à observação sobre as aparências anexada aos vários pronunciamentos filosóficos dos céticos. Que a *phantasia*, a impressão, é caracterizada como *pathétiké*, algo que afeta alguém, não põe obstáculos a isto; vimos anteriormente que uma impressão não precisa ser uma impressão sensorial para ser chamada de *pathétiké*, que simplesmente significa uma paixão (*peisis*) ou *pathos*, como em *PH I 22*. Sexto está perfeitamente preparado para falar de um *pathos*, afecção, anexada à fórmula cética “Eu determino nada” (*PH I 197*; cp. *I 203*). Como ele explica, quando o cético diz “Eu determino nada”, o que ele está dizendo é,

³² Sobre a tradução de *θερμαινέσθαι* e *ψύχεσθαι*, ver abaixo.

³³ Naess, *op. cit.*, p. 8. Naess, contudo, tem uma teoria muito mais especial sobre o que é aceitar ou rejeitar algo como uma proposição, uma teoria que considero socorrer o pirronismo da crítica de Hume (v. Alistar Hannay, Giving the Sceptic a good name, *Inquiry*, n. 18 (1975), p. 409-36.

“Eu sou agora afetado [*ego houtô pepontha nun*] de uma tal forma que não afirmo nem nego nada sobre os assuntos sob investigação.” Em *PH I* 193 isto é generalizado à todas expressões da não asserção cética (*aphasia*) e ligado ao tópico do assentimento compulsório à estados da aparência. Claramente, “Eu determino nada”, como uma expressão da não asserção cética não indica uma impressão sensorial. Mas indica um *pathos*, uma afecção passiva. Isto quer dizer, então, que seu *pathos*, e seu assentimento a ele, são forçados ao cético como resultado dos seus argumentos, assim como uma impressão sensorial é forçada a ele pelo encontro com algum objeto sensível e daí, forçosamente obtém seu assentimento.

Eu penso que isto é certo. Olhe um punhado de argumentos céticos e você encontrará lá um grande número terminando com a dita de que se é forçado a suspender o julgamento, a palavra mais comum usada sendo *anankazô*, a mesma palavra que descreve nossa relação passiva com uma impressão sensorial e o assentimento que ela demanda. O cético assente somente quando seu assentimento é constrangido, e igualmente quando ele obtém o assentimento, suspende o julgamento, isto se dá por que ele da mesma forma se vê constrangido a fazê-lo. Uma sintomática passividade em face de ambos, suas sensações e seus processos mentais, é um importante aspecto do desprendimento cético de si mesmo. Mas, mais uma vez, não há mistério nem esforço envolvido no constrangimento.

Todos estamos familiarizados com a maneira pela qual um argumento, ou uma irresistível evidência, compelem ao assentimento. Neste sentido, os argumentos céticos são designados a checar o assentimento (*epeichein* tem um uso transitivo = “checar”, bem como é o protótipo do significado intransitivo “suspender o juízo”). Imagine um homem colocado a ponto de realmente não poder ver a razão em se crer sobre *p* mais do que em não-*p*; as considerações parecendo ser idênticas tanto para um quanto para outro, não importa o quanto ele tente resolver a questão. Daí, conforme Sexto coloca, ele terá que investigar (*epischethésetai* – *PH I* 186; cp. *I* 180, *M VII* 337). Se se deve agir onde não se pode ver razões para escolher isto em detrimento daquilo, pode-se lançar uma moeda ou simplesmente fazer o que qualquer um exposto às mesmas circunstâncias faria. Com efeito, isto é o que o cético faz quando adere às convenções de qualquer sociedade em que vive sem em si mesmo crer nelas ou sem ter nenhuma afeição aos seus valores. Mas isto não é crer. Obviamente, é uma boa pergunta filosófica se não é possível em algumas circunstâncias decidir ou querer acreditar em alguma coisa, mas estas têm que ser circunstâncias mais auspiciosas do que aquelas que descrevi, onde não se pode literalmente ver porque escolher entre *p* ou não-*p*. Para citar Epicteto (*Diss.* I 28.3),

apenas tente acreditar, ou talvez desacreditar, que o número de estrelas é par.³⁴

Eu repito: tente. Torne-se vividamente atento à sua inabilidade desesperadora de opinar em qualquer direção. *Esta é a maneira* que o cético quer que você se sinta sobre tudo, inclusive se o que estou dizendo é verdadeiro ou falso (você não se pode convencer pela reputação ou pelas artimanhas do emissor). Isto é a *ataraxia*. Se um tirano envia uma mensagem de que você e sua família morrerão até a aurora a não ser que cometam algum ato indizível, o verdadeiro cético não se inquietará sobre se a mensagem é verdadeira ou falsa e sobre se é uma coisa boa ou ruim acatar o comando. Você estará imperturbável não porque sua vontade subjugou a tendência a crer e a estar emocionalmente abalado, mas por que você tornou-se incapaz de encontrar qualquer razão para pensar que algo é mais verdadeiro do que falso, ou melhor do que pior. Isto não é o mesmo que dizer que você não fará nada – a acusação de Hume da total letargia. Sexto conhece esta velha queixa, primeiro reconhecendo a força das diretrizes corporais como fome e sede e pelo resto do quádruplo esquema de atividade, e no caso do tirano (*M* XI 162-6) dizendo que obviamente o cético terá seus preconceitos, resultados de ter sido exposto a certas coisas na vida (cf. *PH* II 246), e estes propiciarão a ele a agir de determinada forma ou de outra. Mas o ponto é que ele não se identifica com os valores envolvidos. Ele nota que estes valores deixam-no com inclinações para buscar algumas coisas e evitar outras, mas ele não crê que haja qualquer razão para preferir as coisas que busca sobre as coisas que evita.³⁵

As assunções em trabalho aqui são remanescentes de Sócrates, assim como da psicologia moral helenista. As emoções dependem da crença, especialmente crenças sobre o que é o bem e o mal. Remova a crença e as emoções desaparecerão; como o medo, por exemplo, some quando se é dissuadido da crença de que a coisa que se teme é perigosa. Pelo menos, ao ligar as emoções derivando-as da razão e do pensamento, as emoções

³⁴ O exemplo é tradicional, i.e. muito mais velho que Epicteto. É um exemplo estoíco clássico de algo não evidente, que não pode ser discernido nem em si mesmo nem por um signo (*PH* II 97, *M* VII 393, VIII 147, 317; cp. VII 243, XI 59). Ocorre também na referência de Cícero (*Acad.* II 32) a certos *quasi desperatos* que dizem que tudo é incerto tanto quanto se o número de estrelas é par ou ímpar, uma referência que às vezes é dirigida a Enesidemo: sobre isto, ver: Brochard, Victor. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 245; v. tb. Striker, *op. cit.*, p. 64.

³⁵ Compare, talvez, a resposta de Feyerabend à questão sobre por que em seu “anarquismo epistemológico” ele não se joga pela janela: Paul Feyerabend, *Against method* (Londres, 1975), p. 221-2. Ele percebe seu medo, e seu efeito no seu organismo, mas não endossa quaisquer razões para o medo. Ver mais abaixo, nota 37.

desaparecerão quando o julgamento sobre qualquer questão sobre fatos e valores for suspenso. Isto não eliminará os distúrbios corporais como fome e sede, nem as tendências a agir que resultam dos anseios naturais e da educação na sociedade humana (cf. *PH I* 230-1). Por que não dependem de razão ou pensamento. Mas serão menos inquietantes sem o elemento adicional da crença sobre o bem ou o mal. Pode-se sentir que este elemento adicional da crença é a única coisa que dá significado ou sentido à vida, até mesmo se for fonte de problemas e distúrbios. Sem ele, a vida do cético será como uma concha oca da existência que ele desfrutou, e foi perturbado, antes de seu esclarecimento cético. Tal é o preço pela paz e tranquilidade, não obstante, o cético está disposto a pagar o total. Ou mais além, ele é constrangido pelo argumento para suspender o juízo e crença, e aí se dá conta de que só assim pode atingir a tranquilidade (*PH I* 28-30). Ele exercita a não escolha deliberada sobre qualquer problema, não mais do que a fome o leva a comer.³⁶ Longe de confiar na vontade como controle para o assentimento, a panacéia cética, começando com os Dez Modos de Enesidemo, é o uso da razão para checar todas as fontes de crença e destruir toda confiança na razão em si, eliminando toda inclinação à crença. A vida sem crença não é uma façanha da vontade, mas uma paralisia da razão por ela mesma.³⁷

³⁶ De acordo com Tímon, frag. 72, citado em *M XI* 164, o seguidor de Pirro é ἀφύγης καὶ ἀναίπετος. De acordo com Sexto (*PH I* 28) ele não adere ou ignora nada avidamente (συντόμως, i.e. ele não se importa sobre como isto se dá. Este desprendimento da ação é interessantemente discutido por M. Hossenfelder (*op. cit.*, especialmente p. 66-74). Sobre as assunções socráticas, é fruto lógico da conclusão cética que nada seja por natureza bom ou mau, i.e. nada é realmente *mercidamente* buscado ou desprezível (Tímon, frag. 70 = *M XI* 140, discutido em Burnyeat (Tranquility without a stop: Timon frag. 68)); *PH I* 27, III 235-8, *M XI* 69 *et seq.*).

³⁷ A passividade da *epoché* cética não tem sido, penso eu, apreciada na literatura acadêmica moderna, Hossenfelder (*op. cit.*) é a exceção. Uma razão para tal é a tendência de ler as aparências como aparições sensíveis todas as vezes onde é possível, com a consequência de que as observações de Sexto sobre as compulsões sejam tomadas como não se estendendo para além da corporeidade e da percepção sensorial. Disto eu já discordei. A outra razão é que tem sido amplamente tomada como lugar comum entre filósofos de diferentes convicções no período que tratamos a idéia de que o “assentimento é livre” (para tal, v. p. ex. Brochard (*op. cit.*), p. 138/391). Se então é assim, é fácil assumir que, exceto quando o cético é compelido ao assentimento, ele é livre para dar assentimento ou suspendê-lo, e sempre ele escolhe – escolhas de sua própria vontade – suspendê-lo.

A idéia de que o assentimento é livre, é, antes de qualquer coisa, uma doutrina estoíca, e há de fato uma profusão de textos estoícos que dizem que o assentimento é voluntário ou sob nosso poder. Mas há também textos que dizem que pelo menos algumas impressões compelem ao assentimento. A impressão cataléptica nos puxa pelos cabelos, dizem eles, e nos levam a assentir (*M VII* 257; cp. 405); numa outra imagem, a mente rende-se ao que

Interlúdio controverso

É hora de avaliarmos. Uma vida foi descrita, e queremos saber se é uma vida possível para o homem. Mas há uma questão anterior que se deve encarar primeiro: a vida descrita é uma vida sem crenças conforme Sexto tão freqüentemente reivindica (*adoxastós bioúmen* etc., *PH* I 23, 226, 231, II 246, 254, 258, III 235)?³⁸ O cético é suposto como se contentando com as aparências em vez das crenças, mas pode-se objetar que, o que quer que Sexto queira dizer, pelo menos algumas destas aparências são crenças disfarçadas. “O mel tem sabor doce” pode passar mais como o registro de uma experiência corporal ou perceptiva, mas quando vem sob a luz de “Todas as coisas parecem relativas” (*PH* I 135) ou “Deixem que seja garantido que as premissas da prova surjam” (*M* VIII 368) ou “Algumas coisas parecem boas, outras más” (*M* XI 19), podemos dificilmente tomar “parecem” (*phainesthai*) com outro sentido que não o epistêmico. Que é, quando o cético oferece um relato com a forma “Parece-me agora que *p*”, pelo menos algumas vezes ele está narrando o fato de que crê ou acha-se inclinado a crer que algo é o caso.

Esta leitura epistêmica da fala cética acerca das aparências pode ser apresentada em qualquer uma das duas formas: como uma objeção a Sexto

está claro como uma balança rende-se aos pesos (*Acad.* II 38; cf. *Epict. Diss.* II 26.7). O assentimento em tais casos ainda é voluntário porque, assim me parece, tudo aquilo que é significado dizendo que isto é voluntário é que depende de meu julgamento, conseqüentemente de mim, se eu consinto ou não. De qualquer modo, isto é tudo que há do relato de Sexto da visão Estóica na passagem (*M* VIII 397) que explicitamente contrasta o assentimento voluntário com impressão voluntária. A impressão é involuntária (*ἄκούσιος*), não desejada (*ἄβούλητος*), por que querendo ou não, a minha afecção por uma impressão não depende de mim mas de outra coisa qualquer, chamada a coisa que aparece para mim; a impressão uma vez recebida, de toda forma, não depende de mim se assinto ou não, mas do meu julgamento. Isto deixa totalmente em aberto quais são os fatores que influenciam meu julgamento e como o fazem, e também deixa em aberto se a influência poderia ser considerada de qualquer forma como um tipo de compulsão. De fato, estudos recentes do lado estóico têm procurado, com resultado iluminador, uma linha de interpretação de acordo com a qual o assentimento é determinado internamente, por uma característica dos homens e pela educação de suas mentes, e é voluntário justamente por que e no sentido em que é internamente determinado desta maneira: ver A. A. Long (Freedom and determinism in the Stoic theory of human action. In: Long, A. A. (Ed.). *Problems in Stoicism*. Londres, 1971), A.-J. Voelké (*L'idée de volonté dans le stoicism*. Paris, 1973), e cp. Epicteto, *Diss.* I 28 1-5. Se este é o conteúdo da doutrina de que o assentimento é livre, cabe perfeitamente bem a ênfase que coloquei sobre a passividade da *epoché* cética. Ele não escolhe e não poderia escolher a *epoché* na busca da *ataraxia*.

³⁸ Cp. a fala acerca de expressar ou assentir a algo *ἄδοξαστῶς* em *PH* I 24, 240, II 13, 102, III 2, 151.

ou como uma objeção à minha interpretação de Sexto. Na segunda versão, que considerarei primeiro, o argumento será que o assentimento cético às aparências, como Sexto descreve, não é a asserção da existência de uma certa impressão ou experiência, mas a expressão de uma crença não dogmática sobre o que é o caso no mundo. Deve-se seguir que o que o cético evita, quando ele suspende o julgamento sobre tudo, não é um nem todo tipo de crença sobre as coisas, mas crenças de um tipo mais ambicioso, que podemos chamar (pendendo maiores elucidações) de crença dogmática.³⁹

Eu não duvido que um bom número de proferimentos sobre as aparências, em Sexto Empírico, *possa* ser lido epistemologicamente. Mas se este fato não gera uma objeção a Sexto, mas à minha interpretação dele, precisa então ser mostrado que a leitura epistêmica tem a aprovação do próprio Sexto. A passagem que chega mais próximo de demonstrar isto é *PH I* 13. Lá Sexto diz que algumas pessoas definem um amplo sentido de “*dogma*” significando a aceitação de algo ou a não contradição deste mesmo algo,⁴⁰ e a isso ele contrasta um sentido mais estreito explicado por algumas pessoas (as mesmas?) como o assentimento à coisas não evidentes investigadas pelas ciências. O objetivo desta distinção é esclarecer o sentido sobre o qual o cético não dogmatiza: ele não terá nada a ver com *dogma* no segundo e mais estreito sentido, “os pirrônicos não assentem a nada não-evidente”. Mas assentem a condições nas quais é forçosamente afetado de acordo com uma impressão, e tal assentimento (somos levados a entender) é ou envolve *dogma* no sentido mais amplo que não causa objeção aos pirrônicos. Por exemplo (um exemplo que vimos anteriormente), “Ele não deveria dizer, quando estiver com calor ou frio, ‘eu acho que não estou com calor ou frio’.” Duas questões surgem agora. Primeiro, a tolerância de Sexto com o sentido mais amplo significa aprovação a uma leitura epistemológica dos proferimentos sobre as aparências de modo geral? Segundo, seu relato do sentido mais estreito restringe sua desaprovação ao que provisoriamente chamamos de crença dogmática?

(1) O que o cético aceita ou não contradiz é “Eu estou com calor/frio”. Este é um *dogma* (no sentido mais amplo) tendo em vista que o cético pensa, ou parece a ele, que está com calor/frio.⁴¹ Mas isto não significa que este tenha um significado epistemológico, no sentido relevante

³⁹ Para o desafio de tentar conhecer esta objeção eu estou em débito com a conferência e com as discussões com Michael Frede. No espaço disponível não posso esperar fazer justiça ao assunto com qual M. Frede (Des Skeptikers Meinungen. *Neue Hefte für Philosophie*, n. 15-16, 1979) expõe uma muito diferente interpretação de Sexto daquela advogada aqui.

⁴⁰ Εὐδοκεῖν, sobre isto, ver Frede (*ibid.*).

⁴¹ Sexto evidentemente pretende trazer à tona a conexão semântica entre δόγμα e δοκεῖν.

para nossa discussão, a não ser que o conteúdo de “eu estou com calor/frio” seja proposicional ao que é o caso no mundo em vez de uma proposição sobre a experiência do cético.

Temos que ser cuidadosos neste ponto. Os verbos gregos *thermainesthai* e *psuchestai* não *significam* normalmente “me sinto com calor/frio”, contudo, alguns tradutores (Bury, Hossenfelder) têm uma tendência a tratá-los nestes termos, justamente por que Sexto está ilustrando uma afecção (*pathos*). Eles normalmente significam “estar aquecido/com frio”.⁴² Por outro lado, também “estou aquecido/com frio” não necessariamente se refere a um processo objetivo de adquirir ou perder calor. E meu ponto de vista pessoal é de que insistir que a ilustração de Sexto de *pathos* deve ser tomada tanto como um sentimento subjetivo quanto um acontecimento objetivo é impor uma escolha cartesiana que é estranha à maneira de pensar de Sexto.

A terminologia de Sexto aqui é provavelmente cirenáica. *Thermainesthai* e *psuchesthai* aparecem (por uma bem motivadora inserção editorial) em uma lista de termos cirenáicos para *pathé* ou percepção em Plutarco, *Col.* I 120 e, junto com *glukainesthai*, “ser adoçado”, que Sexto usa em *M VIII 211* (cp. *glukazesthai PH I 20, 211, II 51, 72, M VIII 54, IX 139*); *leukainesthai*, “ser embranquecido”, e coisas do tipo, aplicadas por Sexto às atividades dos sentidos, parecem ter a mesma proveniência (*M VII 293 com 190-8*). Plutarco descreve a doutrina cirenáica como sendo o lar original desta peculiar terminologia,⁴³ de modo que posso dizer *thermainomai*, “estou aquecido”, e não *thermos ho akrotos*, não significando assim “O vinho límpido é quente” mas “O vinho límpido causa quentura” (*thermos = thermantikos, Col., 1109 et seq.*). O caso é exatamente comparável a um que encontramos em Aristócles (*apud Eus. PE XIV 19, 2-3*): de acordo com os cirenáicos, quando estou sendo cortado ou queimado, sei que estou sofrendo algo (*paschen ti*), mas se é o fogo que me queima ou o ferro que me corta, não posso dizer. O que eles querem dizer, quando falam em sofrer algo, o evento físico ou a maneira que ele é sentido? Para esta questão *não há uma resposta clara*, e a terminologia faz impossível decidir. É o mesmo com Sexto. A referência a estes verbos engraçados evidencia um processo perceptual mais do que a transmissão do calor (cf. o caso do vinho límpido: reciprocamente, o calor de um homem que esfriou de tal forma que não pudesse sentir nada quando você esfregasse as mãos dele, não ilustrariam a visão de Sexto suficientemente), mas devemos manter a tradução “estar aquecido/resfriado”. O homem está sendo afetado perceptivamente (cf.

⁴² Ver Frede (*ibid.*).

⁴³ O relato de Plutarco mostra que a terminologia cirenáica era caricaturada como peculiar.

“Somos adoçados perceptivamente”, *glukazometha aisthétikós*, em *PH I 20*, e o uso de *thermainein* em *PH I 110*, *II 56*, *M I 147*, *VII 368*, *IX 69*), mas não podemos “dividir” a afecção (*pathos*) em componentes mentais (subjetivos) e físicos (objetivos) separados. A moral da estória não é que os pirrônicos permitem a si mesmos algumas crenças sobre o que é o caso, mas que o ceticismo não é ainda associado com uma concepção cartesiana do eu.⁴⁴

Se isto procede, *PH I 13* não oferece justificativas para uma leitura epistemológica dos proferimentos céticos sobre as aparências. O sentido mais amplo de “*dogma*” é simplesmente a aceitação da experiência perceptual como a experiência que é, na maneira que já encontramos amplamente atestada.⁴⁵ Sexto não está saindo do seu caminho ao passar para um tipo não-dogmático de crença sobre questões da existência real. Pelo contrário, ele diz que quando, como um cético, ele faz proferimentos com o verbo “ser”, deve ser entendido como querendo dizer “parece” (*PH I 135*, 198, 200), e ele ilustra este uso de “ser” em *M XI 18* em termos que são, sem nenhuma dúvida, não epistêmicos:

A palavra “é” tem dois significados: (a) “é de fato (*buparhei*)”, como quando dizemos no presente momento “É dia” ao invés de “É de fato dia”, (b) “parece”, como alguns matemáticos são acostumados a dizer freqüentemente que a distância entre duas estrelas “é” o comprimento de um cúbito, o significado disto sendo equivalente a “Parece assim e sem dúvida não é assim de fato”; por que talvez seja de fato de uma centena de eras, mas parece um cúbito por causa do seu tamanho e distância do olho.

Daí ele aplica sua elucidação a um dos proferimentos que nos envolveu anteriormente, “Algumas coisas parecem boas, outras ruins” (*M XI 19*).

(2) No que tange ao sentido mais estreito de “*dogma*”, o ponto a observar é que *qualquer* coisa que é não evidente deve ser investigada pelas ciências, o ser não evidente por definição somente pode ser conhecido pela mediação da inferência.⁴⁶ O objetivo da investigação ou da pesquisa será determinado pela extensão das coisas não evidentes, “de modo que”, como diz Sexto, “os pirrônicos não assentem a qualquer coisa não evidente”. Mas os ataques pirrônicos aos critérios de verdade abolem a evidência de tudo que os dogmáticos consideram evidente (*PH II 95*, *M VIII 141-2*). Tomemos um dos exemplos dogmáticos favoritos de coisas muito

⁴⁴ Este é um tópico que apareceu aqui anteriormente: ver n. 8 acima e Burnyeat, *Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed*.

⁴⁵ *δοκῶ θερμαίνεσθαι* é assim paralela a *φαίνεται ἡμῖν γλυκάζειν τὸμέλι* em *PH I 20*.

⁴⁶ Ver nota 9, acima.

patentemente óbvias para serem duvidadas, “É dia”, que tomada tanto em conexão com o critério (*M VIII 144*) quanto com a passagem citada, resultará que o cético nega que isto seja evidente e, como vimos, ele aceita isto somente como um proferimento não epistêmico da aparência, “Parece ser dia [*sc. mas talvez de fato não seja*]”. *Qualquer coisa* que esteja além das aparências (não epistêmicas) é sujeito de investigação (*PH I 19*; cp. *M VII 344-5*).

Em suma, eu não penso que uma referência solitária às ciências (que não se repete em nenhum outro lugar em Sexto) em uma definição emprestada de outra pessoa⁴⁷ seja uma base suficiente para creditar a Sexto uma distinção entre crença dogmática e não dogmática. Isto não é suficiente nem mesmo quando adicionado às escalas em que Sexto freqüentemente restringe sobre o que ele suspende o julgamento em torno das questões sobre como as coisas são ‘na natureza’ (*pros ten phusin* etc., *PH I 59, 78, 87, passim*) ou sobre como as coisas são “não obstante o que os dogmáticos dizem sobre elas” (*PH II 26, 104, III 13, 29, 135, M VIII 3*) ou, ambigüamente, como as coisas são “não obstante isto seja uma questão para o *logos* (proferimento, definição, razão)” (*PH I 20, 215*).⁴⁸ O quanto estas qualificações são restritivas, depende de com o que elas são contrastadas, e em cada caso o contraste é sobre como as coisas se parecem, e isto, como vimos, deve ser tomado não epistemologicamente. Tudo que nos resta, portanto, é uma impressão passiva (*phantasia*) ou experiência (*pathos*), expressos num proferimento que não verdadeiramente declaram o que é o caso. A maneira como Sexto sumariza a escusa cética do dogmatismo, no fim da passagem que nos deteve por tanto tempo, é simplesmente a seguinte: “Ele declara o que aparece para ele e anuncia sua própria

⁴⁷ Que as duas definições de “dogma” são emprestadas de um escritor cético anterior é evidenciado não só pelos ditos de Sexto, mas pelo paralelismo estrutural *PH I 16-17*. Aqui também temos um par contrastante da definição de “alguém”, desta vez sobre o termo *αἴρεσις* (“sistema filosófico”), a uma definição o cético objeto e a outra não, e a primeira definição, expressando (pareceria) em termos do mais estrito sentido de “dogma”, pode ser encontrado quase literalmente em uma infelizmente truncada passagem de Clemente (*SVF II*, p. 37, 8-10), que é novamente atribuída a “alguma pessoa”.

⁴⁸ ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ: é uma interessante questão a maneira como tomar o λόγος aqui. Bury traduz “em sua essência” em *PH I 20*, enquanto em *PH III 65, M X 49, XI 165* ὅσον ἐπὶ τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ parece favorecer “razão”, mas a elucidação do próprio Sexto em *PH I 20* (em que o mel é ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ é o que é dito sobre a coisa que aparece) deu vazão à várias interpretações acadêmicas para “proferimento” (K. Janáček. *Sextus Empiricus’ sceptical methods* (Praga, 1972), cap. 2; M. Hossenfelder (*op. cit.*), p. 64, n. 124). Talvez “teoria” faça justiça às ressonâncias de ambigüidade (cp. p. ex. *PH III 167, M VII 283, VIII 3*), fizeram com que nos lembrássemos que o que conta como teoria e o que conta como evidência era em si parte da disputa entre Sexto e seus oponentes.

experiência sem crença, sem fazer asserções sobre coisas externas” (PH I 15).

Ao que podemos acrescentar que se o cético permite a si mesmo alguma crença, oponentes do pirronismo seriam culpados de séria *ignoratio elenchi* quando trouxessem crenças instintivas simples que, dizem, são inseparáveis do uso dos sentidos e das ações cotidianas (ver os argumentos de Aristócles e Galeno citados acima na nota 4). Aristócles repetidamente toma por alvo uma filosofia que pretende evitar todo julgamento e crença sobre o que quer que seja, de modo que podemos dizer que é incompatível para os pirrônicos antecipar qualquer asserção ou argumento (*apud* Eus. PE XIV 18, 8-9; 15; 16-17; 24). Sexto, como vimos, conecta o dogmatismo com asserções de que as coisas são (simplesmente) verdade, e precisa fazer isto se quiser minar as esperanças e temores dos homens comuns. Claramente, esperança e medo podem advir de qualquer tipo de crença sobre o que é ou será o caso; não precisa ser crença dogmática no sentido mais estrito. O que está em questão aqui é a crença ordinária do homem ordinário de que é bom e desejável ter dinheiro, por exemplo, ou fama ou prazer, e ruim estar sem estes (M XI 120-4, 144-6; cp. PH I 27-8). A crença, no sentido que Sexto está atacando, é responsável por *todas* as coisas que o homem busca ou evita por seu próprio julgamento (M XI 142, usando *doxa*). A lógica interna do pirronismo requer que *dogma* e *doxa* – Sexto não diferencia entre estes dois termos – realmente signifiquem: crença.⁴⁹

⁴⁹ O mesmo é implicado pelo sentido original de várias palavras-chave do vocabulário cético. Προσοδῶξάειν é o termo epicurista para o julgamento da crença que é adicionada à percepção, onde a percepção é ἄλογος, não envolvendo elementos julgadores de qualquer tipo (ver Taylor, *Doubt and dogmatism*, cap. 5). Αδοξαστός credita a ressalva estoica quanto a capacidade para evitar toda a convicção que surja com pouca certeza (DL VII 162). Δογματίζειν parece novamente ser epicurista, como em DL X 120 (a ocorrência mais remota que pude encontrar), que parece significar nada mais que a restrição de não estar em um estado de perplexidade (ἄπορεῖν). A primeira instância que posso encontrar de δογματικός é atribuída a Enesidemo, que chama os acadêmicos de δογματικοί porque afirmam algumas coisas sem hesitação e negam outras sem ambigüidades, onde os pirrônicos são aporéticos (N.B.) e livres de toda crença (παντός ἀπολελυμένοι δόγματος) e não dizem que as coisas mais de um jeito que de outro (Phot. *Bibl.* 169 b 36-170 a 2; sobre a precisão geral das seções relevantes do relato de Photius, ver K. Janáček, *Zur Interpretation des Photios: Abschnittes über Aenesidemos*, *Eirene*, n. 14, 1976). Da mesma forma, é a contenda de Enesidemo, como é a de Sexto, que se dogmatiza se se credencia ao que é *pithanon* (*Bibl.* 170 a 18-20, PH I 222, 230).

Δόγμα em si pode parecer mais difícil se, embora originariamente signifique simplesmente “crença”, algum contraste com δόξα fora indicado pela tradução de Cícero para os termos *decretum* e *opinio* respectivamente. Mas a razão para este contraste parece ser que os estoicos contrastam δόξα (mera opinião, definida como assentimento a algo incerto ou algo falso – *Acad.* II 59, 68, 77, M VII 151) com κατάληψις e ἐπιστήμη. Eles portanto

Atrás deste debate de interpretação reside uma questão filosófica de interesse considerável, a questão se e em que termos uma distinção entre crença dogmática e não dogmática pode ser feita. Um ponto promissor para começar pode ser distinguindo uma crença de que o mel é doce e uma crença em que o mel é *realmente* doce no sentido de que a doçura existe no mel, como parte da sua natureza objetiva. Este assunto é uma arena filosófica familiar onde as qualidades sensíveis são discutidas, mas precisa-se explicar ao que se é levado quando aplicado à tais exemplos como “É dia”, “Estou conversando” (*M VIII 144*), ou “Isto é um homem” (*M VIII 316*). Retornando, pode-se sugerir que crença não dogmática é a crença não fundamentada em réplica a razões ou raciocínios – mas que trará com ela uma ruptura da conexão entre crença e verdade. O que Sexto objeta é a aceitação de algo como verdadeiro. Qualquer aceitação deste tipo ele considerará como dogmatismo (*PH I 14-15*). Eu não penso que há uma noção de crença que carece de ligação com a verdade e, em uma via mais complicada, com a razão.⁵⁰ Nem, a fundo, pensava Hume: senão ele não acharia paradoxal que os argumentos céticos falhassem em desalojar a crença. Mas tudo que considero aqui é que Sexto não tinha outra noção de crença além da aceitação de algo como verdadeiro.

Desprendimento e crença filosófica

Resta considerar se é uma objeção a Sexto que muitos dos proferimentos sobre as aparências pareçam demandar a leitura epistêmica que ele rejeita. Uma instância entre muitas seria a seguinte: “Para toda afirmação dogmática que examinei, aparece para mim uma afirmação dogmática oposta que é igualmente merecedora ou desmerecedora de crença” (livremente tirado de *PH I 203*). Sexto insiste que esta declaração

precisam de uma outra palavra que não seja *δόξα* para as crenças dos homens sábios. O homem sábio evita a *δόξα* (opinião em oposição ao conhecimento) mas ele tem *δόγματα*, cada um deles estável e verdadeiro (*Acad. II 27, 29*; cp. *SVF II*, p. 37, 10-11). Note que em Cícero não é parte do significado de *δόγμα* que se deve estar firmemente seguro, mas além, a consequência disto sendo o homem sábio que assegura: que os acadêmicos dizem que todos seus *decreta* são “*probabilia non percepta*” (*Acad. II 109-10*). Leitores de Platão às vezes ficam perplexos de como *δόξα* às vezes significa “opinião”, em contraste com conhecimento, e às vezes “crença” ou “juízo”, no sentido mais amplo no qual é um componente do conhecimento: minha sugestão é que *δόγμα* no uso helenista convenientemente toma o último significado. É um termo mais amplo e neutro do que *δόξα*, não um termo para um mais estritamente definido tipo de crença.

⁵⁰ Para um ponto de vista contrário, ver Striker, *op. cit.*, p. 80-1.

não é dogmática, i.e. não expressiva de crença. É um anúncio de um estado humano de afecção (*anth' ropeiou pathous apagelia*), que é algo que parece ou é aparente à pessoa que passa por isto (*ho esti phainomenon toi paschonti*). E estaria tudo certo se “Isto a mim parece como sendo” significasse aqui “Tenho alguma inclinação para crer que isto é assim”. Talvez possa haver uma experiência que possa apropriadamente ser registrada nestes termos. Mas uma inclinação à crença é a última coisa que o cético quer que entre no seu relato. O verbo “parece” no proferimento acima, e numa dúzia como este, deve ser tomado não epistemologicamente como vimos. Às vezes, sem dúvida, a leitura não epistêmica é um blefe da parte de Sexto, mas a oposição do contraditor não será em si melhor do que chutes, a não ser que ele possa reunir mais coisas a dizer. Eu penso que há mais a dizer sobre as aparências anexadas aos pronunciamentos filosóficos céticos. Elas formam uma classe de aparências que residem como o centro da concepção cética de si mesmo e da sua vida.

Lembre-se de que sabemos perfeitamente bem *porque* parece ao cético que toda afirmação dogmática tem uma afirmação contrária igualmente merecedora ou desmerecedora de aceitação. Este é o resultado de um conjunto de argumentos designados para mostrar, convincentemente, o fato de que este é o caso. Tais argumentos podem compeli-lo a suspender o julgamento por que o compelem a aceitar sua conclusão – a aceitar que em cada e todo caso as afirmações dogmáticas são de fato igualmente balanceadas de modo que se deve suspender o juízo. (Que é muito freqüentemente a maneira pela qual Sexto conclui seus argumentos.) Mas aceitar a conclusão de que p na base de certo argumento é dificilmente distinguível de vir a *crer* que p é *verdadeiro* naquele argumento como a *razão* de alguém. Mostrando-se que há muita, ou pouca razão para crer na proposição do primeiro nível que diz que o mel é amargo da mesma forma que é doce, o cético dá razão às proposições do segundo nível de que as razões pró e contras são equanimente balanceadas. Fazendo notar que, tanto em bases gerais como no acúmulo de instâncias, nenhuma afirmação sobre a existência real pode ser preferida à sua negação, ele dá, novamente, razão à crença de que aquela generalização é verdadeira. Certamente, parece a ele que as afirmações dogmáticas são equanimente balanceadas, mas esta aparência, sendo o efeito do argumento, só faz sentido em termos de razão, crença e verdade – as mesmíssimas noções que o cético está mais ansioso para evitar.⁵¹ Ele quer dizer alguma coisa sob a forma “Parece a mim que p

⁵¹ Note que é por estas generalizações de alto nível que Sexto invoca a defesa da jovial auto-refutação (*PH I 14-15* e outras passagens discutidas em M. Burnyeat, Protagoras and self refutation in later Greek philosophy, *Philosophical Review*, n. 85, 1976). A auto-refutação

mas eu não creio que p ”, com o uso não epistêmico de “parece”, mas parece ser inteligível somente se “parecer” for de fato epistêmico, gerando uma contradição: “Eu creio (estou inclinado a crer) que p mas não creio que p .” Como este resultado pode ser evitado?

A dificuldade não será superada pela sugestão de que o cético emerge dos seus argumentos num estado de confusão mais do que de crença. A confusão poderia ser efeito de argumentos prós e contras; você é levado agora por este caminho, agora por aquele, até que simplesmente não saiba o que dizer (cf. *M VII* 243). O problema é ver como isto produziria tranqüilidade ao invés de aguçar a ansiedade.⁵²

Também não deveríamos permitir a Sexto negar que as aparências filosóficas céticas sejam o efeito do argumento. Sexto afirma que os argumentos céticos não são refutações comprovadas dos pontos de vista dos dogmáticos, mas meramente lembranças ou sugestões do que pode ser dito contra eles, e através da aparente igual força de posições opostas (*PH II* 103, 130, 177, *M VIII* 289). Nos termos técnicos do período os argumentos não são manifestações indicativas, mas celebrantes. Não preciso me aprofundar nas técnicas porque (sendo rude) Sexto não oferece nenhuma elucidação da noção crucial de algo sendo dito *contra* uma doutrina ou crença, sem recorrer a razões ou evidências. Se o cético trabalha através de argumentos racionais até o ponto onde as razões argumentam em qualquer lado e se estupidifica a si mesma, se os argumentos são (na agora famosa frase) uma escada de mão a ser lançada fora depois que se sobe (*M VIII* 481), daí que devemos insistir que causam seu impacto através das operações normais da nossa razão. A *epoché* não é um efeito cego e mecânico, mas, supostamente, o fruto natural e inteligível da nossa capacidade humana de pensar caminhando através das vias pavimentadas pelos argumentos céticos.

Outra sugestão pode ser a de que o que o cético registra como o fruto dos seus argumentos seja uma estrutura mental mais interrogativa do que assertiva: “Este é o caso, então quais afirmações contrárias são equanimente balanceadas?”. Isto cabe perfeitamente na caracterização cética de si mesmo como *ζῆτέτικος*, alguém que segue buscando (*PH I* 2-3, 7, *II* 11), e Sexto em certo momento diz que alguns céticos preferem tomar a fórmula “Não mais isto que aquilo” como uma questão, “Por que isto mais que aquilo?” (*PH I*

pressupõe que as proposições façam uma afirmação da verdade. Sexto não precisaria (e não usaria) a defesa se as generalizações fossem realmente as expressões das aparências que ele simultaneamente afirma serem.

⁵² Cp. a maravilhosa descrição de Hume do desespero da dúvida cética, *A treatise of human nature*, livro I, parte IV, parágrafo VII, p. 268-9 na edição de Selby-Bigge (Oxford, 1888).

189; cp. *MI* 315). Mas mais uma vez devemos ter cuidado com a *ataraxia*. O cético segue buscando não no sentido que tem um programa de pesquisa ativo, mas no sentido de que ele continua a considerar como questão aberta se p ou não- p é o caso, pelo menos pra qualquer proposição do primeiro nível sobre a real existência. Mas isto não deveria significar que ele é levado a um estado verdadeiramente desejoso de saber se p ou não- p é o caso, porque isto seria induzir a ansiedade. Ele é ainda menos desejoso de saber se, de modo geral, afirmações contrárias são equanimemente balanceadas. Se for uma possibilidade real para ele que não sejam, isto significa que há uma possibilidade real que haja respostas a serem encontradas; e será uma imensa angústia para ele, como era no logo no início da sua educação cética, que ele não saiba quais são estas respostas.

Em outras palavras, se a tranqüilidade deve ser obtida, em algum estágio da busca cética os pensamentos devem levar a um estado de descanso e equilíbrio.⁵³ Não precisa haver finalidade nesta busca, o cético deve prontificar-se a ser persuadido de que há respostas a serem encontradas no fim das contas. Ele não é um dogmático negativo abastecido de objeções *a priori* que negam a possibilidade de respostas na condição de princípio geral e derradeiro (cf. *PH* I 1-3). Mas a *ataraxia* apenas será atingida se ele não estiver em algum sentido satisfeito – remotamente – de que nenhuma resposta advirá, que afirmações contrárias são de fato equânimes. E minha questão é: Como Sexto pode então negar que de fato há algo em que acredita?

Eu não penso que ele possa. Ambas as causas (argumentos racionais) do estado que Sexto chama aparência e seus efeitos (tranqüilidade e a cessação do distúrbio emocional) são como justificativas para chamar este de um estado de convicção. E esta objeção à afirmação de Sexto de ter descrito uma vida sem crença leva a uma resposta para a nossa questão original sobre a possibilidade, em termos humanos, da vida que Sexto descreve.

A fonte da objeção que urge é que o cético quer tratar “parece a mim que p , mas eu não creio que p ”, onde p é alguma proposição filosófica tal como “Afirmações contrárias têm igual força”, em uma paridade com instâncias perceptuais com formas como “aparece (parece) a mim que a vara na água está curvada, mas eu não acredito que está”. O último é aceitável por que sua primeira conjunção descreve uma experiência genuína – em termos gregos, um *pathos*, uma *phantasia*, que aguarda meu assentimento. E é

⁵³ Στάσις διανοίας *PH* I 10; ἀρεψία, *PH* I 190, *M* VIII 159, 332 a, *DL* IX 74. Hossenfelder, *op. cit.*, p. 54 *et seq.*, é excelente sobre isto, mas eu não penso que precisamos seguir com ele na detecção de ambigüidade sobre o termo *epoché*.

importante aqui que o assentimento e a impressão sejam logicamente independentes. Mas não são independentes no caso filosófico. No caso filosófico, a impressão, quando qualquer coisa é dita e feita, simplesmente é meu assentimento à conclusão de um argumento, assinto a tal como verdadeiro. Este é o perigo de permitir que se fale sobre aparências ou impressões do pensamento: a consequência é que parece legitimar o tratamento de estados que são de fato estados de crença, pressupondo o assentimento, como se fossem independentes do assentimento da mesma forma como podem ser as impressões sensoriais. Se, sob seu disfarce de mera afecção passiva, a impressão filosófica inclui o assentimento, não fará sentido para o cético insistir que ele não assente a isto como verdadeiro. Isto seria contemplar um ato adicional de assentimento ao assentimento outrora dado. Se o cético insiste, se se recusa a identificar-se com este assentimento, é como se estivesse se separando da pessoa (isto é, ele) que foi convencida pelo argumento, e tratando seu próprio pensamento como se fosse o pensamento de uma outra pessoa, alguém pensando pensamentos dentro dele. Ele está dizendo, em efeito, “É pensado dentro de mim que *p*, mas *eu* não creio nisto”. Na circunstância correta, tal pode ser dito. Mas não a toda hora, para cada aparição/pensamento que se tem.⁵⁴ Contudo, isto é o que advirá se absolutamente toda aparência, de alto nível bem como de baixo, for construída não epistemologicamente.

Um dos mais memoráveis ditos atribuídos a Pirro é uma observação lamentando a dificuldade de se despir alguém inteiramente de sua humanidade.⁵⁵ (Como a estória conta, esta é sua resposta à acusação de falhar em praticar o que ele pregava quando em uma ocasião teve medo de um cão.) Sexto entende que o ideal cético preserva tudo que é digno de ser preservado na natureza humana. Contudo, parece-me que Hume e os críticos antigos estavam certos. Quando se vê o quão radicalmente o cético deve desprender-se de si mesmo, concordar-se-á que uma suposta vida sem crença não é, afinal de contas, uma vida possível para o homem.⁵⁶

⁵⁴ É instrutivo, nesta conexão, ler parágrafo II x das *Philosophical investigations* de Wittgenstein, que discute entre outras coisas o paradoxo de Moore “*p* mas eu não acredito que *p*”.

⁵⁵ DL IX 66, Aristócles *apud* Eus. PE XIV 18, 26: ὡς χαλεπὸν εἶη ὀλοσχερῶς ἐκδύναι τὸν ἄνθρωπον. A fonte é Antígono de Caristos, o que significa que, como Long demonstrou (Timon of Phlius: pyrrhonist and satirist. *Proceedings of The Cambridge Philological Society*, n. 204, 1978), a citação provavelmente deriva de alguma obra de Timon.

⁵⁶ Este artigo foi beneficiado imensamente, especialmente nas últimas duas seções, pelas críticas construtivas feitas na Conferência e em várias universidades onde esboços mais prematuros foram lidos (Amsterdã, Berkeley, Essex, Oxford, Pittsburgh, Rutgers, SMU Dallas, e UBC Vancouver). Entre todos os indivíduos a quem devo agradecimentos, eu gostaria de mencionar Jonathan Barnes, David Sedley, Gisela Striker, e, acima de tudo, Michael Frede.