

*Anais do
III Seminário dos
alunos de pós-
graduação em
filosofia da UFRRJ*



Organizadora
Cristiane A. de Azevedo

III Seminário dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ

1ª edição
PPGFiL-UFRRJ
Seropédica
2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Luiz Louro Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos de Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrri.org



Creative Commons 2019 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

III Seminário dos alunos de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ / org. Azevedo, Cristiane A. de – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2019.

87 p.

ISBN 978-85-68541-07-4

1. Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Azevedo, Cristiane A. de.

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-68541-07-4



9 788568 541074

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org

Editor: Cristiane A. de Azevedo
Editor Adjunto: Francisco José Dias de Moraes

Equipe Editorial:
Affonso Henrique Costa
Alessandro Bandeira Duarte
Danilo Bilate
José Nicolao Julião
Renato Valois
Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:
Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)
Arley Ramos Moreno (Unicamp)
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)
Eduardo Brandão (USP)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Evandro Barbosa (UFPE)
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq).
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marco Antonio Valentim (UFPR)
Marcos Fanton (UFPE)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

.

Sumário

5

Introdução
Afonso Henrique Costa

6

A relação de autoridade entre desiguais na obra *Política* de Aristóteles (da natureza do senhor e do escravo)
Renato Braga Campello

17

Amizade e felicidade na perspectiva aristotélica
Everton de Jesus Silva

24

As multifuncionalidades da alma aristotélica em *De anima II*
Gabriel Moraes Dias

33

Uma aparente controvérsia inerente ao pensamento cartesiano e uma proposta para solucioná-la
Filipe Monteiro Morgado

40

Ética e Ontologia no pensamento de Quentin Meillassoux
Ádamo Bouças da Veiga

60

A Questão da Verdade em Heidegger: entre o §44 de *Ser e Tempo* e a conferência “Sobre a essência da verdade”
Alexandre Gonçalves Barbosa

Introdução

Nesse novo livro, elaborado pela Editora do PPGFIL-UFRRJ, reúnem-se algumas das comunicações apresentadas no III Seminário dos Alunos de nosso recém-criado Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Trata-se de um empreendimento bastante importante, pois indica, com essas produções, um desdobramento das atividades discentes que chegam a uma culminância com as possibilidades aqui expostas de publicações de seus melhores trabalhos.

A ação Editorial, articulada com a Coordenação e a Equipe de Professores, objetiva divulgar as produções que ora se dispõem como resultado das pesquisas enfrentadas pelos discentes em suas atividades diárias de estudos e discussões com os seus respectivos orientadores e demais professores. Além disso, é importante ressaltar o esforço que é feito pelo Programa de maneira a propiciar articulações com alunos e professores de outras Instituições de Ensino. Essa conjuntura dinâmica de acesso às pesquisas que são realizadas dentro do país e, em alguns casos, fora dele, amplia a envergadura do que é inicialmente oferecido com a abertura de um universo de projetos que se desenvolvem em nosso entorno, o que alimenta, de modo cada vez mais contundente, o desejo por uma formação mais robusta oriunda das diversas experiências que são oferecidas ao longo de todo um percurso.

Além do acima exposto, é importante deixar claro que, com tais publicações, fica aberto também o espaço para que discentes provenientes de outras IES possam contribuir em todo o processo, trazendo para o seu interior uma diversidade cada vez maior no que tange às pesquisas, ampliando o leque de questões tão próprias ao desenvolvimento da Filosofia.

O PPGFIL-UFRRJ, com isso, agradece a todos os envolvidos na certeza de que, com tais ações, contribui plenamente para o aprimoramento dos trabalhos que ultrapassam o âmbito de nossa Universidade.

Affonso Henrique Vieira da Costa
(Coordenador do PPGFIL-UFRRJ)

A relação de autoridade entre desiguais na obra *Política* de Aristóteles (da natureza do senhor e do escravo)

*Renato Braga Campello*¹

Para tratarmos a questão acerca da relação entre desiguais, à maneira que ela é exercida entre o senhor e o escravo, tal como é colocada prioritariamente do primeiro livro que compõe a obra intitulada *Política*, de Aristóteles, será necessário, contudo, explorar certas nuances da política tal como concebida pelo filósofo, sobretudo no que diz respeito à formação das cidades, o papel que os indivíduos devem desempenhar na mesma e as relações entre esses indivíduos. Com efeito, procuraremos elencar, dentro de nossa proposta, o que justifica as relações de desigualdade e sob o que se assenta a naturalização destas relações de autoridade entre os indivíduos tratados como desiguais nesse contexto.

A tarefa principal da *Política* de Aristóteles em seus capítulos iniciais é tratar, ainda que de modo geral, sobre quais são os componentes essenciais que constituem uma cidade, como esta se desenvolve e, ainda, sobre os objetivos (em vista do que esta se desenvolve) da mesma e das ações humanas. Assim, tratando acerca das relações entre os homens que compõem uma comunidade política, o que inclui esclarecer o papel de cada integrante em função do que seja melhor para cada um e, da mesma maneira, para a cidade.

É importante destacarmos de saída pressupostos em jogo aqui quando falamos em cidade e nestas relações comunitárias. E é somente na cidade que o homem é capaz de exercer a plenitude de suas disposições, além do que a realização da vida humana na cidade através da ação e das mais variadas formas de associação possuem fim em si mesmo, ou seja, não têm caráter de algo realizável quando alcançado um estágio determinado, mas realizável na própria política como uma atividade constante e suas formas de associação. Desta maneira, podemos dizer que há uma tendência natural que deve conduzir para a formação das cidades, pois é na cidade que se favorece o que há de melhor no exercício das ações humanas, na prática das virtudes.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

A cidade como fato natural

Na análise do assunto a respeito das formas de comando em diferentes esferas, Aristóteles segue seu método de habitual: por decomposição. O filósofo de Estagira acredita que podemos ter uma compreensão melhor da dimensão das questões envolvidas quando examinamos, uma a uma, as partes mais elementares que compõem a cidade em sua totalidade.

Ao que parece, as formas mais elementares de associação humana não nos são reservadas pela escolha, mas, ao invés disso, por uma espécie de “*impulso natural*”² que nos conduz a buscarmos a perpetuação da espécie, e tal impulso seria ainda condizente com toda forma de natureza, sejam plantas ou outros animais. Ou seja, somos *naturalmente* conduzidos a nos associarmos para bem de nossa preservação, como indica a citação:

as primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma *necessidade natural*, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie³ (Grifo meu).

Logo, a afirmação de que “*a natureza de uma coisa é seu estágio final*”⁴, quer nos dizer que - conforme a natureza é aqui compreendida - a natureza de uma coisa se manifesta na plenificação, no acabamento desta última, estando, no entanto, presente desde o início. Numa ordem em que cada coisa deve cumprir sua finalidade, esta se realiza em seu estágio último. Portanto, “*toda cidade existe naturalmente*”⁵, e a cidade seria o estágio final das primeiras comunidades, que seriam uma forma mais primitiva de associação humana.

A primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família [...]⁶.

² Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1252 b.

³ *Ibidem*.

⁴ *Idem*. 1253 a.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Idem*. 1252 b.

Desta forma, “*a comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva*”⁷ que, ao passo que for capaz de prover todas as necessidades básicas, garantindo a subsistência dos agentes envolvidos, a partir daí buscará também atingir a melhor vida possível para seus membros. Contudo, precisa ficar claro que a cidade tem precedência sobre o indivíduo e a família, de modo que um indivíduo isolado não é autossuficiente. Aliás, a própria noção de indivíduo só pode ser pensada a respeito de uma comunidade. Em outras palavras, podemos dizer que o todo deverá sempre ter precedência sobre as partes. Podemos compreender, portanto, a cidade como *telos* da existência humana:

Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final desta, pois a natureza de uma coisa é seu estágio final, porquanto o que cada coisa quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa [...]. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor⁸.

Além disso, é possível justificar a superioridade da cidade em relação às comunidades quando Aristóteles diz que “*A natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único animal que tem o dom da fala*”⁹. Aqui, o filósofo apresenta a decisiva diferença entre o homem e outros animais, apontando aspectos próprios do homem: qualidades morais tais como bem e mal; justo e injusto. A exposição coloca em comum o que nos é característico, como a linguagem, que é anterior ao indivíduo e à própria cidade. Assim, compreendendo a linguagem pela capacidade de pôr em comum noções do tipo entre “bem” e “mal”, “justo” e “injusto”, “vantajoso” e “prejudicial”, podemos dizer que a essência da linguagem é compreendida ‘politicamente’, no âmbito das relações humanas. O fato de compartilharmos um mesmo espaço, trocando objetos que percebemos como os mesmos – é pressuposto pelas outras formas mais elementares de associação humana, corroborando com o entendimento da razão pela qual é possível concluir ser a cidade (*pólis*) um fato natural.

⁷*Idem.* 1253 a.

⁸*Ibidem.*

⁹*Ibidem.*

A relação entre o senhor e o escravo – o melhor para ambos

Assim como apresentada a maneira como se dá a formação natural da cidade para sua auto preservação, do mesmo modo ocorre na relação de comando entre um senhor e seu escravo, onde a preservação destes estaria condicionada à anuência de tal ordem natural por ambos, pois carregariam os mesmos interesses¹⁰. O que determina o lugar de cada um - conforme o caso - são as virtudes de cada um, e estas devem ser entendidas como naturais (onde, conforme o caso, cada indivíduo é dotado naturalmente de virtudes que podem ser aprimoradas conforme uma boa educação); ao escravo cabe o que é relacionado ao corpo e à obediência, enquanto ao senhor cabe o que é pertinente à alma (aqui, devemos considerar aquela parte da alma destinada à atividade intelectual - *nous*), que o confere a condição de comandar, sendo que há proeminência dos bens da alma em relação aos do corpo. Diferente do que pode parecer, Aristóteles não considera a distinção entre o senhor e o escravo separadamente. Invés disso, propõe o desafio de pensá-los dinamicamente. Assim, o escravo pode ser entendido como o homem que permanece em estado natural, o homem no qual uma verdadeira educação (emancipatória) falta ou não é efetiva. É um desafio que se impõe aos homens que, do ponto de vista kantiano, se acomodam em sua menoridade¹¹.

O tema em questão é antecipado por Aristóteles logo no segundo parágrafo, quando o termo “*autoridade*” é citado na *Política* pela primeira vez, apontando que “*Aqueles que pensam que as qualidades do rei, do dono de uma propriedade e do chefe de família são as mesmas não se exprimem bem*”¹². Ao contrário da compreensão mais comum, a autoridade entre as mais diversas formas não se faz de uma única maneira, como fosse diferenciada tão somente pelo quantitativo de pessoas em questão. Afinal, é preciso admitir que as atribuições e qualidades necessárias para a administração de uma propriedade, no âmbito privado das relações familiares, e a estrutura de uma cidade, ainda que se assemelhem, preservam diferenças determinantes¹³. Ora, a busca pela satisfação das necessidades básicas de uma família é diferente das demandas políticas, daquelas que devem aspirar ao bem comum dentro das relações que se configuram numa cidade.

¹⁰ *Idem.* 1252 b.

¹¹ Sobre o tema, recomendo a leitura do clássico “*Resposta à pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*” (1783), de Immanuel Kant.

¹² *Idem.* 1252 a.

¹³ *Ibidem.*

Uma vez apresentadas as partes que compõem uma cidade, e como esta se compõe a partir de diversas famílias, é preciso discriminar os membros que compõem uma estrutura familiar em sua forma mais perfeita, a relação entre escravos e pessoas livres e, ainda, a função do chefe de família nesse contexto. Assumindo de saída que os elementos mais elementares de uma família “*são o senhor e o escravo, o marido e a mulher, o pai e os filhos*”¹⁴, cabe explicitar como se define a posição de autoridade do chefe de família. É importante sublinharmos que Aristóteles não segue seu método investigativo, por decomposição, apenas quando procura justificar uma teoria. Ele também o aplica, sobretudo, quando pretende desconstruir ideias que se colocam pela tradição e valores construídos intuitivamente quando não possuem princípios que os legitimem, refutando-os. Assim o faz ao questionar o entendimento geral que tende a tratar como equivalente o exercício da autoridade nos casos do rei, estadista e chefe de família, ou mesmo os que defendem que a autoridade do senhor sob seu escravo seja amparada tão somente na legalidade ou pelo costume, sendo contrária à natureza.

Quando falamos sobre o que constitui uma família, devemos incluir ainda os bens adquiridos, cabendo ao chefe de família promover o enriquecimento e, para tanto, fazendo uso dos instrumentos necessários para seu auxílio. Por instrumento, entretanto, não devemos conceber apenas figuras inanimadas, tais como ferramentas e outros objetos, mas também agentes que exerçam tarefas auxiliares. Nesse contexto, é possível admitir o uso instrumental de indivíduos quando na condição de comandados ao cumprirem funções auxiliares, e o escravo teria a posição de um bem da casa, como parte da riqueza adquirida. Ocorre que instrumentos não podem exercer gerência sobre si mesmos. Ao contrário, necessitam de condutores capazes de o fazerem. No entanto, escravos não são instrumentos de produção, mas de ação¹⁵, como um bem. Assim é o caso do escravo: este auxilia em relação a instrumentos de ação, não podendo ser pensado de forma dissociada da relação com o seu senhor, como diz Aristóteles:

falamos em ‘bens’ no sentido de ‘partes’; uma parte é não somente parte de outra, mas pertence totalmente à outra, e acontece o mesmo com os bens; logo, o senhor é unicamente o senhor do

¹⁴*Idem.* 1253 b.

¹⁵Aqui talvez seja o lugar mais apropriado para identificarmos uma importante distinção que Aristóteles faz entre ação e produção (*práxis* e *poiesis*). Para Aristóteles, *agir* não pode ser identificado com o *fazer*, é que o que se dirige ao fim e a natureza mesma deste fim não são análogos. Pois *práxis* prevê que fim da ação deve pertencer à ação propriamente dita, ao passo que na produção (*poiesis*) o resultado desta estará totalmente dissociado do processo que o conduziu.

escravo, e não lhe pertence, enquanto o escravo é não somente o escravo do senhor, mas lhe pertence inteiramente¹⁶.

É importante lembrar que, para Aristóteles, as coisas são definidas pela sua função. Assim, é através das ações realizadas que se determina aquilo que cada um é, o que exige que a cidade deva garantir a multiplicidade. Ora, a unidade não pode ser pretendida numa cidade que é ela mesma, plural, e a pluralidade deve ser preservada para o próprio bem desta, dividindo as funções de forma heterogênea. Portanto, há uma pluralidade de papéis que compõem a cidade, onde a ação tem função vital dentro desta, com tarefas bem distribuídas, pois é na pluralidade que se cumprem os papéis e que se atende às necessidades que emergem e se impõem sobre cada indivíduo, explicitando sua interdependência. Daí a importância do escravo nesse cenário: ele é necessário para que cumpra seu papel dentro da *pólis*. A sua função resguarda cidadãos de se dedicarem a tarefas que não lhes cabem, sobrando tempo para atividade política, ou seja, dar atenção ao que é público. Diferente disto, o escravo dedica-se às atividades domésticas, ambiente e interesses privados da casa. Disso podemos inferir que a estrutura da relação senhor-escravo não é meramente uma casualidade, mas revela a necessidade ou, se preferirmos, a legitimidade de uma vida ociosa. Afinal, a natureza mesma do comando na relação senhor-escravo isenta o comandante de possuir superioridade técnica sobre o comandado, ou seja, não há necessidade de um reconhecimento da autoridade do senhor.

Uma vez definida a natureza do escravo e sua função (conforme dito, servir de instrumento de ação para seu senhor), fica a questão: é possível admitirmos que haja indivíduos que são naturalmente escravos? Aristóteles sugere que sim. Aquele indivíduo incapaz da autarquia, conferindo sua tutela a outrem, não pertencendo a si mesmo, mas a outro, seria naturalmente um escravo. Ainda: “*Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis mas também convenientes*”¹⁷.

Mando e obediência são características que marcam os seres desde o nascimento, e essa relação de autoridade pode diferir qualitativamente conforme cada caso, havendo ainda o bom comando e o bom comandado, quando quem obedece, o faz da melhor maneira. Contudo, esta relação não se dá apenas com seres humanos, pois é da ordem da natureza que hajam dominantes e dominados segundo princípios. Ou seja, é para além dos próprios assuntos destinados à política e ao que diz respeito às relações

¹⁶*Idem*. 1254 a.

¹⁷*Ibidem*.

humanas, é da ordem do cosmos que se estabelece o princípio das relações de mando e obediência. Assim é com todas as classes de animais e tudo que é dotado de corpo e alma, sendo a primeira naturalmente dominada pela segunda. Isso se dá, claro, quando tratamos de homens em suas condições mais perfeitas, pois em condição de degradação, fugindo ao seu estado natural, é possível que se confunda a ordem de comando.

Tal como acontece com o caso dos animais domésticos, que tem no domínio pelo homem a condição de sua segurança, sendo nocivo alterar esta ordem natural, ocorre ainda – para Aristóteles - com a diferença entre os sexos, como segue a baixo:

Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior; aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo gênero humano¹⁸.

Com efeito, quando a diferença de superioridade entre os homens se der na mesma escala em que a alma está para o corpo, diz-se que aqueles em condição de inferioridade são escravos por natureza. E, da mesma maneira que é melhor para os animais serem sujeitos aos comandos dos homens, será melhor para o escravo sujeitar-se à superioridade do seu senhor. A controversa analogia não indica que escravos e animais tenham a mesma capacidade intelectual, entretanto, ao escravo estará reservada apenas uma capacidade intelectual que lhe permita poder concordar com esta autoridade, reconhecendo sua condição servil.

Outra condição natural para a distinção entre homens livres e escravos é notada na estrutura corporal de ambos, onde haveria uma tendência para aqueles destinados (por natureza) aos trabalhos que exigissem maior força física, fossem escravos, enquanto aos outros bastariam condições de exercerem cidadania, como homens livres, sendo até mesmo incapazes do trabalho servil. Contudo, não é sempre que os aspectos físicos dos homens se apresentam significativamente distintos e definíveis em termos de sua superioridade ou inferioridade. Ou seja, esse detalhe é muito importante, pois mostra que a natureza fracassa em distinguir homens livres de não livres fisicamente. Mas, de certo, a diferença estará presente na natureza da *alma*, distinguindo homens livres e escravos. “É claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa”¹⁹.

¹⁸ *Idem*. 1254 b.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1254b-1255a.

Como já havíamos sugerido anteriormente, a determinação da natureza sobre os indivíduos não pode ser confundida aqui com uma mera convenção social ou tão somente pelo amparo jurídico. De fato, há a escravidão por força da lei que legitima que sejam feitos escravos os prisioneiros de guerra, por exemplo. Contudo, não será conveniente que pelo uso da força – ainda que aplicada por aquele mais virtuoso (aquele que por natureza seria superior em mérito para comandar) – se procure legitimar esta autoridade, seja por coerção ou imposição da lei. Se a origem de uma guerra não for justa, a imposição da escravidão aos seus prisioneiros também não o será²⁰. O exercício da autoridade, portanto, não deve ser feito pela força. Invés disso, o escravo busca submeter-se à autoridade do senhor e reconhece nessa submissão o seu maior bem. Não se trata de exigir a supremacia da autoridade a despeito de qualquer coisa, sem que seja necessária qualquer reflexão a respeito, afinal, “*a genuína autoridade não precisa comportar-se autoritariamente*”²¹. E esta relação possui uma exigência peculiar: não basta o comandado obedecer a uma ordem de comando. Ele precisa, além disso, acordar e reconhecer o comando e sua utilidade enquanto obedece e o bem que isso gera a ele mesmo e, conseqüentemente, para a cidade.

Então podemos dizer certamente que há uma dupla vantagem na relação entre senhor e o escravo, pois quando esta relação se dá conforme a natureza de ambos, preservam-se os interesses em comum, sendo conveniente que se estabeleça uma relação de afinidade entre estes. Por outro lado, quando a autoridade se estabelece forçosamente, contrariamente à natureza de cada um (como nos casos da coerção física ou pela lei), ocorrerá o oposto²². E a relação de mando e obediência entre um senhor e um escravo não pode ser confundida com a autoridade de um governante e seus súditos. Ocorre que “*a autoridade do chefe de família é do tipo monárquico, pois cada família é governada por um chefe, enquanto a autoridade política é exercida sobre homens livres e iguais*”²³, de modo que estas não devem ser igualmente assimiladas. O governante, portanto, governa para homens livres, ao passo que o senhor exerce sua autoridade sobre escravos. Assim, o bem da cidade é de certa maneira distinto do bem para cada indivíduo, mas, por outro lado, o bem da cidade abarca (inclui) o bem de todas as atividades humanas, explicitando sua anterioridade, o que implica que a autoridade de um chefe de estado seja algo qualitativamente distinto da autoridade de um chefe de

²⁰ *Idem*. 1255 a.

²¹ GADAMER. *Verdade e Método*. p. 420. Cf. Nota 207.

²² Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1255 b.

²³ Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1255 b.

família. Nesse caso, quando remetemos a discussão ao contexto da *Política* ao falarmos dessas diferenças qualitativas entre as relações de autoridade, a autoridade em questão diverge necessariamente da autoridade política²⁴. Para pontuarmos melhor essa questão, podemos recorrer a Gadamer, que faz exemplar observação sobre a importância da necessidade do reconhecimento e, conseqüentemente, do assentimento desta autoridade entre homens livres quando trata deste tipo de autoridade, e sob que perspectiva esta estaria fundamentada:

[...] a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por conseqüência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar. **Repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada.** Este sentido retamente entendido de autoridade não tem nada a ver com obediência cega de comando. Na realidade, autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com *conhecimento*²⁵ (grifo meu).

Considerações finais

Por fim, podemos dizer que a cidade tem precedência sobre os indivíduos e a família, pois se admitimos que não seja possível a autossuficiência em indivíduos isolados, cada indivíduo será tão somente parte de um todo, ao passo que homens que não tem a necessidade de associar-se, não farão parte da cidade, conforme o caso de deuses, seres superiores, ou animais, que, não sendo dotados das capacidades humanas, não podem identificar suas peculiaridades e aspectos em comum. Numa palavra, as demandas de uma cidade se impõem anteriormente às necessidades individuais, sem suprimi-las, mas conduzindo a necessidade de associação entre os indivíduos. Sendo assim, a vida comunitária tem caráter de um fim em si mesmo, tendo a cidade como *telos* da existência humana, sua natureza última e lugar do exercício das virtudes.

²⁴A autoridade política, neste caso, trata-se de uma autoridade que se exerce entre iguais e para a qual os agentes se preparam obedecendo. Numa palavra, a autoridade política é a que governa os que têm a mesma origem e são livres. E esta autoridade se aprende sendo governado. Para uma explicação mais completa sobre a relação de autoridade entre iguais, cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1277a – 1277b.

²⁵GADAMER. *Verdade e Método*. p. 420.

Virtudes essas que, por natureza, são diferentes. Ao escravo caberão virtudes restritas à sua condição de nascimento e, da mesma forma, com cada indivíduo que pertença à cidade, cada qual com sua virtude. Muito embora seja possível a cada indivíduo aprimorar suas virtudes através da educação e do hábito, não podemos dizer que seja possível modificar a sua natureza, não sendo possível, portanto, pensar numa educação igualitária – e nem é interessante que o haja, para o bem da cidade. Uma educação necessita ser voltada para a potencialidade do educando, com vista no aprimoramento da mesma. A educação justa não é igualitária, pois, sendo assim, teria que tratar igualmente desiguais. Se considerarmos amplamente esse princípio, podemos pensar sua aplicação, ainda que em outros termos, nos casos mais diversos e até aos dias de hoje. Isso mostra que educar é uma tarefa extremamente complexa, e não algum bem que se pode distribuir segundo um modelo universalmente aplicável.

Por fim, podemos afirmar que há algo de natural na desigualdade entre os homens, e a relação entre mando e obediência tem algo de bom em si mesma, pois o cultivo dessa relação tem benefícios nela mesma onde, por espontaneidade, se dá lugar para escutar o outro, ou por respeito à obediência. No campo político há diferentes formas de autoridade: a autoridade de um chefe de família, no caso, é diferente da autoridade de um estadista. Entretanto, esta diferença não é determinada essencialmente pela questão quantitativa (não diz respeito, portanto, a quantidade de pessoas que se põe a autoridade de um ou de outro), mas, antes, pela natureza das relações e suas especificidades. A autoridade, aqui, é pensada em aspecto amplo, mas relativamente à nossa abordagem, concluímos que senhor o é na medida em que exerce o comando, mas não pertence a outrem, enquanto o escravo não responde por si, pertencendo, assim, ao senhor, e isto se dá em prol da autopreservação, sendo importante para manutenção do bem estar da cidade.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Ética à Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (da versão inglesa de W. D. Rosá). 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer (Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini). 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 408-436.

Amizade e felicidade na perspectiva aristotélica

Everton de Jesus Silva¹

O presente trabalho tem por finalidade investigar a questão da amizade e da felicidade em Aristóteles. O objetivo é verificar se existe algum tipo de incompatibilidade entre a *eudaimonia* que reside na vida política e a felicidade característica da vida contemplativa. Isso porque, na ética aristotélica, parece existir um impasse que, de alguma maneira, permanece em aberto: por que uma pessoa boa precisa de amigos, uma vez que possui a *eudaimonia* e esta é autossuficiente?

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos diz que três são as coisas que o homem ama e pelas quais estabelece amizade: o útil, o aprazível e o bom. Do útil, do aprazível ou do bom nascem diferentes tipos de *philia*. Portanto, se são três os valores buscados, três deverão ser também as formas de amizade. Ao analisar cada uma das três formas de amizade, o estagirita procura demonstrar a natureza específica de cada uma delas e estabelece um tipo de amizade como mais autêntico. Para Aristóteles,

os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis (EN, VIII.3. 1156a 6-21).

Neste sentido, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém; da mesma maneira, os que amam por causa do prazer, amam pelo que de aprazível lhes advém e não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto ela é útil ou aprazível. Aristóteles considera esses dois tipos de amizades como acidentais. Isso porque o que é amado, não o é em si mesmo, mas enquanto oferece um bem ou um prazer. Esses dois tipos de amizades são considerados efêmeros, pois são facilmente desfeitos, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: “se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade” (EN, VIII.3. 1156a21).

A amizade baseada na virtude parece ser a mais estruturante, isto é, mais perfeita. Daí decorre a sustentação da tese aristotélica de que a

¹ Mestre pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

amizade perfeita é a dos bons e dos semelhantes na virtude. Estes de fato, querem-se reciprocamente enquanto são bons, e são bons em si mesmos; e os que querem bem aos amigos por eles são autênticos amigos, portanto, a sua amizade dura enquanto são bons, e a virtude é algo estável (EN, VIII.3. 1156b 7-12).

A amizade é um bem indispensável para alcançar a felicidade, tanto que é apresentada como um dos maiores bens exteriores de cuja posse depende a felicidade genuína (EN, IX.9.1169b10). O homem bom tende mais a fazer o bem do que recebê-lo, é justamente por isso que ele tem necessidade de pessoas a quem fazer o bem.

Aristóteles sustenta ser a amizade um tipo de virtude ou algo que envolve virtude (EN, VIII.1. 1155a5). Além disso, “ela é uma das coisas mais necessárias à vida, pois, sem amigos, ninguém escolheria viver, mesmo tendo todos os bens” (EN, VIII.1. 1155a 3-6). Então essa interpretação entende a amizade como um tipo de bem exterior, cuja falta empanaria a felicidade, tal como Aristóteles afirma na passagem 1099 b do livro I da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles parece sustentar que a vida sem amigos não é apenas incompleta, mas nem mesmo digna de escolha. Tal questão gera um impasse, isto é, parece existir uma contradição na maneira como Aristóteles coloca a questão, isso porque a necessidade de amigos parece minar a autossuficiência do candidato à *eudaimonia*. Isso porque quanto mais ele necessita de amigos, tanto menos sua vida parece poder aproximar-se à dos deuses.

Aristóteles assegura que alguns bens exteriores são necessários para tornar o homem feliz. Isso significa que o ser humano necessita de algumas coisas que são consideradas essenciais, sem as quais não seria possível pensar na felicidade. O homem não necessita desses bens em excesso, mas o suficiente para que possa garantir a sua existência e o seu bem-estar no processo de obtenção de uma vida boa e feliz. Sem eles seria quase impossível alguém conquistar a felicidade. Não é fácil praticar belas ações sem os instrumentos adequados (EN, I. 1099a 30 – 1099b 1-5).

Pensando a felicidade por essa perspectiva aristotélica, ela parece irrealizável, uma vez que não dependeria exclusivamente do próprio agente, mas de vários fatores aos quais o homem estaria sujeito e não teria nenhum “poder” de influência.

Por mais que uma vida feliz necessite de bens exteriores para sua realização, a felicidade não poderá ser considerada um bem exterior, já que faz parte do próprio exercício ativo da vida feliz. A felicidade não está no simples fato de se apossar de um

determinado bem, mas se encontra numa vida ativa, isto é, num exercício capaz de proporcionar um melhoramento do próprio homem e de suas ações, pois, quanto mais virtuosa for sua ação, mais virtuoso será o agente. Assim, a felicidade é uma atividade que vai se dando de acordo com as boas ações, pois o homem que deseja a *eudaimonia* não fica simplesmente à sua espera contando com a sorte, mas deve se lançar em uma busca constante.

Por outro lado, faz parte da natureza humana o viver em comunidade; sendo assim, é praticamente impossível o homem vivendo sem amigos, pois, nas horas difíceis, ele encontra no amigo um apoio, uma referência para a sua dor e, quando se sente feliz, necessariamente precisa dele para partilhar sua felicidade. Sendo assim, o homem não poderá deixar de lado a amizade, pois, mesmo os que se consideram felizes e possuem bens, precisam de amigos para ajudá-los, visto que sozinhos não poderiam realizar-se por si mesmo sem o apoio do outro.

Neste sentido, Jennifer Whiting² dirá que “quanto mais esteja a sua relação com os chamados amigos baseada nas suas necessidades, tanto menos a sua relação com eles parece qualificar-se como verdadeira amizade, a qual deve ser baseada no apreço pelo amigo, e não nas próprias necessidades”.

Sendo assim, na atividade contemplativa, o homem se assemelharia, tanto quanto possível, aos deuses e à sua bem-aventurança. Neste sentido, Aristóteles parece se posicionar alegando que o bem humano parece se apresentar como um bem mais divino do que humano. Posto isto, ele estabelece que “não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino” (EN, X, 1177b 27).

Tal raciocínio parece contraditório. Sendo a vida humana caracterizada por Aristóteles como uma vida política, parece impossível pensar que essa máxima felicidade estaria ao alcance do homem, pois, por mais que se esforce, só lhe é possível desfrutar de uma felicidade humana, ou seja, a felicidade que se encontraria ao alcance do homem seria aquela vinculada à atividade característica do homem político. De fato, para Aristóteles, o exercício deliberativo e a ação conforme as virtudes éticas só conseguiriam, no máximo, uma espécie de felicidade de segunda ordem, isto porque estaria o tempo todo dependendo de fatores externos os quais pudessem lhe proporcionar tal atividade para a vida feliz.

² WHITING, Jennifer. In: Kraut, R. (Org) *Aristóteles Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 257.

Pela maneira como Aristóteles apresenta a felicidade, fica a impressão de que o homem deveria, na medida do possível, abandonar o espaço da atividade que o caracteriza enquanto homem para dedicar-se, ao máximo, à atividade sobre-humana da contemplação. Tal questão colocada dessa maneira parece inviabilizar a felicidade humana, uma vez que o homem, por mais que agisse de maneira correta, estaria sempre distante de um deus.

Quando se considera em que verdadeiramente consiste a felicidade, percebe-se que também o homem feliz tem necessidade de amigos. Ao contrário do que parece, Aristóteles dirá que a amizade é indispensável para a realização da vida boa e feliz. Quando Aristóteles ressalta o valor e a importância da amizade para alcançar a *eudaimonia*, ele não está querendo dizer que qualquer tipo de amizade é suficiente para tornar um homem feliz. O tipo de amizade considerada por ele a mais valiosa é aquela baseada na virtude. Essa seria a amizade autêntica, visto que não visa nenhum interesse, a não ser o agir virtuosamente.

O amigo é um “outro eu” diz Aristóteles (EN, IX 9, 1169b 8). Quando estou agindo de maneira virtuosa, o amigo virtuoso reconhece na minha ação a sua ação, isso porque o amigo é uma “extensão” do próprio eu. O outro é como um espelho que possibilita perceber a si mesmo a partir da ação virtuosa do outro. Neste sentido, pode-se dizer que o homem bom vê no amigo um outro si mesmo.

Afinal, o que torna a amizade indispensável para alcançar a vida *eudaimônica*? Aristóteles acredita que a presença do amigo não apenas o torna feliz, mas é indispensável para ser feliz. Essa questão parece se tornar mais clarividente porque “o homem é um ser social e levado por natureza a conviver com os outros”, por que “(...) não é fácil exercer uma atividade continuamente na solidão, mas muito mais na companhia de outros e em relação com eles”, sobretudo, porque “podemos contemplar aqueles que estão próximos melhor que a nós mesmos, e as suas ações melhor que as nossas próprias ações” (EN, IX 9, 1168b 18-19; 1170a 5-6; 1169b 33-35). O convívio com o outro é uma condição imposta pela própria natureza ao homem enquanto animal político. Como aponta Berti (2014 p. 132.), esse outro é “(...) entendido dinamicamente, não como um objeto estático, mas como ele próprio sujeito de atividades, como a percepção e o pensamento, das quais se deve ter consciência para poder tomar consciência da própria concepção e do próprio pensamento”. Neste sentido, conclui Aristóteles:

cumprir tomar consciência, além da nossa existência, também da existência do amigo, e isso pode se dar quando se vive junto, isto é, quando se tem comunhão de discurso e pensamento: nisso, com efeito, admitir-se-á que consiste o viver junto no caso dos homens, e não, como no caso dos animais, em alimentar-se no mesmo lugar. Se, portanto, para o homem feliz a existência é desejável por si mesma, na medida em que é coisa boa e prazerosa por natureza, e se ocorre de modo quase igual também em relação à existência do amigo, o amigo também será desejável. E isso para que ele é desejável cumprir que o tenha, ou não, desse ponto de vista, ficará imperfeito. Para ser feliz, portanto, há a necessidade de amigos de valor (EN, IX 9, 1170b 10-19).

Para os amigos excelentes, contemplar as atividades virtuosas dos amigos é algo bom e prazeroso em si mesmo. Aristóteles parece entender a atividade dos amigos como uma espécie de prolongamento das atividades do próprio agente. A amizade se torna indispensável na busca pela felicidade, porque ter amigos parece possibilitar que o agente torne-se capaz de realizar-se mais completamente do que se não tivesse amigos. Sem sombras de dúvidas, ele acredita que quem tem bons amigos irá realizar-se mais plenamente do que aquele que não os tem.

No tratado acerca da amizade é possível encontrar uma ligação (aceno) com a forma mais alta de vida, a vida teórica, a vida filosófica, que Aristóteles julga ser a melhor e mais aprazível para o homem. Essa ligação entre a amizade e a vida contemplativa se torna perceptível dado o momento que o Estagirita sugere que essa amizade é indispensável. Nesse sentido, Aristóteles parece querer demonstrar que é impossível tornar-se feliz, caso não se desfrute de uma boa amizade. Esse aceno que o tratado da amizade faz em relação à vida filosófica se torna claro quando, de maneira mais precisa, no final do livro IX, Aristóteles diz:

(...) e para cada tipo de homens, qualquer que seja para eles o sentido da existência, ou melhor, o que quer que seja que torne para eles a vida desejável, é nisso que eles querem passar o seu tempo em companhia dos amigos. É por isso que alguns bebem juntos, outros jogam juntos os dados, outros fazem ginástica e caçam uns na companhia dos outros, ou ainda fazem a filosofia, e que assim passam juntos os dias, cada qual dedicado àquilo que ama mais que tudo na vida: querendo, com efeito, viver junto com os amigos, fazem e colocam em comum as coisas nas quais, segundo eles, consiste a vida. Assim, a amizade dos maus se revela perversa (com efeito, sendo instáveis, eles colocam em comum coisas más, e tornam-se viciosos ao tornar-se cada vez mais

semelhantes uns aos outros); em contraste, a amizade dos homens virtuosos é virtuosa, e cresce com a convivência entre eles. Reputa-se, aliás, que se tornem inclusive melhores com a prática da amizade, ao corrigir-se mutuamente; eles, com efeito, modelam-se um no outro, imitando as qualidades que lhes agradam (EN, IX 12, 1172a1-13).

Sobre a referida passagem, Berti (2014, p. 133-134), faz uma observação interessante, segundo ele

(...) é a única em todo o *corpus aristotelicum* na qual aparece literalmente o verbo ‘confilosofar’, conclui-se que os filósofos, vale dizer, aqueles para quem fazer filosofia é aquilo em que consiste a vida, amam “filosofar juntos”, isto é, praticar a filosofia na companhia dos amigos, e filosofando juntos fazem crescer a sua amizade, desse modo corrigindo-se reciprocamente e se tornando melhores, não apenas como homens, mas também, deve-se supor, como filósofos, quer dizer, praticando melhor a filosofia.

Portanto, diante da possível contradição presente no pensamento de Aristóteles, a saber, a autarquia e o caráter divino da vida teórica, por um lado, e a existência humana da necessidade de amigos, minha hipótese para uma possível resolução desse impasse é a de que a forma mais acabada de felicidade encontra-se na amizade por virtude, segundo a qual o amigo contempla a si próprio na presença do outro, e também se deixa contemplar enquanto outro, isto é, o bom amigo é como um segundo eu, quando se está com um amigo, se está, de certa maneira, percebendo a si mesmo. Sendo assim, o referido impasse encontra sua solução na amizade, pois independentemente dos dois modos de vida existentes, para tornar-se feliz faz-se necessária a presença do outro, isto porque a sociabilidade faz parte da essência humana. Assim, os homens não podem tornar-se felizes de maneira solitária, ao passo que os deuses não têm necessidade de amigos. Dizer que o homem é autossuficiente não significa aqui uma independência de tudo e de todos, como uma espécie de autossuficiência isolada. O homem precisa da companhia de outros para realizar-se enquanto homem.

Neste sentido, a hipótese que possa justificar a necessidade de amigos é que uma pessoa virtuosa que busca prosperar não apenas terá, mas também deverá ter amigos virtuosos, no sentido em que há boas razões para que ela o faça. Sendo assim, os amigos por virtude parecem não ameaçar a autossuficiência do candidato à *eudaimonia*.

Referências bibliográficas:

ARISTOTLE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. São Paulo: Loyola, 2013.

KRAUT, Richard. *Aristóteles. A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

As multifuncionalidades da alma aristotélica em *De anima* II

<ὁ δένουῖς, ὄσαείεστι, τὸκάρτα καὶ νῦνέστινῖνα καὶ τὰἄλλα πάντα, ἐντῶι πολλῶι περιέχοντι καὶ ἐντοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐντοῖς ἀποκεκριμένοις’>. (ANAXÁGORAS, *Da phýsis*, Fr. 14.4-6, Simplício in *Phys.* 157, 8-10)

Gabriel Moraes Dias¹

1. A questão circunscrita

O ponto de discussão central deste texto é a abordagem sobre a concepção aristotélica de multifunções anímicas e corpóreas, que se desdobram em sérias funcionalidades vitais. Uma alma (*psyché*) produz na matéria sua própria existência animada, causando assim uma forma específica em cada vida animal ou vegetal. Há, no entanto, divergências naturais associadas a tipos de *psyché*, por poderem variar de espécie para espécie. Nesse sentido, a teoria aristotélica da divisibilidade anímica mostra-se tão ampla e fértil que parece mesmo não caber apenas em concisas expressões como “vida” ou “força vital”, pois não indicam amplamente os múltiplos níveis de distinções funcionais, em que inúmeros graus de operação tornam-se possíveis. De todo modo, Aristóteles admite, em meio a essa contextura, que o vivente possa ser descrito como um conjunto de capacidades ou habilidades. Exatamente por esse motivo é necessário que haja uma abordagem dos variados níveis de operacionalidade em questão, da vida vegetal à racional. Dessa maneira, então, o assunto vigente aqui trata das potencialidades do ser vivo, ou seja, da composição visual entre matéria e forma, sob as múltiplas possibilidades de desdobramentos do viver.

2. Multifuncionalidades do viver: raios de ação

Quanto à concepção geral de partes da alma (a vegetativa ou nutritiva, a perceptiva, a intelectiva e a motora), intérpretes tradicionais como Hicks (1907), Ross (1995), e Barnes (1999) lembram-nos de que não é aconselhável que façamos de sua

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

descrição uma tarefa prioritária e primorosa, posto que a importância fundamental centra-se na diversidade de suas funções: nutrição, reprodução, percepção, pensamento e movimento. A partir delas, podemos chegar a dois enunciados mais gerais acerca do animado: (i) é inquestionável o hilemorfismo, ou seja, a unicidade entre a alma e o corpo; (ii) determinadas partes da alma são inseparáveis do corpo vivo, posto que as realizações não estão aptas a se separarem das coisas mesmas que são realizadas. Os tipos de alma que, a rigor, são realizações do corpo não devem existir apartados dele, o que acaba por valorizar o aspecto psicofisiológico da existência animada.

Nessa via de acesso, percebemos que as investigações relativas aos aspectos psicofísicos da alma passam a se valer de uma diretriz mais biológica, que se desdobra em sérias leis orgânicas. Por conta dessa unicidade e inseparabilidade, entre aspectos biológicos formais e materiais do composto orgânico alma-corpo, que a visão aristotélica considera ato de percepção uma mudança fisiológica, a qual, por sua vez, pode vir a desencadear outra mudança igualmente fisiológica, tal como se dá quando um odor ativa a memória do sujeito percipiente. Para o Estagirita, por conseguinte, os estudos de fisiologia e psicologia estão associados; os aspectos tipológicos da alma, suas partes potenciais, sob a perspectiva da inseparabilidade do composto de forma e matéria, são capacidades físicas² na própria matéria, cuja organicidade reflete como pano de fundo do próprio *Tratado* a atitude biológica para todo o tipo de animação.

O caráter segmentário da alma se materializa em corpo específico, em dado tempo de vida. Nessa direção, podemos admitir sem transtornos conceituais a unidade entre alma (forma) e corpo (matéria). Dentro do programa de exame investigativo lançado no *Tratado*, desde o começo, “é preciso averiguar se <a alma é> divisível em partes ou indivisível”³ (*DA*, I.1, 402b1). Não obstante, ainda que seja partível, parece atuar sobre o corpo e receber atuações deste, em meio a uma variada funcionalidade: nutritiva, reprodutiva, perceptiva, motora e intelectual. Tais funções ou faculdades são potências próprias do corpo, portanto, fisiológicas. Assim as almas e

²Cf. HICKS, 1907, p. xxxix-xl; BARNES, 1999, pp.111-113. Acerca deste ponto Platão sustenta que as almas preexistem, anteriores ao nascimento, além de subsistirem após a morte dos corpos em que habitam. Aristóteles não participa da mesma concepção, para ele as habilidades, o caráter, a personalidade do ser existente não sobrevivem à morte material. Nesse sentido, para o Estagirita, a alma e o corpo são uma unidade, um *synolon* e é a realização do corpo, e do mesmo modo que as potências, habilidades, capacidades ou faculdades do corpo não podem existir sem alma, e vice-versa. As observações de Reale sobre este mesmo tópico também merecem atenção.

³σκεπτέον δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμεριστὴ. As traduções provenientes do grego são de nossa responsabilidade.

suas partes são aceitas como capacidades pertencentes ao nível físico, como a nutrição, a percepção, o movimento e o pensamento.

A divisibilidade da alma também fora tema do célebre comentador Alexandre de Aphrodisias, cujas ideias acerca de *DA I* parecem realmente priorizar determinado sistema hierárquico⁴, apontado a partir da teoria da segmentação de Aristóteles, que a expusera em seu plano geral no *Tratado*, tomando por base as potencialidades funcionais da unidade vital entre alma e corpo, para a realização do ser vivo.

Ademais, se seguirmos a interpretação oferecida por Hicks para a teoria geral da divisibilidade pertencente a Aristóteles, veremos que entre ela, a de Ross e a de Barnes há aspectos harmônicos de suma importância. Os três intérpretes veem a teoria das partes ou faculdades da alma do ponto de vista psicofisiológico, aceitando com isso as sérias implicações biológicas concernentes à variabilidade de operações em favor da vida e da sobrevivência, sem, contudo, deixarem de admitir que tais funções possuam regras de organicidade bem definidas, desempenhadas por partes anímicas com operabilidades distintas. Ross chega a acrescentar a sua própria linha interpretativa um pequeno e interessante detalhe, ainda que o Estagirita não o mencione: a noção de que a alma seja considerada homeômere⁵, tal qual um tecido, e não como um órgão.

A expressão corpo animado (*émpsychon sôma*), à época de Aristóteles, fora correntemente utilizada para designar um ser vivo. O predicado “animado” caracteriza-se por ser o atributo responsável pela evidente distinção entre os corpos vivos e os demais. Parece mesmo representar, no mínimo, a faculdade vital do vivente capaz de se alimentar a si próprio, acompanhando ou não outras capacidades que possam distinguir seres vivos superiores de inferiores. A alma, com isso, passa a ser a forma ou o ato⁶ de um ser vivo: “é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” *DA I.1*, 412a26). Ademais, é em meio a essa contextura que, como bem destaca Jaeger (1964), a alma é considerada substância⁷, mais precisamente substância hilemórfica (composta por forma e matéria).

⁴Cf. APHRODIDIAS, Alexander. *On the soul*, part I, pp.12-13. Nessa parte introdutória, Victor Caston, como tradutor e intérprete, chama-nos a atenção para o fato de que Alexandre segue o modelo taxonômico de Aristóteles, mostrando, com isso, as descrições e classificações hierárquicas das partes anímicas, de suas capacidades/potências e habilidades em determinada atividade em dadas circunstâncias.

⁵Cf. ROSS, 1995, p. 40. A ideia que está em cena aqui é de que a alma é homeômere, ou seja, formada de partes semelhantes. Informação esta à qual Aristóteles não faz menção alguma, mas que para seu intérprete é uma característica própria da alma. Talvez, por isso mesmo, seja mais adequado o termo “faculdades” e não “partes”, cujo uso é o mais aceito pela tradição.

⁶*Id. ibid.*, pp. 141-142.

⁷Cf. JAEGER, 1964, p. 57. A teoria hilemórfica surge nitidamente como pano de fundo dessas questões

Aristóteles, nas linhas de *DA II*, chama-nos a atenção para a tentativa de “definir o que é alma e qual haveria de ser seu enunciado geral”⁸ (*DA II.1*, 412a5-6), retornando assim com mais profundidade a problemas levemente mencionados já em *DA I.1*(402a22-b1), a respeito de seu gênero específico, se ela é algo determinado, tal qual uma substância, ou indeterminado, como os atributos. Com essa iniciativa metodológica, por conseguinte, o filósofo parece estabelecer quais expressões funcionais concernentes à vida são mais adequadas à alma e, ao fazê-lo, acaba por prescrever certas distinções preliminares relacionadas também à noção de substância, considerando-a assim como um gênero dos seres (*génos tōn ónton*)⁹: “Dizemos que certo gênero dos seres é a substância, essa não só como matéria, a qual por si própria não é algo determinado, mas também, em um segundo sentido, como forma e figura, conforme o que já se diz <ser> algo determinado, e o composto dessas duas <matéria, forma-figura>”¹⁰ (*DA II.1*, 412a6-9)¹¹.

Na passagem supramencionada, o conceito de forma passa a ser aquilo que inscreve os traços essenciais e determinantes do ser material, permitindo que o mesmo seja conhecido. Dito de maneira diferente, a alma, a forma não corpórea, a substância do ser vivo determina tanto sua configuração como sua função¹², e por ser atualidade primeira (*entelécheia*), passa a ser também anterior ao corpo que tem em potência vida. Isso, por certo, pode ser tomado desde agora como critério de análise inicial da composição orgânica viva e das leis que lhe regem, já que o viver é estabelecido em termos de causas formais e materiais: “corpos naturais, alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento. Todo corpo natural que participa da vida, assim, é substância, no sentido de <substância composta> de outros princípios constitutivos”¹³ (*DA II.1*, 412a11-13).

em torno da composição da alma a partir de causas formais e materiais, em que alma e corpo se fundem para fazer existir a expressão real da vida.

⁸πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστί ψυχή και τίς ἄν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς.

⁹γένος τῶν ὄντων. Reaparece aqui a noção aristotélica de categorias/gêneros dos seres: *Categorias* 4, 1b25-2a10. Vide nota 14 da edição hispânica de *Órganon I*, tradução de Miguel Candel Sanmartín, sobre o caráter preterminológico e funcional da totalidade das categorias/gêneros dos seres: substância (entidade), quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, hábito, ação e paixão.

¹⁰Λέγομεν δὲ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν και εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, και τρίτον τὸ ἐκ τούτων.

¹¹Cf. HICKS, 1907. Para efeito de clareza, conferir o mesmo passo na tradução de Hicks.

¹²Cf. Notas ao livro II (412a6), *De Anima*, 2012, p. 204. A atualidade da forma, por sua vez, apresenta dois graus de sentido: (i) disposicional (disposomos do conhecimento da aritmética, ao decorarmos a tabuada); (ii) efetivo (o ato de solucionarmos uma conta).

¹³οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, και τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί.

Especificamente a respeito do hilemorfismo, Reale (1977) toma-o como uma concepção metafísica sobre a realidade, aceitando, com isso, seu caráter autônomo de *sýnolon*, uma espécie de unicidade feita de forma e matéria. Assim, de fato, o corpo vivente autoafirma-se como substrato material e potencial dos quais a alma é forma e atualidade em ato perfeito, ou seja, *entelécheia*¹⁴. Em todo caso, Aristóteles, ele próprio, sem comprometer a teoria psicológica geral no próprio *Tratado*, admite as diversificadas faculdades da alma, (denominadas também potências, capacidades, habilidades ou partes) e suas multifunções nesta célebre tentativa de oferecer-nos uma descrição sua mais abrangente e psicofisiológica: “a alma é princípio das potencialidades mencionadas, nutritiva, perceptiva, cognoscitiva e de movimento – e que por elas é definida”¹⁵ (*DA* II.2, 413b11-13).

Vejamos. Por um lado há a ampla noção de *ser* como absolutamente extensa e ilimitada; por outro, porém, em sentido aristotélico, há a acepção de *ente* como o que se limita a seus princípios básicos: o de matéria (*hýle*) e o de figura ou forma (*morphé* ou *eídos*). A união desses princípios básicos será denominada *substância* (*oúsía*). Em outras palavras, a substância é um todo ou uma junção, uma coligação (*sýnolon*), um composto entre matéria e forma. Dessa maneira, a vida existe sob a força imperiosa da composição de alma formal e corpo material, cujas multifunções aparecem unidas, a partir de uma cooperação que se faz e se desfaz num tempo imprevisível, em meio à própria potência e impotência do que pode existir ou não, no seio de sua própria realização de experiência da vida em seus múltiplos desdobramentos e funções¹⁶.

Ao tirarmos essas questões de divisibilidade multifuncional da alma do raio de ação de Aristóteles, percebemos que, além de A. de Aphrodisias, um dos maiores comentadores do Estagirita na tradição do pensamento ocidental, Brentano (1978), por exemplo, sobre os níveis funcionais – o vegetativo, o sensitivo, e o intelectual, que correspondem, respectivamente, à planta, ao animal e ao homem – lembra-nos de que tais seres vivos possuem certas funções em comum, como a da nutrição, a do

¹⁴Cf. REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1977, p. 87. Os comentários giram em torno daquilo que se configura como alma, sendo posto em evidência a teoria aristotélica do hilemorfismo, cujas bases asseguram ao ser vivente, tomado como um composto, uma coligação (*sýnolon*), seu lugar na realidade da existência de um corpo natural que tem em potência vida.

¹⁵ἔστιν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει.

¹⁶Cf. REALE, 1977, pp. 56-57. Os comentários feitos a respeito da noção de *sýnolon* colocados aqui são bastante apropriados e esclarecedores, visto que o tratam como recurso basilar referente à teoria hilemórfica, algo que se faz presente no próprio trato psicofísico e biológico que Aristóteles dá ao *De Anima* em sua completude.

desenvolvimento e da reprodução, contudo, além desses, aos animais podem ser acrescentados os recursos da sensação, bem como os da *phantasia*, da memória e do desejo, que especificamente, em sentido amplo, o Estagirita associa a todo tipo de afecção, como prazer, dor e raiva, esperança, medo e movimento. Ao homem, por conseguinte, fica reservado o grau de operabilidade mais transcendente e distintivo: o intelecto, *noûs*, o recurso noético que torna o ser um vivente racional. Assim, sob essa perspectiva, a capacidade intelectual está apta a oferecer a atividade do pensar¹⁷, em meio ao percurso de decodificação e codificação inerente ao ser linguístico pensante.

Zeller (1925), por sua vez, segundo consta de sua análise crítica, também não deixa de enfatizar a importância dos graus variáveis de funcionalidade da alma. Assim o animado se distingue do animado pelo viver, e de muitos modos se diz este mesmo viver: por meio de nutrição, sensação, cognição e movimento, mediante as diversas operações. Sem embargo, excetuando-se a intelectual, nenhuma das funções anímicas é separável das operações da corporeidade. Dessa maneira, forma, figura, substrato essencial (alma) e matéria (corpo) formam o ser vivente no espaço de tempo que lhe é próprio, e nada além, enquanto a vida consiste na capacidade da locomoção¹⁸.

Para Berti e Volpi (2012), sob o ponto de vista aristotélico, os corpos terrestres subdividem-se naqueles que são privados de vida e naqueles animados por ela. Essa, decerto, é uma visão que concebe a natureza essencialmente como viva, animada, interpretando-a assim segundo um modelo marcadamente biomórfico, partindo da análise conceitual dos viventes, plantas e animais, para compreender os não-vivos, devido ao aspecto material, uma vez que ambos são constituídos dos mesmos elementos, ainda que de maneiras divergentes, em termos de níveis combinatórios, no caso de seres vivos, a complexidade na combinação dos elementos advém de um princípio superior, a que atribuímos o nome de alma, e não de uma simples reunião de qualidades elementares. Com isso, o tratado *De Anima* passa a ser considerado um próêmio a todos os trabalhos biológicos de Aristóteles. A alma, assim como temos visto, não vem a ser uma substância apenas, mas uma substância composta, em que

¹⁷Cf. BRENTANO, Franz. *Aristotle and his world view*. Translated by Rolf George and Roderick M. Chisholm. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, p. 107. A nitidez da questão das multifuncionalidades anímicas parece dispensar novos comentários. Entretanto, ao que tudo indica o dado mínimo e relevante, o detalhe essencial neste caso, é o posicionamento do desejo associado à dor e ao prazer sensoriais, bem como à raiva, à esperança e ao medo, cujas atividades no ser vivo são inegavelmente psicofísicas.

¹⁸ZELLER, Edoardo. *Compendio distoria della filosofia greca*. Tradotto da Vittorio Santoli. Firenze: Vallecchi Editore, 1921, pp. 209-210.

passa a coordenar o funcionamento vital do corpo, que traz em si a manutenção da vida. Assim as atividades essenciais em que consiste o viver, na concepção biológica do Estagirita, vão dos graus mais simples aos amplamente complexos.

Nessa perspectiva é que a nutrição e a reprodução passam a constituir o modelo mais primário de alma. São elas as únicas funções desempenhadas pelas plantas, que por isso é denominada alma vegetativa ou nutritiva. Em contrapartida, há formas elevadas de vida que possuem percepção sensorial e movimento, apresentando uma alma sensorial; enquanto outras, ainda mais superiores, contêm em si um elevado princípio de cognoscibilidade, revelando assim uma alma intelectual e raciocinativa atribuída prioritariamente ao ser humano, o que mostra certa primazia na realização da vida em sua totalidade vigente.

Assim como a de Ross e Barnes, a de Brentano ou Zeller, a interpretação de Berti e Volpi também aponta em direção a uma hierarquização por parte da alma, a uma segmentação ou divisibilidade, cujos alicerces se espraiam para além dos raios de ação do psicofísico, avançando, portanto, aos campos de atividade dos estudos biológicos, mediante as variantes funcionais exigidas pelo próprio acontecimento do viver.

Ademais, Barbotin e Jannone (1966), à introdução da edição francesa do *De Anima*, referem-se à alma como o princípio de diversas funções vitais, tendo em vista a relação do anterior com o posterior em meio a várias operações anímicas distribuídas de modo diferente entre os seres vivos, ou seja, a alma com faculdade sensorial contém a nutritiva, mas não inversamente; por sua vez, a alma intelectual abrange essas duas sem ser abrangida por elas, assim, passa a ser mais que necessário estudarmos cada uma separadamente, bem como sua ordenação vital.

Percebemos nitidamente neste ponto a elevada importância de o ser vivo representar na realidade um todo feito de partes anímicas e corporais. Sabemos, ademais, que o corpo humano é de fato um composto orgânico dotado de vida em potencial para a alma que é sua atualidade primeira, *entelécheia*: “Se preciso fosse então enunciar algo comum sobre toda <espécie> de alma, seria <que é> a primeira atualidade do corpo natural orgânico. Por isso inclusive não é preciso investigar se alma e corpo <são> exatamente como <uma unidade>”¹⁹ (*DA*, II.1, 412a28 ss.).

A esta altura, diante da comprovada relevância acerca dos estudos de divisibilidade da alma, inevitavelmente surgem estas perguntas: (i) que características,

¹⁹ εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἢ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ

que organização funcional e funcionalidades são essas capazes de gerar hierarquização e de coligar a alma a um corpo para a realização do ser vivente? (ii) Em que medida elas mesmas e seus diversificados tipos podem ou não assegurar sua existência ativa? Tais indagações, aparentemente óbvias, omitem sério eixo articulatório entre si, que por ora não pretendemos explorar, mas apenas trazer à tona sua visibilidade, uma vez que os tipos de alma correspondem aos mais diversificados níveis de existência dos seres vivos que, por sua vez, estão inevitavelmente inseridos na contextura de uma ciência biológica, cujo enfoque principal é a multifuncionalidade possível do composto natural em vida.

3. Considerações finais

Sem precisarmos enfatizar, por fim, a basilar e essencial função da parte nutritiva para o ser vivo, destacamos que, em relação aos sentidos, o tato caracteriza-se por ser anterior e independente dos demais (visão, audição, gustação, olfação). Já no caso de seres viventes aptos a elaborarem raciocínio, fica nítido que possuem todas as outras faculdades²⁰, o que certifica ainda mais a teoria das potencialidades da alma submetidas a critérios subordinativos orgânicos bastante rígidos, que, embora não possamos desenvolver aqui, passam a sinalizar a complexidade de tal sistema hierárquico e segmentário que Aristóteles pretende demarcar como espaço de compreensão do que vem a ser o composto orgânico vivo, sob o viés múltiplo da operacionalidade do viver. Isso, decerto, circunscreve a ampla atuação do vivente como um todo, sem deixar de apontar a vida desde as bem primárias e organizadas funções até as mais extensivas atividades psicofisiológicas. Por esse motivo, referirmo-nos nos tempos presentes às multifuncionalidades do viver é a chance de reabrirmos uma questão que não pode ser fechada completamente enquanto existir isto: a vida.

Referências bibliográficas:

APHRODISIA, Alexander. *On the soul*. Part I. Translated, with introduction and

²⁰Cf. MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. Tomo II. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967, p. 53. No tocante a este ponto, mais uma vez é reforçada a noção de hierarquia das faculdades anímicas no campo de ação da vida dos seres viventes, sendo colocado como destaque a faculdade dianoética, a do pensamento, notadamente própria do homem. Isso, decerto, só vem reforçar a ideia de multifuncionalidade da alma na cena de ação das várias formas do viver.

commentary by Victor Caston. London; New York: Bloomsbury, 2012.

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction et notes de E. Barbotin & A. Janone (texte établi par). Paris: Les Belles Lettres, 1966.

ARISTÓTELES. *Opera ex recensione* I. Bekker. Vol. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831-1870.

ARISTOTLE. *De Anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: University Press, 1907.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARNES, J. *Aristóteles*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

BERTI, Enrico, VOLPI, Franco. *Storia della Filosofia dall'antichità a oggi*. Milano: Editori Latera, 2012.

BRENTANO, Franz. *Aristotle and his world view*. Translated by Rolf George and Roderick M. Chisholm. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

JAEGGER, Werner. *Aristotele - Prime Lineedi una storia della sua evoluzion spirituale*. Firenze: La Nuova Itália Editrici, 1964.

MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*. Tomo II. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1977.

ROSS, Sir D. W. *Aristotle*. New York: Routledge, 1995.

RORTY, Amélie Oksenberg. *De Anima: its agenda and its recent interpreters*. Pp. 7-13
In: NUSSBAUM, Martha C. & RORTY, Amélia Oksenberg (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

ZELLER, Edoardo. *Compendio distoria della filosofia greca*. Tradotto da Vittorio Santoli. Firenze: Vallecchi Editore, 1921.

Uma aparente controvérsia inerente ao pensamento cartesiano e uma proposta para solucioná-la

Filipe Monteiro Morgado¹

Introdução

O artigo que ora lhes apresento aborda um problema com o qual me deparei em minha monografia de graduação, já em 2015. Trata-se de um problema “autoral”, isto é, de um problema que eu fui o primeiro a observar – conforme me parece até o presente momento – e que, para mim, hoje se configura como um falso problema, como algo já resolvido. Embora já solucionado, não deixo de lado a importância que teve para a minha compreensão do método cartesiano.

Tal problema consiste em uma suposta ou aparente controvérsia presente no pensamento cartesiano, ao menos com mais nitidez, a partir de *Meditações sobre Filosofia Primeira* (ou *Meditações Metafísicas*)². Deus não poderia e nem pode ser criado, pois, se o fosse, seria efeito e, como tal, não poderia ser perfeito e infinito, o que lhe faria não ser Deus. Logo, Deus necessita ser causa incriada. No entanto, na ordem de encadeamento das certezas, *Meditações* estabelece o *cogito* como o primeiro conhecimento, aquele que inaugura a cadeia de certezas. Ora, não deveria ser o simples – que é, em *Regras para a orientação do espírito*³, equacionado à causa, ao independente, etc. sendo também considerado absoluto – o primeiro conhecimento na cadeia de certezas, portanto, a causa, o independente, etc.? Eis, desse modo, o problema do qual falávamos, o que consideramos como uma aparente controvérsia.

Observando o método de análise – segundo preceito do método cartesiano, conforme a “Segunda Parte” do *Discurso do Método*⁴ –, constatamos que não se prescreve precisamente que o conhecimento dá-se da causa para o efeito, do simples para o composto ou complexo, em suma – para utilizar termos de *Regras* – do absoluto

¹Mestrando em Filosofia pela UFF - Universidade Federal Fluminense.

²Essa obra terá, ao longo deste artigo, seu nome abreviado para “*Meditações*”.

³Esta obra terá o seu nome abreviado para tão somente “*Regras*”.

⁴Esta obra será abreviada para “*Discurso*”.

para o relativo. Trata-se, sim, de uma busca do simples em meio a uma complexidade, em meio a um composto de naturezas simples: eis a forma como a análise trabalha. Neste artigo, voltar-nos-emos para a abordagem da análise, especificamente, em *Objeções e Respostas*, mais precisamente ainda, nas “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, texto do qual salientamos o “como que” (“*tanquam*”), sustentando que a análise não vai da causa ao efeito, não parte do simples e direciona-se ao composto, mas sim que vai “como que” (“*tanquam*”) da causa para o efeito, “como que” (“*tanquam*”) do simples para o composto, “como que” (“*tanquam*”) do absoluto para o relativo (nos termos de *Regras*). Desse modo, a causa é buscada, configurando-se como ponto de chegada e não de onde se parte.

A aparente controvérsia

A presente parte do artigo debruça-se sobre uma aparente controvérsia interna ao pensamento cartesiano, envolvendo temas centrais do cartesianismo, o *cogito* e Deus, bem como as noções de causa e efeito.

Em *A Procura da Verdade pela Luz Natural*⁵, diálogo inacabado de Descartes e encontrado em seu inventário, no ano de 1650, cuja uma cópia Leibniz detinha, há uma tese, rotineiramente presente no pensamento cartesiano:

os conhecimentos que não ultrapassam o alcance do espírito humano estão todos encadeados em uma união tão maravilhosa, e podem ser extraídos uns dos outros por consequências tão necessárias que não é preciso ter muita habilidade e capacidade para encontrá-las, desde que, tendo-se começado pelas mais simples, se saiba conduzir-se de degrau em degrau até as mais elevadas (DESCARTES, 2010, p. 46).

Isto é, todo conhecimento que se encontra ao alcance humano dispõe-se em um encadeamento, todos unidos, de modo que um pode ser extraído de outro, sendo aquele a consequência deste. Já cedo, em *Regras*, uma das primeiras obras cartesianas, nosso autor traz a ideia de que o conhecimento humano constitui-se todo interligado, podendo ser um extraído do outro, por um movimento de sucessão. Na “Regra I” de *Regras*, Descartes apresenta-nos dois pares dicotômicos, o corpo, que se ocupa com as artes, e o

⁵Tal obra terá seu nome resumido por “*A Procura*”.

intelecto, cuja ocupação são as ciências. As artes, conforme *Regras*, não deveriam ser aprendidas todas ao mesmo tempo, uma vez que se torna matéria toda diversa, não encadeada; as ciências, por seu turno, devem ser aprendidas todas de uma só vez, o que se justifica em virtude de uma verdade poder estar presente em mais de uma ciência, em razão de uma verdade poder fazer-se presente em mais de uma série de certeza, e, assim, o aprendizado de uma ciência coopera com o da outra. Foquemos, neste momento, não no tema da aprendizagem, mas no do entrelaçamento das ciências, o qual ocorre em razão de um entrelaçamento de séries certezas.

Na “Regra VI” das *Regras*, explica-se o que são o absoluto e o relativo, sendo aquele tudo o que for causa, simples, independente, etc., e sendo este tudo o que é diametralmente oposto, como efeito, composto, dependente, etc. Conquanto Descartes abandone, em *Meditações*, os termos “absoluto” e “relativo”, é fato que persiste com as palavras e noções de “causa” e “efeito”, bem como “independente” e “dependente”. Ora, a “Terceira Meditação” é bastante clara: o homem, por ser criatura, é efeito, ao passo que o Criador é a causa. O problema assinalado acima, a aparente controvérsia, constitui-se no seguinte: a primeira certeza da série de razões das *Meditações* (tal como de outras cartesianas) constitui-se no *cogito*, no “eu pensante”, por Deus criado, como se saberá a partir da “Terceira Meditação”. Em um primeiro momento, em *Meditações* (e frisa-se, novamente: também em outras obras de Descartes), obtém-se o efeito (*cogito*) (o composto, o dependente, etc.), somente depois, a causa (Deus) (o simples, o independente, etc.). Em que ordem, todavia, dever-se-iam dispor os conhecimentos? Conforme o *Discurso*, em consonância com o trecho de *A Procura* citado acima, o correto é “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos” (DESCARTES, 2011, pp. 34-35). Ora, não parece que tal ordem é seguida por *Meditações*, pois a causa, o simples, o independente (no termo de *Regras*, o absoluto), que é Deus, surge após o efeito, o composto, o dependente (na palavra de *Regras*, o relativo), que é a criatura, no momento, somente entendida como *cogito*. *Meditações*, por conseguinte, vai de encontro à ordem prescrita pelas obras cartesianas, inclusive por si própria, quando afirma que, nessa obra, “não pude seguir senão a [ordem] que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela” (DESCARTES, 2013, p. 37).

Proposta de resolução da citada controvérsia

Afirma-nos o texto de “Respostas do Autor às Segundas Objeções”:

Quanto a mim, segui somente a via analítica em minhas *Meditações*, pois me parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino; mas, quanto à síntese, que é sem dúvida a que desejais aqui de mim, ainda que no tocante às coisas tratadas na Geometria ela possa ser utilmente colocada após a análise, não convém todavia tão bem às matérias que pertencem à Metafísica (DESCARTES, 2010, p. 236).

Portanto, *Meditações* configura-se como uma obra analítica, não sintética. Em que consiste o método analítico? Na edição latina de “Respostas do Autor às Segundas Objeções”, Descartes salienta: “A análise mostra a verdadeira via pela qual a coisa foi descoberta, metodicamente e como que *a priori*” (DESCARTES *apud* LOPARIC, 1997, 142). Na edição francesa, feita por Clerselier e revisada por Descartes, o texto apresenta-se assim: “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (*idem*, p. 142). Como Loparic (1997) observa, o “*a priori*” na edição latina não contrasta com o “como os efeitos dependem das causas”, tal como entenderam alguns comentadores, pois, segundo alguns deles, o “*a priori*”, como entendido na época, significava “da causa para os efeitos”. O “como que” (“*tanquam*”), entretanto, aponta-nos que não se trata, literalmente, de um caminho da causa para os efeitos. Pode parecer ser da causa para o efeito, mas, na verdade, não o é, é apenas “como que” (“*tanquam*”) das causas para os efeitos, mostrando apenas como os efeitos dependem da causa.

Como vimos na “Regra VI”, as noções de absoluto e relativo comportam dentro de si, respectivamente, as noções de causa e efeito. Cabe-nos inquirir como se apresenta a análise, em *Regras*. A “Regra V” enfatiza em que consiste o método, caracterizando-o como uma ordem e organização dos objetos sobre os quais a inteligência incidirá, a fim de algo ali descobrir. “Nós lhe [à análise] ficaremos ciosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples” (DESCARTES, 2007, p. 29). O método de análise consiste em reduzir proposições mais complicadas, complexas, difíceis, a proposições mais simples, fáceis. A “Regra XII” salienta-nos que só conhecemos as proposições ou naturezas simples e aquilo que é

formado por uma “mistura” delas, formando uma complexidade, um composto. A análise, por conseguinte, procura, em meio ao complexo, os simples que o compõem. O simples encontra-se – vale lembrar – entre o que é absoluto e o composto entre o que é relativo. Desse modo, a análise não parte do simples, da causa, do absoluto, parte sim do composto, do complexo, do relativo, a fim de buscar as causas e não os efeitos.

A análise configura-se como um método heurístico, inventivo, criativo, como um método de descoberta. Não se sabe, de antemão, os conteúdos das proposições, não se conhece, no início da pesquisa, o que é a causa e o que é o efeito, o absoluto e o relativo. Por essa razão, confere-se um grau de dinamicidade da análise frente à síntese, bem como diante da lógica silogística que Descartes tanto combateu enquanto forma de raciocínio capaz de resultar em algum conhecimento novo. Na “Segunda Parte” do *Discurso* e em muitas outras passagens das obras cartesianas, entende-se que tal lógica serve somente para bem expor o que já se conhece (algo semelhante – apenas semelhante – Descartes afirma a respeito do método de síntese, o qual não abordaremos aqui). “[O método] não é aplicado artificialmente e como que do exterior (como se fosse uma estrutura que é jogada sobre o conteúdo), mas o próprio problema conduz, por meio de seu exame, o procedimento metodológico” (BATTISTI, 2002, p. 213). Algo símile é salientado por Doubouclez: “a ‘*alia disciplina*’ contém, não uma estrutura artificial como a lógica e suas regras obstrusas”⁶ (DOUBOUCLEZ, 2013, p. 209).

Raciocinemos, doravante, a respeito desses “dados” e da sua relação com o nosso problema da aparente controvérsia. *Meditações* é uma obra analítica, como vimos. A análise não parte da causa e, então, busca seus efeitos, mas sim parte dos efeitos “como que” (“*tanquam*”) se causas fossem. O *cogito* não se apresenta como efeito, sendo apenas considerado “como que” (“*tanquam*”) causa, pois não se sabe o que é verdadeiramente (se efeito, se causa), o que só se faz possível após a descoberta daquilo que resolve determinado problema, o que é, no caso de *Meditações*, Deus.

Sem Deus, de fato, o problema de *Meditações* não teria resolução. O mundo, tendo sua objetividade dissecada e posta em questão, jamais recobriria seu valor objetivo, permanecendo somente como uma representação de alguma subjetividade, pois ele poderia não ser nada ali fora desse eu que pensa, desse (ou deste) sujeito pensante. Deus, ademais, não foi gerado por nada, pois isso iria de encontro mesmo à sua ideia repleta de adjetivos que expõem a sua perfeição: infinitude, onisciência,

⁶Tradução minha.

onipresença, onipotência, ser causa, ser independente, etc. Desse modo, Deus é, sempre, causa e, jamais, efeito. Descobrimo-se algo que não poderia ter sido criado pelo sujeito pensante e, mais precisamente, algo que não poderia ter nada como sua causa, e o descobrimo como a suma causa, a causa de tudo, do que todas as coisas dependem, descobre-se o que há de mais absoluto em determinada série de certezas.

Em suma, aquela controvérsia não procede, no pensamento cartesiano. Porém, faz-se necessário observar o método de análise em Descartes para utilizar corretamente as noções de causa e efeito, de simples e composto (ou complexo), de absoluto e de relativo, etc. Entendendo-se bem em que consiste a análise, dissolve-se aquela aparente controvérsia entre *cogito* e Deus.

Conclusão

Vimos, portanto, na primeira e na segunda partes deste artigo, as quais abordaram, respectivamente, a aparente controvérsia presente no pensamento de Descartes e a solução de tal controvérsia a partir da compreensão do uso que faz a análise das noções de causa e efeito. Deus permanece sendo causa, o *cogito* permanece sendo efeito (pois criado). Porém, na via analítica, ainda não se sabe o que será descoberto como causa, como simples, como absoluto. Faz-se necessário lançar-se no desconhecido, não obstante com método, a fim de alcançar um novo conhecimento a partir de determinado problema, no caso, o problema de bem fundar as ciências.

Referências bibliográficas:

Bibliografia Primária:

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, ([1637] 2011).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Coleção Multilíngues de Filosofia. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, ([1641] 2013).

_____. *Objections et Réponses* In. *Oeuvres de Descartes*. Vol. IX-1. Ed. de Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, ([1641/1642] 1974), pp. 73-244.

_____. *Objecções e Respostas* In. Descartes. *Obras Escolhidas*. Tradução: J. Guinsburg,

Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, ([1641] 2010).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, ([1644] 1997).

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, ([1622-1628] 2007).

Bibliografia secundária

BATTISTI, César Augusto. “O método de análise cartesiano e o seu fundamento”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 4, pp. 571-596, 2010.

_____. *O método de análise em Descartes*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

FUKS, Saul; LEGEY, Luiz F. L. *Descartes 400 anos: “Um Legado Científico e Filosófico”*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: COPPE, 1998.

HINTIKKA, J. e REMES, U. 1985: “A análise geométrica dos antigos e a lógica moderna”. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, nº 4, pp. 28-47.

KATZ, Victor J. *História da Matemática*. Tradução de Jorge Nuno Silva. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

POLYA, George. *A Arte de Resolver Problemas*. Tradução de Heitor Lisboa de Araújo. Rio de Janeiro: Interciência, 1995.

VAZ, Duelci Aparecido de Freitas. “O Método Cartesiano Aplicado à Geometria”. In: *Estudios*, Goiânia, v. 38, n. 3, p. 451-467, jul./set. 2011.

ZELJKO, Loparic. *Descartes Heurístico*. Coleção Trajetória, v. 5. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

Ética e Ontologia no pensamento de Quentin Meillassoux

Ádamo Bouças da Veiga¹

1. Introdução

No presente texto, pretendemos expor e discutir a filosofia de Quentin Meillassoux, marco inaugural do movimento filosófico recente denominado “realismo especulativo.” Tal movimento se inicia a partir da publicação do livro, hoje já consagrado, “Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence”, do próprio Meillassoux, no ano de 2006. O sucesso e pertinência do livro levaram a uma conferência na Goldsmith University em 2011, onde somou-se ao impulso inicial do autor o pensamento de Ray Brassier, Graham Harman e Ian Hamilton Grant. Junta-se a estes nomes, Levy Bryant, um dos editores do primeiro grande volume dedicado ao realismo especulativo, assim como Steven Shaviro, um dos principais responsáveis pela renovação da filosofia de Alfred Whitehead e do pampsiquismo na contemporaneidade. No Brasil, o tema é ainda um tanto incipiente, sendo a brilhante obra “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”, de Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski (2014), um dos primeiros livros a se debruçar sobre o assunto.

O realismo especulativo é um movimento multifacetado e estruturado sobre polêmicas internas, de tal modo que é difícil estabelecer norte comum que não a rejeição do que Meillassoux denominou “correlacionismo” – a ideia de que não se pode ter acesso a um dos termos da correlação ser/pensar separadamente. Essa posição é descrita como dominante na filosofia continental e analítica no último século e a sua superação é o objetivo comum por trás dos mais diversos sistemas filosóficos sob a presente rubrica. Basicamente, o correlacionismo seria responsável por uma tendência *antirrealista* na filosofia continental e analítica dos últimos séculos, cujos exemplos paradigmáticos, segundo a exaustiva análise de Lee Braver (2007) sobre a questão, seriam Kant e Heidegger. A filosofia teria deste modo perdido as suas pretensões ao absoluto e a qualquer coisa situada para além da manifestação a um sujeito, de tal modo que teria, nas últimas décadas, assumido uma orientação sociológica, linguística e construtivista. Por outro lado, o correlacionismo teria sido responsável, na

¹Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. Mestre em Filosofia pela PUC-Rio e bacharel em Relações Internacionais pela UFF. É membro do GT Ontologias Contemporâneas da ANPOF.

análise de Meillassoux, por uma reabilitação do *fideísmo* – uma vez a razão limitada ao escopo das condições de manifestação a um sujeito, a exterioridade em relação a estas seria apenas acessível através da fé e da crença.

No realismo especulativo, a hegemonia filosófica do correlacionismo se veria, então, contestada, sobretudo pela necessidade de responder a problemas emergentes no cenário atual, da crise ambiental aos desafios colocados pelo desenvolvimento da robótica e neurociência. Como colocam Bryant et al:

Diante da crise ecológica, da marcha para a frente da neurociência, da crescente interpretação fragmentária da física básica, e da crescente violação da divisão entre humano e máquina, há um senso crescente de que as prévias filosofias são incapazes de se confrontar com estes eventos. (BRYANT et al, 201, p.4)

Deste modo, o realismo especulativo, na sua imensa variedade de sistemas filosóficos, surge no início do século XXI tomando para si a missão de investigar o *grande fora*, para além da manifestação a um sujeito, a fim de oferecer novas respostas a essas problemáticas emergentes. Neste artigo, pretendemos expor os principais pontos da filosofia de Meillassoux, dado que ela foi a primeira responsável por esse renascimento da especulação filosófica. Além de expor os principais conceitos da sua ontologia, também trabalharemos a sua ética. Acreditamos que, tal como Immanuel Kant, o maior nome do correlacionismo, que, ao fechar o mundo em si mesmo para além do sujeito, ainda assim, sentiu a inescapável necessidade de pensá-lo para a sua filosofia prática, Meillassoux, por sua vez, procura igualmente pensar este *grande fora* a fim de refletir sobre uma possível ética capaz de fazer frente ao irracionalismo do fideísmo.

2. O Correlacionismo

No seu conceito de “correlacionismo”, Meillassoux pretende abarcar todos os sistemas filosóficos que, desde Berkeley pelo menos, afirmam que não temos nunca acesso a nada “senão a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente.” (MEILLASSOUX, 2006, p. 18). Assim, dentro das grades da correlação, não seria possível ou desejável o pensamento de um mundo para além do que é *para nós*, de tal modo que qualquer pensamento genuinamente materialista – definido por Meillassoux como “todo pensamento acedendo a um absoluto que é simultaneamente externo ao pensamento e em si mesmo

desprovido de subjetividade” (MEILLASSOUX, 2012a, p.2) – se veria epistemologicamente interdito. Berkeley é reportado como o primeiro correlacionista, mas a exposição de Meillassoux tende a se focar na filosofia de Kant, na qual teríamos o primeiro momento de dominância do correlacionismo no pensamento ocidental. Kant, a partir da sua “revolução copernicana” – ironicamente chamada por Meillassoux de “contrarrevolução ptolemaica” – teria condenado toda filosofia com pretensão ao conhecimento do absoluto, ao domínio para além das categorias de apreensão do sujeito, a figurar como meramente ingênuo ou dogmática. A *finitude* do conhecimento o torna incapaz do absoluto ao mesmo tempo que direciona a filosofia à análise dessa finitude como seu único objeto.

Para o correlacionista, tudo que há, só é na medida em que é *para nós*; se há um em si no mundo, ele é de todo incognoscível, uma vez que pensá-lo já é correlacionar o *ser em si* com o pensamento. Não se pode ter acesso ao real para além do pensamento, pois ao fazê-lo ele mesmo se torna pensamento. Esse argumento, Meillassoux denomina “ciclo correlacional”. Nele, “afirma-se que um ciclo vicioso, essencialmente pragmático, é inerente a todo materialismo que postula a existência absoluta de uma realidade fora de toda representação.” (MEILLASSOUX, 2012a, p.20) Segundo tal argumento, teríamos uma contradição performativa toda vez que a reflexão se aventurasse para fora das grades subjetivas, dado que não podemos escapar ao fato de que quando pensamos sobre algo estamos, de fato, inexoravelmente pensando. O correlacionismo, assim, se estrutura sobre a impossibilidade de se conhecer um mundo independente do pensamento, reflexão, ação, manifestação ou percepção, utilizando-se do argumento do ciclo, em suas várias manifestações históricas, como álibi teórico para essa interdição.

Neste sentido, vale remeter às considerações de Ray Brassier (2011) acerca da forma desse argumento na filosofia de Berkeley. Segundo o autor, um dos grandes nomes do realismo especulativo, o argumento consiste apenas de uma tautologia estruturada sobre a identificação ilegítima da representação com a coisa em si enquanto petição de princípio. Se Berkeley afirma que nosso conhecimento das coisas só se dá a partir da sua ideia, e essa só pode ser dada na medida em que percebida pelos nossos sentidos, de fato, não podemos ter ideia senão na medida mesma que as temos; mas disso não se pode concluir que, por termos uma mediação sensível na nossa relação com o mundo, este para além desta mediação não possa existir. Confunde-se a representação ideal de uma coisa com a própria coisa². Deste

²Brassier oferece um bom exemplo acerca dessa questão: “o fato de que eu possa pensar uma paisagem desabitada não quer dizer que ela se torne desabitada simplesmente por conta do meu pensamento. É certamente verdadeiro que eu não posso pensar o Quarto Vazio sem pensar sobre ele; mas disso não se segue que o Quarto

modo, não posso afirmar que não existe nada para além da minha percepção uma vez que já reduzi o ser das coisas mesmas a minha percepção delas. Mas, essa redução não se justifica no argumento: é apenas um pressuposto implícito. O argumento, então, seria plenamente tautológico. (BRASSIER, 2011, p. 62-63)

Para Meillassoux, teríamos dois tipos de correlacionismo: um forte e um fraco. O correlacionismo fraco seria o propriamente kantiano, no qual se interdita o acesso às coisas em si mesmas, mas a sua existência não é negada. Para Kant, a coisa-em-si é necessária como fundamento do fenômeno e tem que ser tomada como existente, por mais que inacessível. Diferentemente, o “modelo forte do correlacionismo consiste, ao contrário, em supor que não é apenas ilegítimo pretender que nós podemos conhecer o em-si mesmo, mas que também é igualmente ilegítimo pretender que nós possamos ao menos pensá-lo.” (MEILLASSOUX, 2006, p. 48) O segundo modelo é remetido a Heidegger do mesmo modo que Lee Braver (2007) remete a obra do filósofo alemão ao paradigma dominante do antirrealismo do último século³.

Se os dois modos anteriores consistem na interdição ao acesso a uma realidade *sem nós*, Meillassoux igualmente se opõe a um modo especulativo de correlacionismo denominado “subjectalismo”. Trata-se de um conceito que visa englobar “toda metafísica que absolutiza a correlação entre ser e pensar, qualquer que seja o sentido que se dê ao polo subjetivo e objetivo de tal relação.” (MEILLASSOUX, 2012a, pag. 8) A correlação torna-se o mundo em si mesmo, e ele se dota de características subjetivas – como vida, pensamento e desejo, por exemplo. O argumento é que “dado que a ideia de um 'em si' independente do pensamento é inconsistente, faria sentido postular que tal em si, dado que ele é impensável para nós, é impossível em si mesmo.” (MEILLASSOUX, 2012a, pag. 8) A impossibilidade, então, do pensamento de aceder a um ser independente do pensar, sendo um dado ontológico e não mais epistemológico, levaria a concluir uma presença subjetiva ou vital em todas as esferas do real. A filosofia de Hegel, Nietzsche, Bergson e Deleuze e certamente toda filosofia pampsiquista que vem ganhando espaço crescente no cenário atual⁴, para Meillassoux, seria uma espécie de “subjectalismo”. O ponto central para o autor é que, se tais filosofias pretendem destituir o lugar do sujeito na tradição moderna, almejando, assim, destituir o

Vazia se torna habitado por conta do meu pensamento. Insistir nessa reivindicação seria como reivindicar que é impossível pintar uma paisagem desabitada porque o ato de pintar a deixaria habitada. Isso seria confundir o ato de pintar com *aquilo* que é pintado ou ato de pensar com *aquilo* que é pensado.” (BRASSIER, 2011, p. 63)

³A interpretação de Meillassoux, no que tange a Heidegger, no entanto, é debatível. Quanto a isso, cf. GRATTON, 2014.

⁴Nesse sentido, vale se remeter ao belo livro de Steven Shaviro, onde o pampsiquismo é apresentado dentro do escopo do realismo especulativo, cf. (SHAVIRO, 2009)

antropocentrismo, no fim, acabariam por nada mais fazer do que paradoxalmente reforçá-lo na medida em que estendem características subjetivas a todas as coisas em uma hipostasia do humano em direção ao ser. Tudo se torna pensamento, sensibilidade ou outra característica humana qualquer. Temos ainda um absoluto, mas esse absoluto é humano. (MEILLASSOUX, 2012a, p. 6)

O autoproclamado materialismo de Meillassoux se afasta enfaticamente do subjectalismo, negando radicalmente a subjetividade enquanto pertencente ao mundo em si mesmo. O mundo sem nós seria o “puro não-subjetivo, a pura e simples *morte*, sem consciência, nem vida, nem qualquer subjetividade que seja, [...], matéria anterior e independente de qualquer sujeito e vida.” (MEILLASSOUX, 2012a, p. 6) O caminho para conhecê-lo, como veremos, passa por um movimento argumentativo que pretende implodir o ciclo correlacional nele mesmo. Antes, no entanto, cabe apresentar a justificativa ético-política que, para Meillassoux, torna relevante e necessário o retorno do absoluto ao pensamento.

3. O Fideísmo ou o vale-tudo epistemológico

A consequência ética e política do primado filosófico do correlacionismo é o que Meillassoux denomina “fideísmo contemporâneo”. Trata-se, de forma bem esquemática, da noção de uma equivalência geral de todos os discursos operada a partir da suspeita em relação à razão enquanto árbitro entre eles. Dado que a razão se vê interdita e limitada, o espaço que ocupava outrora – o de guia para o conhecimento do mundo mesmo – é tomado pela fé e pela religião: “a pós-modernidade revive, ao seu próprio modo, um relação fideísta entre a fé e o pensamento, consistindo (depois de Montaigne) em limitar, mesmo anular, as reivindicações cognitivas da razão a fim de gerar um vácuo no qual a fé pode ter o seu nicho.” (MEILLASSOUX, 2009 p. 7)

Se em um primeiro momento o fideísmo aparece enquanto doutrina religiosa que prega a superioridade da revelação sobre a razão, na modernidade esta postura retornaria a partir do ceticismo exacerbado contra a própria razão. A desabsolutização do pensamento, de fato, inicialmente, se sustenta em uma crítica cética contra a religião cristã – com seu deus absoluto – e, de forma correlata, contra a metafísica tradicional associada justamente à concepção teológica de uma verdade única. No entanto, na medida em que, no esteio dessa metafísica, a razão é submetida à igual crítica, o ceticismo volta-se novamente para a religiosidade, não sob a forma apologética de uma religião específica, mas do religioso em geral. A desqualificação da razão leva à suposição da mera fé enquanto validador discursivo.

Na medida em que os discursos se equivalem através da ausência de uma realidade racionalmente pensável, a mera crença se torna único critério de verdade (sempre relativa), de tal modo que “o fim contemporâneo da metafísica que, começando cético, acaba por não ser outro que um fim religioso da metafísica” (MEILLASSOUX, 2006 p. 76) A morte de deus teria, por consequência, uma anarquia discursiva na qual a ausência de critério transcendente oferecido por uma teologia específica ou pela razão tornaria impossível a escolha de um certo discurso sobre os demais, senão através da mera crença pessoal. Uma vez deposta a razão de seu lugar de árbitro e juiz, a irrazão e a religiosidade tomam o seu lugar: o absoluto, expulso pelo correlacionismo, abriga-se, então, na fé.

A consequência política do fideísmo, ao que nos parece, é a incapacidade de uma crítica filosófica consistente diante do fundamentalismo religioso ou mesmo do fascismo. A equivalência geral de todos os discursos, cerrados em si mesmo sem possibilidade de mediação racional, dificulta em muito uma radical oposição a qualquer forma discursiva, mesmo que correlata a barbaridades, como é o caso da justificativa religiosa para a opressão de minorias, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo. A preocupação de Meillassoux é, sem dúvida, muito mais focada na questão religiosa, mas nos parece que o problema do fideísmo revela-se problemático em diversas instâncias, sobretudo no que diz respeito ao que se tem chamado de “pós-verdade” e, talvez, no crescimento do radicalismo político. Abandonar qualquer critério de avaliação objetiva entre os diferentes discursos, excetuando-se apenas o da convicção pessoal (quando não local, étnica ou cultural), torna difícil uma verdadeira crítica, no escopo da filosofia, a esse radicalismo.

4. O Arquefóssil e a Ancestralidade

Um dos pontos centrais da crítica de Meillassoux ao correlacionismo passa pelo conceito de arquefóssil – a descoberta científica de fatos anteriores à emergência da vida e, assim, de qualquer subjetividade enquanto tal, de qualquer para nós. O arquefóssil “denomina um evento anterior a qualquer pensamento e, por consequência, à manifestação ela mesma.” (MEILLASSOUX, 2006, p. 39) A datação da idade da Terra e do Universo⁵ são exemplos privilegiados: são eventos prévios e anteriores à emergência de qualquer vida e subjetividade e apontam para uma realidade que por si mesma não pode ser correlata à manifestação

intelectual. Se não há possibilidade de se pensar o ser independentemente do pensamento, como é possível a ciência nos revelar fatos muitíssimos anteriores à emergência da possibilidade mesma de qualquer consciência, percepção ou pensamento? Poder-se-ia, como mostra Meillassoux, argumentar, dentro do ciclo correlacional, que os enunciados em si mesmo sobre um tempo ancestral só existem aqui e agora na medida em que são constituídos a partir da intersubjetividade dos cientistas com suas práticas; não teriam, por consequência, nenhuma exterioridade própria à correlação, dando-se apenas nela. A datação do universo só existe para aquele que data, do mesmo modo que a idade do universo. Nesse sentido, que tais eventos apareçam no fazer científico apenas exprime uma lacuna na correlação, um evento sem testemunha que figura enquanto um não dado no dado correlacional, mas ainda dele tributário. Tais eventos seriam tais como a folha que cai na floresta sem que ninguém a veja, apenas uma lacuna que se manifestaria a um sujeito bastando ele estar lá presente. É como se o correlacionista dissesse “se houvesse uma testemunha no nascimento da terra, assim ela veria” e não, de forma alguma, “a terra nasceu deste modo”⁶.

Contra essa objeção, Meillassoux argumenta que a *ancestralidade* do arquefóssil não deve ser confundida com a mera antiguidade. O tempo ancestral não remete a uma lacuna específica na manifestação correlacional, mas à lacuna da manifestação correlacional enquanto tal. A ancestralidade, na medida em que se refere a uma temporalidade anterior a qualquer manifestação possível, revela uma diacronicidade por demais extensa para ser contida dentro dos limites da correlação, uma vez que vai além da própria correlação em si mesma. Não é como uma folha que cai na Amazônia – passível de ser vista por qualquer um que por ali passasse –, mas um evento impossível em si mesmo de ser visto por qualquer sujeito que seja, pois se situa em um tempo anterior à emergência de qualquer subjetividade para vê-lo. Mas ainda cabe indagar como surgiu a correlação em um tempo anterior a toda correlação e, assim, exterior a ela? Se não há nada fora da correlação, como é possível não só a ciência revelar a exterioridade temporal irreduzível de certos eventos mas a correlação responder à questão da sua própria gênese? Assim, a indagação irrespondível que o arquefóssil coloca ao correlacionismo é, justamente, a de “*como pensar um tempo no qual o dado como tal passa de um não ser ao ser?*”. Não um tempo dado de modo lacunar, mas um

⁶É interessante notar, como faz Rodrigo Nunes, que a escolha da datação coloca um problema sério ao argumento de Meillassoux. Como pode a datação ser um dado capaz de apontar para qualquer horizonte além da datação sendo algo eminentemente revisável? A força excessiva que quer conceder Meillassoux ao argumento do arquefóssil se vê enfraquecido pelo simples fato da ciência não tomá-lo como um fato, mas como uma hipótese em revisão constante, o que parece indicar que só podemos saber que a idade do universo é de 14 bilhões de anos na medida em que os cálculos rigorosamente atuais (e em constante retrabalho) na sua dependência de aparatos científicos cada vez mais sofisticados, assim o dizem. (NUNES, 2015, p. 27)

tempo tal que passa de uma lacuna de toda dação à efetividade de uma dação.” (MEILLASSOUX, 2006, p. 41)

Desse modo, o arquefóssil, para Meillassoux, na medida em que é ancestral e anterior a toda correlação, não pode ser reduzido a sua possibilidade de manifestação correlacional atual, pois ela não poderia dar conta da emergência de toda manifestação enquanto tal. O pensamento científico, através do seu uso das ciências matemáticas, seria, assim, “capaz de pensar um tempo que por definição não pode se reduzir a uma dação, dado que ele a precedeu e permitiu a sua emergência.” (MEILLASSOUX, 2006, p. 41) Esse tempo revelaria, assim, a *contingência* de toda manifestação subjetiva na medida mesma em que revela uma temporalidade totalmente indiferente a ela. Assim, ao apontar para a própria emergência da vida enquanto acontecimento contingente em uma escala temporal que lhe ultrapassa – tanto em direção ao passado quanto ao futuro, onde sua extinção é certa, seja pela morte do sol ou pela crise climática – a ciência iria além da correlação na medida em que nos revela a emergência da própria.

5. O argumento da facticidade: a implosão da correlação

Meillassoux supõe que a capacidade de acesso a esse real ancestral é tributária da formalização matemática. Como coloca Pierre Montebello sobre o filósofo: “[...] as matemáticas transpassam a correlação, ou mais, a excedem, elas excentralizam o pensar cognitivo daquilo que ele conhece.” (MONTEBELLO, 2015, p. 51) Seria este o verdadeiro sentido da revolução de Galileu e Copérnico. Desse modo, o projeto de Meillassoux se volta em direção a uma reabilitação do racionalismo pré-crítico de Descartes. Meillassoux pretende reabilitar a distinção cartesiana entre propriedades primeiras e segundas (MEILLASSOUX, 2006, p.13-14) As segundas, os odores e cores do mundo, estariam em um regime essencialmente correlacional ao passo que as primeiras, as relações quantitativas expostas pela matemática, revelariam propriedades do mundo de todo independente da nossa percepção sensível. É justamente através delas que o pensamento pode novamente alcançar o *grande fora*, como já atesta o fato de a ciência, através da formalização matemática, ter obtido conhecimento real sobre a ancestralidade.

No entanto, trata-se agora de pensar esse *grande fora* sem a necessidade de um *ser necessário e bom* como garantidor das verdades da matemática e do pensamento contra as artimanhas de um possível gênio maligno, como era o caso de Descartes. No lugar do

absoluto da divindade, no pensamento de Meillassoux, figura a *necessidade da contingência*.

Meillassoux realiza uma interessante reversão da prova ontológica cartesiana⁷. Essa nos diz que, se deus é um ser absoluto e perfeito, dessa perfeição decorre a existência, logo deus existe. A validade da matemática decorre desse fato, pois deus não poderia criar um mundo no qual ela fosse uma mera ilusão feita para nos enganar (o problema do gênio maligno). O que interessa a Meillassoux nessa reversão é o fato de que Descartes parte do interior da correlação – a ideia de deus conforme presente em seres finitos – e a leva até os limites da realidade em si mesma. (GRATTON, 2015, p.6) É esse mesmo movimento que pretende Meillassoux; trata-se não simplesmente de negar a correlação ou assumir um simples e puro acesso ao real como dogma, mas de um movimento de implosão da correlação por dentro, indo do para nós ao em si.

Assim, a *necessidade da contingência* é deduzida de um movimento de implosão interna do ciclo correlacional: a facticidade da própria relação, entendida como a sua própria contingência. Tomando o ponto de vista do correlacionismo forte, Meillassoux argumenta que, a fim de se opor ao absoluto especulativo do subjectalismo – que opera justamente pela absolutização da correlação – este precisa postular a própria contingência da correlação, pois o contrário seria, justamente, colocá-la como absoluta. Não só ele pode pensar um outro da correlação no sentido de um incognoscível além como pode também pensar o próprio ser outro da correlação ela mesma; proceder de outro modo seria necessariamente postular a correlação como um absoluto, eterno e imutável, interditando, assim, a desabsolutização do pensamento. Podemos pensar a morte e, assim, a contingência do nosso pensar⁸.

A contingência da correlação indica necessariamente um *fora* na medida em que a “possibilidade de que nós possamos deixar de existir é, por definição, independente do nosso pensamento dado que ela atualiza o nosso não-ser.” (MEILLASSOUX, 2012, p.9) Diferentemente do subjectalista, que diria que tal possibilidade é impensável – logo, a correlação seria um absoluto incapaz de não ser –, para o correlacionista a contingência é uma propriedade necessária do ciclo correlacional. Tal contingência, então, enquanto pensamento

⁷ Não cabe, no escopo deste texto, discutir a especificidade da prova cartesiana em relação às demais provas ontológicas desde Anselmo.

⁸ “Para o correlacionismo ser capaz de empreender a de-absolutização do pensamento, ele precisa manter que a correlação *não é absolutamente necessária* e que esta falta de necessidade absoluta da correlação é acessível ao pensamento – o que significa dizer que ela pode se justificar através de um argumento ao invés de ser simplesmente postulado como um ato de fé. Esta *pensável* não-necessidade da correlação é precisamente o que eu chamo de ‘facticidade correlacional’. A tese da facticidade correlacional é a que segue: o pensamento pode pensar a sua própria falta de necessidade, não apenas enquanto consciência pessoal, mas enquanto estrutura supra-individual. É apenas sobre esta condição que o correlacionismo pode reivindicar pensar a *possibilidade* mesma de um *desconhecível totalmente-outro* da correlação.” (MEILLASSOUX, 2012a, p.9)

do mundo sem pensamento, seria aquilo que nos abriria ao absoluto. E o absoluto, para Meillassoux, é a *necessidade da contingência*.

A única coisa que nos leva para além do clico correlacional é a sua contingência, de tal modo que ela se torna a figura mesma do mundo sem nós; assim sendo, deve excluir toda necessidade no sentido de um princípio de razão suficiente. Se a única necessidade é a contingência, não há qualquer razão para aquilo que é ser tal como é, como foi e como deve ser; as leis da natureza poderiam ter sido outras no passado e poderão ser outras no futuro. Meillassoux nos diria, diante da pergunta “porque há o ser e não antes o nada?” que a resposta “por nada” guarda uma rica positividade. O nada aqui não é uma insuficiência do nosso conhecimento, mas uma resposta concreta. A emergência da ideia de razão suficiente no ciclo correlacional não pode emergir de nenhum fundo racional, de tal modo que o *fora* do ciclo não obedece a nenhuma necessidade. Tudo que é, é tal como é sem qualquer motivo, sem necessidade. Nesse sentido, pensar racionalmente o *fora* enquanto a necessidade da contingência é estabelecer “um discurso racional sobre a irrazão” (MEILLASSOUX, 2006, p. 78). Onde o fideísmo coloca a fé, perante o recuo correlacionista da razão, Meillassoux pretende efetivamente restaurar os direitos desta última a esse grande fora.

A necessidade da contingência é o absoluto. Ao contrário do absoluto tradicional da filosofia, tomado como necessário, o de Meillassoux é justamente o de uma contingência tal que nada mais está garantido, podendo tudo mudar a qualquer instante sem razão ou motivo. Hipercaos é o nome que o autor dá a esse novo absoluto: “este absoluto, com efeito, não é nada além de uma forma extrema de caos, um *hipercaos*, diante do qual nada é, ou não poderia ser, impossível, mesmo o impensável” (MEILLASSOUX, 2006, p. 99).

O argumento cartesiano, então, assume outra figura: do para nós temos uma cissura, aportada pela própria contingência da correlação, que vai em direção ao em si. Ele não começa da necessidade e perfeição enquanto conceito, em direção à necessidade da existência de deus; pelo contrário, ele começa pela imperfeição da correlação em subsumir o ser em sua totalidade e ancestralidade, elevando, em seguida, esta imperfeição em direção ao ser mesmo enquanto contingência.

Aqui, Meillassoux também realiza uma interessante operação no que tange à filosofia cética de Hume. A filosofia transcendental de Kant se articula, como se sabe, em direção à resolução do seu famoso problema. Meillassoux, no seu esforço de superação do kantismo, se volta a ele afim de oferecer uma solução própria. O problema de Hume opera, *grosso modo*, da seguinte forma: como posso ter certeza da necessidade observada na natureza dado que essa própria necessidade não é ela mesma observável? Quando vejo um copo caindo e se

estilhaçando no chão, os meus sentidos me dão apenas a sucessão temporal dos dois eventos – queda e estilhaçamento – mas nunca o liame causal entre eles. A resposta de Hume é remeter à noção de hábito – apenas na medida em que observo uma conjunção constante entre esses fenômenos que intuo a sua repetição – o que, para Meillassoux, expressa um deslocamento da questão da ontologia para a epistemologia. Trata-se não mais de indagar sobre a necessidade na natureza, mas sim acerca da razão pelo qual nela cremos. A solução de Kant, por sua vez, é a de supor a causalidade enquanto uma condição necessária – uma categoria do entendimento – para toda experiência possível, sendo assim, pressuposta e capaz de oferecer, na sua universalidade, conhecimento verdadeiro. Ao lado dessas duas respostas, a cética e a transcendental, teríamos ainda uma solução dita “metafísica”, em que se parte primeiramente da dedução de um ser absolutamente necessário para a partir dele postularmos a garantia da regularidade da natureza: deus enquanto fiador das constantes naturais, como é caso de Leibniz e também de Descartes, como vimos a pouco. (MEILLASSOUX, 2012b, p. 324-325)

A resposta de Meillassoux, diferentemente, consiste em ontologizar – ou reontologizar – o problema. Trata-se de se indagar novamente sobre a possibilidade de uma ligação necessária entre as coisas mesmas e, pelo que vimos anteriormente, a sua resposta é claramente não. Kant objetaria⁹, nesse sentido, que, se as relações entre as coisas não são condicionadas pela jaula de ferro da necessidade causal, nenhuma experiência seria possível: as leis da natureza, se pudessem variar, o fariam com tal frequência que seria impossível qualquer experiência.

É nesse último ponto que se foca Meillassoux. A sua ontologização do problema de Hume passa pela necessidade de refutar a objeção kantiana segundo a qual a partir da possibilidade da contingência das leis naturais elas mudariam constantemente. Seu ponto consiste em demonstrar como nada garante que se as leis, podendo mudar, o fariam com frequência. Meillassoux nos oferece o seguinte exemplo: se jogarmos um dado sucessivas vezes e observarmos que o mesmo resultado se repete, a nossa imediata impressão é de que tem algo errado, um peso favorecendo um dos lados, por exemplo. Espera-se dentro do espectro dos resultados possíveis que ele varie, sendo a persistência de um mesmo resultado *extremamente improvável*. No entanto, argumenta Meillassoux, o que torna essa improbabilidade patente é o fato de se tratar de um conjunto limitado e totalizável de resultados. Só posso medir o quanto improvável é o resultado “seis” por duzentas e quarentas vezes seguidas em um universo de trezentas jogadas diante do número total de lances. A

⁹Cf. Kant, 2001, p. 244/ B234

minha chance de ganhar na loteria, por exemplo, é de 1 em 50.063.860. Essa afirmação supõe um número total de combinações possíveis na qual a combinação específica que joguei figura como extremamente improvável: é apenas diante da diferença de um número total de casos concebíveis (50.063.860) e dos casos experienciados (minha única aposta) que podemos dizer que se trata de algo mais ou menos provável. Ademais, é necessário que as regras do jogo sejam elas mesmas constantes, a fim de que se assegure propriamente a combinatória do resultado.

Supondo que cada conjunto de leis naturais figurasse como o lado de um dado ou uma jogada na loteria, teríamos um número infinito de possíveis universos – ao modo de Leibniz – no qual o nosso figuraria apenas enquanto um no seio do infinito (MEILLASSOUX, 2006, p.145). Naturalmente, Meillassoux rejeita a saída de Leibniz com o seu deus seletor transcendente; antes ele remete a um argumento lógico-matemático para mostrar que esse tipo de raciocínio só tem validade dentro de determinado conjunto de regras. Só pode haver inferência probabilística, lance de dados ou universos possíveis, dentro do escopo de um universo determinado, pois *o universo ele mesmo não pode ser totalizável*. A base para a sua argumentação é a teoria de conjuntos de Cantor; se tenho um certo conjunto, o número de relações possíveis entre os membros desse conjunto excede o número mesmo desse conjunto. Tomando um conjunto de três elementos tal como (1,2,3) vê-se logo que as combinações entre estes números formam um número maior que três.

Desse modo, não seria possível a existência de um conjunto de todos os conjuntos, pois em seu seio sempre haveria um conjunto possível o excedendo em seu número. Dado que a noção de universo – pelo menos, como trabalhada por Meillassoux – envolve a de uma totalidade, cada universo só é possível enquanto elementos de um conjunto passível de regras determinados por certas leis naturais específicas; uma totalidade de todas as totalidades, a pluralidade de universos possíveis na mente de deus ao modo de Leibniz, seria totalmente impossível e paradoxal segundo Cantor, dado que as relações entre os elementos desse conjunto (o universo) seriam necessariamente maior do que ele mesmo. Logo, o universo não é totalizável. Com base nisso, Meillassoux conclui que não se deriva da contingência absoluta das leis da natureza nenhuma inferência probabilística capaz de sustentar o argumento frequencalista de Kant: as leis do nosso universo podem mudar a qualquer instante, mas nada garante que elas assim o fariam frequentemente ou que haja algo de improvável na constância das leis naturais tal como se apresentam a nós na ciência e na vida cotidiana (MEILLASSOUX, 2007).

Neste sentido, Meillassoux distingue, a potencialidade, o acaso, a contingência e a

virtualidade. A potencialidade remete aos casos que podem se atualizar sob a égide de determinado conjunto de leis. O acaso consiste em uma probabilidade dentro de determinado conjunto totalizável (mesmo que infinito) de leis ou regras específicas, sem que haja uma determinação unívoca: é o lance de dados, no qual as leis da física estão presentes, mas cujo resultado específico não é dado de forma unívoca por elas. Já a contingência, por ser absoluta, se dá para além de qualquer conjunto de regras, podendo fazê-las mesmas variarem sem razão ou porquê: é como se ao jogar o dado, pudesse surgir não um número específico, mas qualquer coisa, mesmo uma baleia, ao modo de Douglas Adams. A virtualidade, por sua vez, seria a capacidade de emergência *exnihilo* de um Mundo dentro do outro Mundo a partir do mundo (MEILLASSOUX, 2007).

Cada regime de regras constitui um Mundo emergindo a partir do nada. Meillassoux apresenta aqui uma outra distinção: temos o Mundo (com maiúscula) e o mundo. O Mundo consiste justamente em um conjunto de leis determinadas e a partir dele temos potencialidades e a ação do acaso. Já o mundo é o hipercaos da contingência absoluta. A emergência da vida e do pensamento – e com ele, a correlação em si mesma –, o desafio que Meillassoux julga ser irrespondível pelo correlacionismo se explica por esse tipo de emergência sem razão alguma, pelo advento de novos Mundos a partir do mundo. A vida e o pensamento são virtualidades e não potencialidades, pois o potencial da vida não estava contido no domínio da pura matéria e o do pensamento no da mera vida. A vida, após seu surgimento *exnihilo*, guarda a potencialidade da evolução, mas não do pensamento; este, ao surgir sem razão alguma, abre um novo mundo no qual, por exemplo, a ciência se torna uma potencialidade a ser atualizada. A gênese da correlação, então, se dá através da exterioridade de uma intervenção do mundo sobre Mundo da vida. (MEILLASSOUX, 2010)

6. Ética e a divindade inexistente

Veremos agora como a partir de sua ontologia, Meillassoux deriva uma interessante e bastante heterodoxa ética. Inspirado em Kant, ele propõe uma espécie de dialética transcendental procurando responder à antiga questão kantiana: o que devo esperar? Ele contrapõe teísmo e ateísmo e procura um terceiro termo capaz de resolver a contradição entre ambos. Essa fórmula, que elucidaremos em breve, é a da divina inexistência: “deus não existe *ainda*” (MEILLASSOUX, 2010, p. 458).

A primeira questão, nesse ponto, é a do espectro. O espectro é uma figura corrente na filosofia contemporânea, de Derrida a Mark Fisher, e, naturalmente, não remete a nada de propriamente sobrenatural. Antes, expressa a incapacidade de completude do luto. Trata-se da presença de uma ausência no seio mesmo da vida; o espectro é o morto *que não partiu completamente e ainda se faz presente na sua ausência mesma*. Meillassoux não se refere, neste ponto, tão somente aos mortos da nossa vida pessoal e particular, os parentes e amigos falecidos, mas a todos os mortos que perfizeram a história. A impossibilidade de justiça para aqueles que partiram, a sua ausência que traz junto a da própria justiça: isso é o espectro. Dentre os mortos, destacam-se os espectros de um “luto essencial”, aqueles cuja morte atesta o absurdo vão de um sofrimento sem redenção e sentido. Escreve Meillassoux:

Os espectros essenciais são aqueles de mortes terríveis: mortes prematuras, mortes odiosas, a morte de uma criança, a morte de pais sabendo que os seus filhos estão destinados ao mesmo fim – e ainda outros. Mortes naturais ou violentas, mortes que não podem ser superadas, tanto em relação àqueles sobre as quais ela se abateu tanto quanto em relação àqueles que sobreviveram. Espectros são os mortos que sempre se recusarão a “passar”, que obstinadamente retirarão seu manto para declarar aos vivos [...] que ainda estão em seu meio. (MEILLASSOUX, 2008, p. 262)

Quanto a isso, à possibilidade de uma completude do processo luto capaz de fazer passar o espectro, temos, em campos opostos, a posição ateia e a posição religiosa. A primeira não supera o luto, pois afirma, justamente na ausência de um deus, a impossibilidade de justiça ou renascimento dos mortos. As mortes do passado se encerram no nada, não guardam sentido algum e expressam a gratuidade da nossa existência. Assim, um ateu, ao se deparar não só com a morte mas com a miséria, a criança faminta e o idoso abandonado, sente a profunda angústia de ver ali presente o espectro da ausência de significação e justiça: “pois a ideia de que toda justiça é impossível para a inumerável massa de espectros do passado corrói o seu próprio âmago, de tal forma que ele não consegue mais tolerar a vida” (MEILLASSOUX, 2008, p. 264)

O ponto de vista religioso afirma o contrário: o luto há de acabar na parúsia, a justiça divina há de se suceder e todo sofrimento justifica-se no divino plano, sempre certo, por mais que escrito por linhas tortas. A *transcendência* divina no seu além mundo traz a justiça após a espera. Mas essa promessa guarda nela mesma um espectro: como posso confiar e me entregar à justiça de um deus que foi ele mesmo responsável, por planejamento ou omissão, por todos os sofrimentos que perfizeram a história? Meillassoux chega mesmo a aproximar,

sobre o ponto de vista do ateu, a parúsia divina ao inferno: para ele, a eternidade divina significa a inescapável subjugação a um deus capaz de impor tamanho sofrimento aos homens ao longo da sua vida na terra. As duas posições são antagônicas, uma nega a promessa da outra pela sua insuficiência diante do espectro e acabamos em uma aporia: Assim,

Nós podemos ver como cada uma dessas duas posições só é sustentada pela fraqueza da outra: o ateu é ateu porque a religião promete um deus assustador: o crente ancora sua fé na negação de uma vida devastada pelo desespero de mortes terríveis. Cada uma mascara o seu desespero específico exibindo a sua evasão do desespero da outra. Assim, o dilema é o que se segue: ou se desespera pela outra vida dos mortos ou se desespera por um Deus que deixou essas mortes acontecerem (MEILLASSOUX, 2008, p. 265).

Nessa aporia, na incapacidade de completar o luto espectral, ambas as posições, se antagônicas, falham em enfrentar o desespero. Este, para Meillassoux, é justamente “aquilo que resulta da irreduzível separação entre ser e justiça sendo operativo dentro de *todo* ateísmo e de toda *transcendência*, no escopo do dilema espectral” (MEILLASSOUX, 2010, p. 464). A justiça não seria possível nesse mundo, sendo necessário negá-la ou postergá-la para um outro mundo.

A fórmula da divina inexistência pretende justamente escapar a essa disjunção aporética. Antes, é necessário frisar que o que Meillassoux pretende é uma solução *racional* para o dilema, oposta ao que seria a solução fideísta, a saber: na ausência de conhecimento para além da correlação, deus pode existir, então, devo crer nele – seja o deus de que religião que for – para irrigar minha vida de sentido. A solução de Meillassoux, igualmente, vai até o *fora* da correlação: este, reconquistado pela razão, encontra no absoluto da contingência, no hipercaos, a *esperança racional de que deus possa vir a existir um dia realizando a promessa de eternidade e justiça para os espectros que assombram os vivos*. É a esperança de que, a partir do mundo, surja um quarto Mundo, o da justiça, do mesmo modo que antes surgiu a vida da matéria e o pensamento da vida (MEILLASSOUX, 2010).

Esse deus, naturalmente, não pode ser a divindade da metafísica clássica ou da teologia, um ser absolutamente necessário. Antes, ele é objeto de uma *inexistência divina*, ou seja, da sua própria impossibilidade como garantidor anterior e necessário para a ordem e justiça do mundo. Mas, se ele não pode ser necessário, ele pode evidentemente ser contingente, podendo vir a ser no futuro, trazendo a esperança de uma eternidade e ressurreição para os mortos. Vimos anteriormente que Meillassoux se utiliza da prova ontológica de Descartes, substituindo a necessidade divina pela contingência absoluta em um

movimento de passagem do “para nós” ao “em si mesmo”. Agora, esse em si mesmo abre a possibilidade da divindade *a posteriori*. Trata-se de uma escatologia provindo do caos e não de um desígnio pré-determinado: uma escaostologia (*eschaology*) mais do que uma escatologia propriamente (MEILLASSOUX, 201, p. 463).

Há ainda um outro risco no dilema espectral, para além do desespero: o niilismo. É o risco próprio da posição especulativa defendida por Meillassoux. A sua definição do termo é um tanto singular: niilista é aquele que, diante da possibilidade racional de uma justiça por vir, vê nessa possibilidade algo de terrível. (MEILLASSOUX, 2010, p.465) Neste sentido, Meillassoux remete a uma interpretação “bruta” do eterno retorno de Nietzsche: contra uma interpretação, como a de Deleuze¹⁰, por exemplo, o autor argumenta que o filósofo germânico nada mais quis do que afirmar a eterna recorrência dos mesmos eventos, a mesma vida, nos seus mínimos detalhes, sem possibilidade de devir outra: “o eterno retorno é a experiência, não da morte, mas da imortalidade, ou seja, da vida sem qualquer alteridade.” (MEILLASSOUX, 2010, p. 468) O imperativo ético do eterno retorno seria o de abraçar a vida em sua repetição identitária: aceitá-la na sua impossibilidade mesma de tornar-se outra. O niilista, nessa interpretação, seria justamente aquele que, ao ouvir a exaltação do demônio na famosa passagem da Gaia Ciência¹¹, se desespera e não se alegra diante da eternidade da sua própria vida repetindo-se eternamente.

No presente contexto, essa eternidade é a que é trazida pelo advento do quarto Mundo; na ressurreição operada pelo deus contingente, por mais que ela não seja eterna – pois sempre o hipercaos pode intervir produzindo mais Mundos a partir do mundo –, no advento da justiça, a alteridade agônica do devir presente na vida é abandonada em nome da eternidade. O niilista, então, não toleraria a eternidade, a imortalidade, pois não é capaz de aceitar a vida a ponto de afirmá-la para sempre na sua mesmidade identitária. Assim, o “eterno retorno é a vida fechada sobre si mesma, sobre a sua ilimitada potência que se torna totalmente incapaz de extrair a si mesma de si mesma e de se destruir ou de se transcender” (MEILLASSOUX, 2010, p. 468).

No entanto, é necessário sublinhar que, para Meillassoux, o Quarto Mundo não traz a eternidade da repetição, pois ela própria é impossível diante do hipercaos. O que o autor

¹⁰Deleuze interpreta, com bastante liberdade e inovação, o “eterno retorno” de Nietzsche como não sendo o eterno retorno do mesmo, a repetição eterna dos mesmos eventos, mas como sendo o eterno retorno da diferença, ou seja, a recorrente reinscrição do devir do ser na produção de novidade. Cf. DELEUZE, 2000.

¹¹Diante da possibilidade do eterno retorno de tudo que se sucedeu, em seus mínimos detalhes, prazeres e dores, o demônio indaga se, diante disso, “Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando este demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e então lhe responderias: ‘Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas.’” (NIETZSCHE., 2005, p. 179)

pretende extrair do imperativo ético de Nietzsche é a vontade de afirmação da vida em meio à eternidade possível do sofrimento. Independentemente da realidade do eterno retorno, ele aponta para a indagação ética: “traria alegria ou desespero a eternidade da sua própria vida?” Neste sentido, Meillassoux associa diretamente o eterno retorno a Nietzsche, à existência no Quarto Mundo especulativamente suposta: com a eternidade trazida pelo deus por vir, também haveria sofrimento, a banalidade cotidiana em uma vida eterna, e, ainda assim, a esperança trazida pela sua possibilidade racionalmente pensada deve tolerá-lo e desejá-lo. Cabe, então, indagar, dado que o sofrimento permanece, o que teríamos nesse Quarto Mundo capaz de mobilizar a nossa esperança.

Nesse ponto, Meillassoux distingue: “miséria” – condições materiais degradantes, humilhações, fome, doenças; “inquietação” – as dores vividas por aqueles livres da miséria, trazidas pela amizade, pelo amor, pela intelectualidade; e, entre os dois, ele situa o sofrimento enquanto angústia concreta oscilando entre um polo e outro. A sua esperança especulativa é de uma justiça que traga apenas a inquietação como forma de sofrimento e não mais a miséria, em uma noção de igualdade inspirada na sociedade comunista de Marx (MEILLASSOUX, 2010). Essa justiça (especulativamente suposta) traria uma eternidade de inquietação sem miséria e não propriamente de felicidade; por isso o autor a associa ao Eterno Retorno de Nietzsche na medida em que a questão ética, agora, é de desejar uma imortalidade de inquietação.

A esperança de um Quarto Mundo não seria uma promessa vazia ou religiosa, mas racional. Ela tange a nossa vida no atual Mundo, mobilizando um “sujeito vectorial”, entendido como um sujeito “magneticamente atraído para o vetor da emancipação por vir” (MEILLASSOUX, 2010, p. 463). A possibilidade de uma esperança racional em uma justiça por vir mobiliza o sujeito nesse Mundo em prol de um outro: ele se situa em um espaço entre os dois Mundos, o do agora e o do que pode vir a existir. A sua ação, no entanto, não é de uma espera passiva, pois a esperança deste outro Mundo mobiliza, leva a agir, uma vez que nada está garantido: a justiça não virá necessariamente, mas dado que a sua possibilidade de advento contingente pode ser racionalmente visada, esperada, cabe orientar-se especulativamente em direção a ela.

Isso implica a dupla superação tanto do desespero quanto do niilismo: superação da impossibilidade de justiça pela inexistência divina ou pela fé em um deus injusto e o horror a essa emancipação, na medida em que ela leva ao fim de toda alteridade na eternidade e na imortalidade. No primeiro caso, o próprio projeto especulativo irreligioso de Meillassoux já se pretende uma solução; no segundo, trata-se de superar o desejo pelo caminho em detrimento

do desejo pelo fim. Se se é tomado pelo ardor das condições conflituosas de emergência da justiça como um bem em si mesmo, lutando-se em nome da alteridade do porvir por si mesma, pode-se desejar que a verdadeira nunca chegue, pois o seu advento seria a negação desta própria luta. A aporia do sujeito vetorial, então, envolve desejar e agir em direção a uma justiça, no seu advento contingente e não necessário e, ao mesmo tempo, desejar que esse próprio desejo se encerre na aquisição do seu objeto. No Quarto Mundo por vir, a justiça mesma se tornará, já realizada, objeto de luto: e desejar esse luto na sua repetição imortal é a superação do niilismo.

7. Conclusão

Esperamos ter exposto, resumidamente, a filosofia especulativa de Meillassoux, da sua ontologia à sua ética. A partir de uma crítica ao correlacionismo, a inexorável aderência do ser ao pensar, com o seu conseqüente fideísmo – a crença como validador discursivo nascida da impossibilidade da razão de transcender os limites da correlação –, Meillassoux toma a própria contingência da correlação como índice do *grande fora*. A matemática, na medida em que aponta para ancestralidade não correlacional, através da sua incorporação nas ciências, nos permite acesso às qualidades primeiras, à realidade *sem nós*.

As conseqüências éticas que disso emergem se dão a partir da esperança racional em um mundo por vir, no qual o dilema espectral – o luto incompleto, pelos que morreram, incapaz de resolução, seja pela religião (com seu deus injusto), seja pelo ateísmo (com seu deus necessariamente inexistente) – se resolve na fórmula de um deus que ainda não existe, mas que pode vir a existir. Um deus contingente, cuja emergência traz a promessa de justiça, ressurreição e imortalidade. Desse modo, Meillassoux pretende superar tanto o desespero quanto o niilismo, sob a forma de um sujeito vetorial orientado a uma escatologia que não parte de uma necessidade subjacente à história, mas da abertura ontológica dada por uma contingência absoluta.

A partir dessas considerações, esperamos ter demonstrado como a renovação especulativa de Meillassoux não é apenas um exercício diletante, mas se orienta por questões igualmente práticas: tanto a crítica do fideísmo – em sua relação com o fundamentalismo e com a “pós-verdade” – quanto à superação do niilismo e do desespero. Trata-se de especular sobre a natureza do real para além da sua manifestação a um sujeito como uma forma de tornar pensável uma possível solução para as aporias dadas no interior mesmo dessa grade

fenomênica. Se o real é a contingência, tudo é possível; e, nessa possibilidade, há sempre esperança.

Referências bibliográficas:

- BRAVER, Lee. *A thing of this world: history of continental anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- BRASSIER, Ray. *Concepts and Objects*. In: BRYANT, Levi. SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham (Ed). *The Speculative Turn*. 2011. Disponível em: www.re-press.org. Acesso em 03/01/2016.
- BRYANT, Levi. SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham. *Towards a Speculative Philosophy*. In: BRYANT, Levi. SRNICEK, Nick. HARMAN, Graham (Ed). *The Speculative Turn*. 2011. Disponível em: www.re-press.org. Acesso em 03/01/2016.
- DANOWSKI, Déborah. CASTRO, Eduardo. Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- GRATTON, Peter. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London: Bloomsbury, 2014.
- _____. *Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics*. In: GRATTON, P., ENNIS, P. (Ed.) *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1781/1787] 2001.
- KERSLAKE, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2009
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la Finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil: Paris, 2006.
- _____. *Iteration, Reiteration, Repetition: An Speculative Analysis of the Meaningless Sign*. Freie Universität, Berlin: 2012
- _____. *The Immanence of the World Beyond*. In: CONOR, C., CANDLER, P. (eds.), *The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism*. Londres: SCM Press 2010, p.444-78
- _____. *Spectral Dilemma*. In: MACKAY, R., (ed.), *Collapse Volume IV*:

Concept Horror, Oxford: Urbanomic, 2008, p. 261-75.

_____. *Potentiality and Virtuality*, In: MACKAY, R., (ed.), *Collapse Volume II: Speculative Realism*, Oxford: Urbanomic, 2007, p. 55–81.

_____. 'The Contingency of the Laws of Nature'. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, V. 30: 2012, pp. 322–34.

MONTEBELLO, Pierre. *Métaphysiques Cosmomorphes: La fin du monde humain*. Les presses du réel: Dijon, 2015

NIETZSCHE, Fredrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Antonio Carlos Braga. Ed. Escala: São Paulo, 2013.

NUNES, Rodrigo. *Ancestrality*. In: GRATTON, P., ENNIS, P. (Ed.) *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

SHAVIRO, Steven. *The Universe of things: On speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

A Questão da Verdade em Heidegger: entre o §44 de Ser e Tempo e a conferência “Sobre a essência da verdade”

Alexandre Gonçalves Barbosa¹

1. O §44

Tomemos o parágrafo 44 de *Ser e tempo*, intitulado “Ser-aí, abertura e verdade”. O próprio título nos diz muito do que será trabalhado nas páginas que se seguem. Trata-se de correlacionar verdade e ser-aí. Com ambos colocados a postos será possível visualizar a relação existente entre ser e verdade.

O conceito tradicional de verdade

Heidegger parte do princípio de que há um conceito tradicional de verdade, que é como comumente a filosofia responde à questão o que é a verdade. Ele pode ser sintetizado em três pontos: 1) o lugar da verdade é a proposição; 2) a essência da verdade é a concordância; 3) tal tese remete a Aristóteles.

Colocados os três pontos, o primeiro a ser citado é novamente Aristóteles, a partir de uma passagem de *Peri hermeneias*, em que o estagirita diz que as “vivências” da alma, as *voéματα* (“representações”) são adequações às coisas (ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER, 2005a, p. 282). Isso, segundo Heidegger, é objeto de uma releitura na definição mais comum da verdade, que remete a Tomás de Aquino, em que a verdade aparece como *adaequatio intellectus et rei*. Aquino se inspirou em Avicena para o conceito, e este em Isaak Israelis, um filósofo judeu do século X d.C.

O que pode parecer estranho é que Heidegger faz menção a uma definição de verdade um tanto quanto antiga. Tal atitude é justificada por uma interpretação filosófica que ele próprio faz do conceito. Segundo seu ponto de vista, o conceito de verdade, mesmo passados cerca de cinco séculos desde Tomás de Aquino até o seu tempo, não mudou. Apoiado em Brentano, chega a afirmar que nem mesmo Kant tocou no problema, atendo-se à definição de que a verdade está no juízo (HEIDEGGER, 2005a,

¹ Mestre pelo PPGFil-UFRRJ.

p. 283).

Uma pista que nos auxilia na compreensão do que é a concordância (a tese nº2) é justamente o fato de na mencionada definição de verdade ser afirmado que há um intelecto e uma coisa, e ambos concordam. Isso quer dizer que a concordância é uma relação entre realidades distintas, pois o intelecto não se iguala à coisa, nem a coisa ao intelecto.

Quando estamos diante de uma coisa e a partir dela emitimos um juízo, estamos justamente neste campo de relação em que a nossa inteligência diz algo daquilo que estava adiante. Aquilo que se diz pode acrescentar conhecimento ou não, mas como possibilidade podemos dizer que o modo do conhecimento é aquele que diz a coisa assim como é. Dizer a coisa tal como ela se apresenta é a característica da relação entre intelecto e coisa, em suma, da concordância.

A verdade, sem sombra de dúvidas, se manifesta no conhecimento. E quando isso acontece? Ocorre quando um conhecimento é verdadeiro. Ao que parece a grande dificuldade que temos quando pensamos esses dois conceitos juntos é o de saber quando é que um conhecimento é verdadeiro ou não. Como é possível uma verificação da verdade nestes termos?

Quando alguém de costas para a parede emite o seguinte juízo, “o quadro na parede está torto”, verifica o conteúdo do que diz quando se volta para o quadro e constata que aquilo que disse realmente é verdadeiro. Sendo assim, a verificação do conhecimento acontece no momento em que somos capazes de visualizar que a proposição está voltada para a coisa e não para representações.

A tese sustentada acima nos traz mais uma característica da proposição. Ela se volta para o ente no intuito de apresentá-lo assim como ele é. Quando isso acontece, o conhecimento expresso na proposição é verdadeiro. Ainda podemos dizer que, como a proposição é um constitutivo da verdade, e que ela apresenta o ente, o seu ser é estar voltado para as coisas, para os entes.

O caráter do estar voltado para o ente, visualizado na verificação da verdade, traz à tona o ser descobridor da proposição, pois ela permite que o ente seja visualizado no seu ser e esteja descoberto (HEIDEGGER, 2005a, p. 286). A proposição revela o ser-verdadeiro, que é o ser-descobridor, o que só é possível por retirar sua base do ser-no-mundo.

Proposição e verdade originária

A questão colocada partiu do que comumente se entende por constitutivo da verdade: uma concordância entre *intellectus* e *res*, e seu lugar é a proposição, um juízo emitido. Isso implica que a verdade está na coisa, tese sustentada pelo realismo, e o que se diz da coisa é que pode ser verdadeiro ou falso. A verdade, então, é uma questão de adequação do que se fala com o aquilo do que se fala.

Todavia, o ponto de partida não é também o ponto final para Heidegger, isso porque é a partir da concordância e da proposição que se segue uma investigação interessada em descobrir a relação da verdade com o ser-aí. O problema encontrado no meio do caminho foi o de considerar a verdade nos moldes tratados, até então, fundamentados em uma essência do ser humano dada como sujeito, ou consciência. A crítica que Heidegger dirigiu a tais formulações foi a de que estas eram insuficientes para pensar o sentido do ser em um horizonte temporal, sem ao mesmo tempo perder a transcendentalidade. Sendo assim, a verdade, em última instância, tinha um fundamento a-temporal, eterno, imutável, perene. Também o conhecimento estava posto sob o mesmo problema, o que revela a insuficiência de tais modelos racionais de pensarem o que é o conhecimento e sua relação com a verdade.

Dizendo um pouco mais da proposição, nos encontramos diante da afirmação de que ela está voltada para o ente, para aquilo que se mostra. O estar voltado para o ente e o expressá-lo tal como se mostra, marca o ser-descobridor da proposição. O ser-descobridor é uma característica muito peculiar, pois sua função é estar em contato com o ser do ente descoberto na relação que se dá entre o intelecto e a coisa.

Uma criança, quando ganha um presente no seu aniversário, logo toma aquele pacote ansiosa por descobrir o que está por debaixo daqueles papéis coloridos. Quando abre e descobre o que está ali, se surpreende, busca observar o presente nos mais variados ângulos, cheira, põe na boca, joga no chão e pega novamente. Ali ela descobre algo que dirá a seus amigos na escola, ou aos seus pais quando quiser que o peguem para brincar. Até o dia em que ele estragar irão fazer proposições do tal brinquedo.

O exemplo acima, que pode parecer banal, parece nos indicar que a relação que temos com as coisas é anterior à emissão de juízos. E na relação descobrimos a coisa tal como ela está posta diante de nós. Convém dizer que descobrir é uma atividade que não é referida apenas às crianças, também adultos, jovens e velhos descobrem coisas a todo

instante. Descobrir é um modo de ser-no-mundo.

Não chegamos aqui por acaso, e o descobrir, como um modo de ser-no-mundo, não ocupa um lugar à margem da questão investigada. Heidegger (2005a, p. 288) chega a dizer que “os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade”. Tal afirmação é surpreendente, pois os passos dados vão mostrando um gradual afastamento daquilo que foi postulado no início do parágrafo 44, que foi a tese de que o lugar da verdade é a proposição. Aqui estamos diante do descobrir como sendo algo de suma importância e que se investigado haverá de nos revelar o fenômeno originário da verdade.

Seguindo as palavras do próprio Heidegger (2005a, p. 288), sendo-no-mundo nos ocupamos, e “a ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos. São estes o que se descobre.” Os entes que descobrimos são verdadeiros, e o próprio ser-aí é verdadeiro, na medida em que exerce a ação de descobrir. Mas onde se funda a descoberta dos entes? A resposta está em tudo que foi trabalhado por Heidegger até então em *Ser e tempo*. A descoberta dos entes está fundada na abertura do ser-aí.

O parágrafo 44 de *Ser e tempo* é apenas uma parte de uma obra longa e densa. E que, por sinal, não foi escrita por Heidegger de forma aforística, ou seja, cada parágrafo possui uma vinculação com o todo, sendo que tomar algum de forma isolada pode nos levar a algum grave erro. É nesse sentido que quando o filósofo afirma que a descoberta se funda na abertura, no aí do ser-aí, não podemos desconsiderar as passagens anteriores em que são abordados os existenciais que o constituem.

A abertura é composta por um tripé denominado disposição, compreensão e discurso. Em síntese, os três se relacionam entre si. Eles são longamente discutidos nos parágrafos precedentes ao 44. De modo mais preciso, é a partir do quinto capítulo que Heidegger começa a fazer uma análise do ser-em, que nada mais é do que o “aí” do ser-aí, ou seja, a abertura.

De acordo com o filósofo alemão, o que abre ou fecha a nossa abertura é a disposição. Isso significa que já desde nossa constituição existencial há uma disposição de humor, que é um dos nossos modos de ser-em um mundo. Temos aqui um ponto importante que, se comparado com a tradição filosófica, coloca um problema por vezes esquecido, ou tratado como acidental: o modo de fazer ciência e produzir conhecimento, em grande parte, toma o sujeito apenas a partir de sua constituição racional, sendo que

emoções e predileções devem ser postas de lado. Obviamente, há que se resguardar de um subjetivismo nas ciências, e o que Heidegger coloca é que antes mesmo do exercício racional científico estamos no mundo a partir de uma disposição própria, a partir de um humor que pode abrir ou fechar a abertura a partir da qual nos relacionamos com as coisas. Ou seja, o modo de fazer ciência está condicionado pelo modo como nos dispomos.

Já para a compreensão, devemos ter em mente que o ser-aí já possui uma compreensão prévia do sentido do ser. O que pode parecer estranho pode ser caracterizado na seguinte afirmação: compreender o ser é o próprio ser-aí se compreendendo. Como assim? Se focarmos no início do livro, logo nos primeiros parágrafos, temos a tese de que a busca do sentido do ser vai partir daquele que possui um primado ôntico e ontológico sobre os demais entes, com aquele que é capaz de colocar a si mesmo a questão do sentido do ser, que passa pelo seu próprio ser. Sendo assim, o que será feito é uma analítica existencial do ser do ser-aí. Em outras palavras, a analítica é a exploração da pré-compreensão do ser em suas mais variadas possibilidades.

O ser-aí, como sabemos, é ser-lançado em um mundo, o que significa que sua existência é ligada à facticidade. É no mundo que compreende o seu próprio ser diante de várias possibilidades. Essa é a pré-compreensão que já possui, que sua existência é projeto, ou seja, que ela não é um dado pronto e acabado. A partir das possibilidades que visualiza, o ser-aí pode fazer as mais variadas elaborações, ou seja, ele pode interpretar. A interpretação surge da compreensão e não o contrário.

Aquilo que é compreendido e interpretado é expresso através da proposição, que é um derivado da interpretação. A proposição para Heidegger possui três significados. 1) demonstração: deixa e faz ver o ente a partir de si mesmo, e não como uma representação; 2) predicação: atribui ao sujeito um predicado que o determina e define; 3) comunicação: deixa e faz ver o que se demonstra nas determinações.

A proposição se liga à compreensão e interpretação, e a base de ambas é o discurso.

Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o

discurso se acha à base de toda interpretação e proposição (HEIDEGGER, 2005a, p. 219).

O que Heidegger está querendo nos fazer entender é que o discurso também é constitutivo existencial do ser-aí, pois também se funda em sua abertura. O discurso é o modo como se articula a compreensão do ser-no-mundo, e vai percorrendo sobre desejos, perguntas, pronunciamentos, como usar determinados utensílios dados na ocupação, etc. Além disso, também está ligado à disposição, o que se evidencia no discurso poético, que é a comunicação das possibilidades existenciais expostas pela disposição.

Um ponto interessante na análise que relaciona discurso e compreensão é a escuta. Só é possível compreender bem caso haja escuta, ela é uma possibilidade para o ser mais próprio, ao passo que escutar só é possível porque se compreende. Faz parte também do discurso o silêncio, que é o momento em que se tem algo a dizer, se pode dizer, mas o que se faz é silenciar, pois assim é possível escutar e, antes, compreender.

Por fim, podemos dizer que o discurso é o fundamento ontológico e existencial da linguagem. Ele é o modo como Heidegger trata de um tema tão espinhoso e complexo como a linguagem. Certamente levantamos pontos que podem permanecer obscuros para uma análise estrita de tais fenômenos que constituem o “aí” do ser-aí. Todavia o fizemos com intuito de estabelecer a relação que se dá entre o ser-descobridor e o ser-no-mundo.

O que podemos extrair do que foi percorrido até aqui é que o ser-descobridor está fundado na abertura do ser-aí. Só é possível que haja a descoberta do ente enquanto tal se há a abertura na qual o intelecto e a coisa possam se encontrar. Essa abertura, como dissemos anteriormente, está apoiada na estrutura originária da compreensão, disposição e discurso. Isso significa que, enquanto trabalhava tais pontos dentro de seu texto, Heidegger estava falando da verdade, mas sem que isso viesse à tona.

O que estamos tentando dizer é que o ser-aí, em sua constituição, é ser-descobridor dos entes, pois enquanto existe (considerando existência no sentido heideggeriano) já é ser-no-mundo, em que pode se ocupar dos entes intramundanos mediante a abertura que se estabelece a partir de sua constituição fundamental, e nessa ocupação descobre. É isso que Heidegger nos dá a entender quando diz:

[...] somente com abertura da pre-sença é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. O que antes se demonstrou quanto à constituição existencial do pre e com referência ao seu ser cotidiano referia-se ao fenômeno mais originário da verdade. Na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente “verdadeira”. A pre-sença é e está “na verdade”. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a pre-sença tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes “em toda verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial (HEIDEGGER, 2005a, p. 289).

O que no início do parágrafo queria ser demonstrado chega às suas mais fortes justificativas. Certamente, cada ponto tratado coloca o ser-aí como ser-descobridor da verdade e ao mesmo tempo como verdadeiro, pois aquilo que o constitui, a sua abertura, é fundamental para a verdade. Tudo isso é notório se tomarmos como base que o próprio ser-aí se compreende de modo autêntico, pois o contrário também pode acontecer. Na compreensão há o risco de queda no impessoal, e o que acontece é a decadência do ser-aí.

De-cadência e não-verdade

O que não podemos deixar de dizer é que o ser-aí é ser-em (um mundo) e também ser-com, pois se relaciona com os outros que estão no mundo. Não podemos perder de vista o caráter ontológico quando dizemos ser-aí, não estamos dizendo de uma pessoa, mas o próprio ser do ser-humano. Pois bem, sabemos que a pré-compreensão é um dos seus constitutivos que fundam a abertura. Compreender é um modo de ser próprio do ser-aí, não podemos negar. Contudo, o que aconteceria caso se abrisse mão de compreender?

Em *Ser e Tempo*, Heidegger trabalha tal ponto. Diz o filósofo que sendo com os outros, o ser-aí pode abrir mão de sua própria compreensão e passar a compreender o mundo e a si mesmo a partir daquilo que os outros já compreenderam. Isso seria uma espécie de compreensão a partir da opinião pública, daquilo que é o comumente dito.

Quando age de tal forma o ser-aí perde sua autenticidade, abre mão de algo seu que é muito próprio. E o que é pior é que grande parte das vezes não sabe que isso aconteceu ou acontece com ele mesmo. E, além disso, acredita que continua com a

compreensão de tudo sem ao menos saber que não está em relação com a coisa, pois o espaço de abertura que haveria de estar colocado pela compreensão, juntamente com disposição e discurso, está parcialmente aberto.

A abertura é algo de suma importância na consideração da verdade, como temos demonstrado até aqui. Como ficaria a relação com a verdade se a abertura está comprometida pela de-cadência? A resposta que parece simples nos conduz a uma constatação diferente daquela presente na história da filosofia até então.

O que temos é que também a de-cadência é um modo de ser-no-mundo. Não é possível ser o tempo todo no modo da compreensão própria. O que acontece é que na grande maioria das vezes somos levados por uma compreensão que não é própria. Caímos a todo instante no impessoal. A verdade, por sua vez, assentada na abertura do ser-aí, e que se relaciona com a autenticidade, se vê colocada diante de seu contrário que é a não-verdade.

Como a não-verdade está remetida a algo que é um modo de ser-no-mundo, isso indica que ela é também originária do ser-aí. É o que pode ser justificado pela seguinte afirmação do filósofo alemão:

A de-cadência pertence à constituição ontológica da pre-sença. De início e na maior parte das vezes, a pre-sença se perdeu em seu “mundo”. Enquanto projeto para as possibilidades de ser, a compreensão aí já se inseriu. Empenhar-se no impessoal significa o domínio da interpretação pública. O que se descobre e se abre instala-se nos modos de deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência (HEIDEGGER, 2005a, p. 290).

A citação acima ainda vai um pouco além do ponto em que paramos quando abrimos seu espaço. Ela diz ainda do modo como se dá o contato com os entes no momento em que se está em algum dos constitutivos da de-cadência (falatório, curiosidade, ambiguidade). O que temos é que na abertura o ente se mostra, mas é tomado segundo a aparência. Isso indica também que não temos a posse completa do todo do ente, mas partes que são alcançadas a cada contato com ele. Há um risco claro aqui, o de permanecer no erro, de cair em algo que Heidegger trabalhará em outro momento e que ainda abordaremos em nosso trabalho, o de cair e permanecer na

errância. Nesse sentido o que será notório é o esquecimento do âmbito da relação em que a verdade e a não-verdade acontecem. Como visto, a abertura não é perdida, ela pode ser desenraizada, perder o seu solo mais próprio, fazendo com que a permanência na de-cadência seja um limite de difícil saída.

Certamente, o que comumente é colocado de fora das análises sobre a verdade alcança aqui um lugar igualmente originário. A verdade originária traz também a não-verdade como seu constitutivo, pois ambas se estabelecem a partir de um ponto comum que é o “aí” do ser-aí.

O modo de ser da verdade

O modo como a verdade se dá não é a proposição, muito embora não se negue que a proposição tem seu lugar na análise realizada. A proposição aparece como primeira no nível ôntico, pois há um encaminhamento de passagem do ontológico para o ôntico, que está focado no discurso.

Para que possamos entender melhor essa passagem temos que ter em mente que aquilo que se diz do descoberto é realizado através do discurso, que é um dos existenciais originários da abertura do ser-aí. A proposição é um derivado do discurso, pois é o modo como o próprio ser-aí se exprime daquilo que foi descoberto. No exprimir está contido o descobrir, que fica, assim, preservado, e ao mesmo tempo o que é exprimido torna-se um manual, um utensílio, um instrumento.

O descoberto, em outras palavras, torna-se um instrumento através da proposição. Isso significa que ele pode ser tomado e compartilhado sem que seja necessário uma outra experiência originária com o próprio ente. O risco seria o de se perder a experiência originária que até então foi levantada. Todavia, Heidegger sustenta que isso não aconteceria caso o próprio ser-aí se mantivesse voltado em seu ser para o ente. E, além disso, a própria proposição resguarda o descobrir como modo originário.

Nesse sentido, a descoberta pode acontecer através de um ouvir dizer, o que em suma remete ao impessoal. Heidegger (2005a, p. 293) diz que

em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer. O empenho no que se diz pertence ao

modo de ser do impessoal. O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre na proposição.

Mesmo que haja resquícios da originalidade do descobrir na proposição, o risco de foco apenas no caráter instrumental da verdade é grande. Aliás, não é por acaso que inúmeras filosofias tomam a linguagem como instrumento de uso do homem, e nesse aparato é que se funda a verdade e a falsidade. Sendo assim, a verdade é sempre aquilo que concorda ou não concorda. Sabemos que a função da concordância é dizer o ente tal como ele se mostra, mas o que pode ser perdido nesse voltar-se para a concordância é o caráter derivado que ela possui, não considerando que há uma anterioridade que funda a concordância entre intelecto e coisa. Isso resulta na perda do fio da investigação colocada que é o sentido do ser e sua relação com a verdade.

O modo de ser da verdade retoma a constituição do ser-aí e se manifesta como ser-descobridor. Nesse sentido, como a verdade está arraigada no ser-aí, não é nenhum exagero dizer que a verdade é relativa ao seu ser. Tal afirmação carece de melhores explicações, pois há um emaranhado de postulações até mesmo contemporâneas que colocam a verdade no poder de um e qualquer sujeito.

O primeiro ponto a se destacar é que, quando dizemos ser-aí, não estamos nos referindo a nenhum ser humano específico, a nenhum homem ou mulher em particular, embora a eles nos voltemos, pois diz da essência do ente que nós mesmos somos. Então, quando se afirma que a verdade é relativa ao ser do ser-aí não se levanta a bandeira do relativismo, muito pelo contrário, ser-aí e verdade são entendidos em sentido ontológico e não subjetivo.

Além disso, contra a tese de um possível relativismo podemos dizer que o ser-descobridor está voltado para o ente e ele descobre o ente tal qual ele se mostra. Uma possível subjetividade não é considerada nestes moldes. O próprio Heidegger coloca a pergunta e a responde, como podemos acompanhar na seguinte passagem:

toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de pre-sença. Será que essa relatividade significa que toda verdade é “subjetiva”? Caso se interprete “subjetivo” como o que “está no arbítrio do sujeito”, certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o descobrimento retira a proposição do arbítrio “subjetivo” e leva a pre-sença descobridora para o próprio ente (HEIDEGGER, 2005a, p. 296).

A relatividade da verdade ao ser do ser-aí, como dissemos, não levanta o relativismo, mas com tal asserção não é possível defender que existam verdades eternas. Isso só seria possível se fôssemos capazes de afirmar e provar que o ser-aí é eterno, mas o contrário parece nos indicar a analítica existencial até o momento. As chamadas verdades eternas são comumente atribuídas à tradição cristã que também caracteriza o homem a partir de um modelo ideal, como Heidegger (2005a, p. 299) adverte em tom crítico nas passagens finas do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*: “afirmar verdades eternas e confundir a “idealidade” da pre-sença, fundada nos fenômenos, com um sujeito absoluto e idealizado pertencem aos restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente expurgados”.

Ser-aí e verdade

O parágrafo 44 de *Ser e Tempo* termina na busca de elucidar ao máximo a relação existente entre ser e verdade. Para tanto não podemos esquecer os passos dados até então. De início a abordagem colocou três pontos para guiar a reflexão, partindo da análise do conceito corrente de verdade. O primeiro dizia que o lugar da verdade era a concordância entre o juízo e seu objeto. O segundo que a essência da verdade residia na concordância. E o terceiro que ambas as teses eram referidas a Aristóteles.

O primeiro e o segundo ponto foram explorados e constatamos que a verdade originária está para além da concordância. Percebemos também que Heidegger se aprofunda na questão de modo que não ignora conceitos como concordância e proposição, mas busca enxergar aquilo sobre o qual eles se assentam.

Já o terceiro ponto carece de maiores explicitações. Podemos aceitar a tese ou não. Heidegger nega de forma veemente que Aristóteles tenha defendido o lugar da proposição como o mais originário da verdade. O que é colocado é que Aristóteles pensa que o *logos* (λόγος) é um modo de ser, que pode ser encobridor ou desencobridor.

Indo nesse sentido, o filósofo alemão se aproxima da tradição filosófica. É isso que acontece quando o termo *alétheia* (ἀ-λήθεια) é trazido à tona para dizer do desvelamento, desencobrimento dos entes. A palavra, cuja tradução também é verdade, resguarda uma mística e um significado próprio. Principalmente quando pensamos em o

que seja a verdade, não pensamos de modo a trazer o sentido que a palavra grega resguarda, antes disso, como no início da reflexão, tendemos a pensar a verdade como concordância, adequação.

Pois esclarecido o terceiro ponto, o que nos indica a relação entre ser e verdade, mais especificamente, o ser do ser-aí e verdade?

Chegamos ao ponto de constatarmos que a verdade originária não está na concordância e sim no ser-descobridor, que descobre os entes a partir da abertura do ser-aí. A verdade está originariamente vinculada à abertura que é importante, pois só a partir dela o ser-aí pode compreender o ser. Heidegger chega a dizer que “o ser – e não o ente – só “se dá” porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade “são”, de modo igualmente originário” (HEIDEGGER, 2005a, p. 299).

Essa afirmação vai ao encontro da problemática buscada por Heidegger, o sentido do ser. E a verdade ocupa um lugar importante, pois ela é originária e coloca o próprio ser-aí em seu estabelecimento, pois como vimos o ser-aí é e está na verdade.

2. A Conferência “Sobre a essência da verdade”

Sabemos que o conjunto das obras de Heidegger é bastante numeroso, dentre tantos escritos, os que tomam o problema da verdade, sem dúvida, também são muitos. Destes, certamente o que ficou mais famoso foi a conferência que o filósofo alemão proferiu várias vezes a partir de 1930 e que foi publicada no ano de 1943, cujo título alemão é *Vom Wesen der Wahrheit*.

Uma observação surge logo de início em relação à tradução do título para o português. Presente no livro *Conferências e Escritos Filosóficos* da coleção Os Pensadores, o texto traduzido pelo Prof. Ernildo Stein, aparece nomeado como “Sobre a essência da verdade”. É sobre a partícula alemã *Vom* que Hermógenes Harada (2017, p. 7) se debruça no início de seu texto fruto dos seminários que ministrou acerca da essência da verdade em Heidegger. Harada afirma que o *Vom* equivale ao nosso “de”, por isso o texto poderia ser traduzido por “Da essência da verdade”.

Trocar o “sobre a” pelo “da” pode parecer uma banalidade, mas Harada continua sua reflexão dizendo que ambos constituem posturas diferentes frente à verdade.

Quando falamos sobre a verdade lidamos com ela como um objeto sobre o qual se debruça nosso conhecimento, tal como uma célula que é recortada de um corpo e levada para um laboratório para análise. Por outro lado, também podemos chegar à questão a partir da essência da verdade. Nesse último caso a verdade não está adiante como um objeto, mas está por detrás, é o lugar a partir de onde se fala.

Certamente dizer que falamos a partir da verdade já nos coloca diante da necessidade de maiores explicações, como buscaremos seguindo os passos de Heidegger em seu texto.

Essência - Wesen

Quando começamos a ler o texto da conferência percebemos uma grande semelhança com o parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. De início parece que o que irá ocorrer é apenas uma repetição de tudo o que já foi abordado em outra ocasião. Mas não é bem isso que acontece.

É notória a aproximação entre ambos os textos, sendo possível até mesmo uma leitura em paralelo, comparando os pontos ora tratados aqui e ali, visando perceber onde determinados conceitos são melhores explorados, quais as novidades de um texto em relação ao outro. Todavia, não será esse o modo com que pautaremos nossa investigação. Não nos limitaremos apenas a ir nessa direção, embora vez ou outra possamos tecer comentários nesse sentido. O que realmente queremos é ir ao encontro da experiência de pensamento que começa em *Ser e tempo* e acreditamos continuar também em “Sobre a essência da verdade”, o que ficará ainda mais evidente à medida que avançarmos na questão.

Um ponto salutar é que a verdade aqui será tratada em sua essência. Já em *Ser e tempo* isso também esteve presente. Agora a presença do termo logo no título nos indica uma ênfase maior. Mas o que podemos entender por essência? Comumente entendemos por essência o que faz com que um ente seja aquilo que é e não outra coisa. Por exemplo, a essência de uma bicicleta é aquilo que faz com que ela não seja um carro ou outra coisa qualquer, mas uma bicicleta. Heidegger parece nos indicar com a palavra essência um sentido que caminha para além da *quiddidade* como natureza de um ente. Carneiro Leão, tradutor da *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, coloca em uma

nota explicativa que “A Essência = *das Wesen* [...] não designa no texto essência, natureza, *quididade*, mas a estrutura em que vigora, i.e., desenvolve a força de seu vigor, o agir” (LEÃO In: HEIDEGGER, 1995, p. 23).

Explorando ainda mais o que pode significar essência, aqui no texto heideggeriano, expomos também o que diz Márcia Sá Cavalcante Schuback em uma nota do livro *A caminho da linguagem*, também de Heidegger, que foi por ela traduzido:

A palavra alemã *Wesen* significa comumente essência. Ao longo de sua obra e muito claramente no presente volume, Heidegger “destrói” o sentido de essência, devolvendo-o para a experiência de realizar o modo de ser, de vigorar, expressa num antigo verbo alemão *wesen*, *vigir*, *vigorar*. Para acompanhar no texto a transformação do sentido eminentemente metafísico de essência para a experiência da simplicidade do vigor, percorrida de maneira muito particular no presente volume e explicitamente discutida por Heidegger no capítulo intitulado “A essência da linguagem”, a tradução usou uma espécie de glissando semântico entre essência, modo de ser e vigor (SCHUBACK In: HEIDEGGER, 2003, p. 8).

Essência, devemos aqui salientar, possui muito mais um sentido verbal do que aquele substantivado com que na maioria das vezes pensamos. *Wesen* traz consigo todo o processo de vir a vigorar. Não se trata de essência como algo pronto e acabado. Como afirma o Prof. Rafael Paes Henriques (2014, p. 28), *Wesen* é uma dinâmica de realização.

Não podemos perder de vista, em meio a tantas citações que comentam a palavra essência, o que o próprio Heidegger quer dizer. Segundo o filósofo alemão, “a pergunta pela essência [...] dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda “verdade” enquanto tal” (HEIDEGGER, 1996b, p. 153). Essa afirmação é importante, pois se localiza no contexto das controvérsias que podem ser levantadas pelo senso comum, afinal perguntar pela essência pode significar fugir do campo pragmático da vida e se dirigir para abstrações sem fim. Certamente o senso comum vê em tal atividade uma perda de tempo desmedida, ao passo que resultados concretos e práticos são seu maior tesouro.

A filosofia, por sua vez, deve permanecer fiel às suas próprias raízes, e não se limitar ao que o senso comum diz. Seu estatuto é próprio, não sendo necessário se ater aos mandos e desmandos dos apegados à realidade. Estes, por sua vez, interpretam mal a filosofia, pois investigar a essência da verdade caminha também por encontrar aquilo

pelo qual a realidade pode ser enunciada em proposições verdadeiras ou falsas. A busca pela essência da verdade deve surpreender não o senso comum, porque ele, infelizmente, não tem olhos nem ouvidos para aquilo sobre o qual debruça a filosofia; e sim os que de bom grado se colocam na experiência originária do pensar.

Mesmo com o embate preliminar do senso comum, Heidegger vê nas considerações mais elementares e básicas a possibilidade de ir ao encontro da própria essência da verdade. O ponto de partida é justamente aquilo que comumente se entende por verdade. E novamente nos deparamos com a proposição.

A verdade não pode ser simplesmente o sinônimo de algo real, como quando alguém diz que uma pepita de ouro verdadeira é aquela que é real. Também uma pepita falsa é real. A verdade está naquela concordância entre aquilo que antecipadamente já sabemos ser o ouro verdadeiro e aquilo que se apresenta.

Presente na coisa, no ente, a verdade também está naquilo que se diz de tal ente. Isso porque enunciamos, fazemos juízos, comunicamos e dizemos sobre as coisas que estão no mundo. Por isso, também dizemos que a verdade não está somente na coisa, mas também na proposição.

A proposição, por sua vez, está enraizada em uma concordância. A origem medieval da definição da verdade é novamente retomada na fórmula *veritas est adaequatio rei ad intellectum* (verdade é adequação da coisa com o intelecto). Mesmo sendo uma citação da filosofia escolástica com heranças ainda mais antigas, como vimos anteriormente, tal afirmação parece caminhar nas mesmas trilhas da revolução copernicana operada por Kant, em que o objeto é que se volta para o sujeito. Mas aqui não se trata disso, o que temos é a crença em uma fé religiosa, que defende que também o conhecimento é coisa criada por Deus e, sendo assim, toda verdade que o ser humano pode alcançar só é verdade caso esteja ele mesmo adequado ao intelecto divino.

Há também outra definição que é posterior a essa adequação humana com o intelecto divino, que é *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Aqui temos a expressão de que a verdade está na adequação do intelecto do homem com as coisas.

Heidegger assinala que também é possível sustentar tal definição de verdade mesmo que se afaste o ideal de uma fé religiosa. No lugar de Deus se coloca uma razão universal que rege o mundo. Isso daria ao mundo uma espécie de coerência lógica, o que tornaria ainda mais autoevidente a tese de que a verdade está na conformidade, pois o homem é entendido como sujeito portador e realizador do *intellectus* (HEIDEGGER,

1996b, p. 157).

O que podemos extrair dessas duas definições é que a verdade é pensada nos termos de uma adequação, de algo que se conforma com outro, a verdade está na conformidade. Então dizer que a essência da verdade é a conformidade poderia bastar, mas a investigação a que se propõe Heidegger quer encontrar aquilo que vigora em sua dinâmica de realização.

O que torna possível a concordância

Pensemos na seguinte proposição: a bicicleta de Carlos é preta. Nesse caso, aquilo que se diz sobre uma bicicleta particular deve estar de acordo com a própria coisa. Sendo assim, a verificação se dá a partir das respostas: Carlos tem uma bicicleta? Se sim, sua cor é preta? Caso ambas estejam de acordo, há verdade naquilo que se diz. Permanecemos aqui no âmbito da lógica clássica, em que a um sujeito são atribuídos predicados. O que queremos não é destituir a estrutura lógica de seu valor, mas buscar o que está por detrás da concordância. O que é este concordar de algo imaterial, a proposição, com algo material, no caso, a bicicleta de Carlos?

Como já mencionamos, a concordância consiste em uma relação. Tal relação entre a coisa e o que é dito dela não é de um igualar-se. Pois se assim fosse a enunciação (o que é dito da coisa) se tornaria um algo material e deixaria de ser o que é, e o mesmo aconteceria com a coisa, deixaria de ser material para ser imaterial. O que caracteriza tal relação é o fato dela ser apresentativa. Segundo Heidegger (1996b, p. 158),

A enunciação [...] “se” relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O “assim como” se refere aqui, descartando todos os preconceitos “psicologistas” e “epistemológicos”, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto.

A presença da palavra objeto na citação nos recorda a estrutura anteriormente mencionada, em que a verdade é concordância do intelecto com a coisa. Se pensarmos nesse esquema, podemos perceber que o objeto é a coisa e o intelecto é o sujeito. Comumente entendemos o objeto ligado paralelamente a um sujeito, já que objeto, em

sua etimologia, significa aquilo que está adiante. Adiante de quem? De um sujeito. O sujeito, por sua vez, é entendido como portador e realizador do intelecto. O problema é o modo como se define a estrutura que compõe o sujeito. Abordá-lo apenas na perspectiva do conhecimento é insuficiente para nos afundarmos ainda mais na dinâmica de realização da verdade enquanto tal. Por isso, descartar preconceitos epistemológicos e psicológicos é importante, é desse modo que teremos a possibilidade de “deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”.

Aquilo que aparece enquanto objeto surge em um espaço aberto em que a relação de apresentação se torna possível. Esse espaço aberto não é criado pela apresentação, mas ela o assume como espaço de sua própria realização. O aberto é originário, é nele que o intelecto encontra com a coisa, que o sujeito encontra o objeto, enunciação com a coisa.

Ainda nesta relação de apresentação há um elemento importante que é o comportamento que se volta para aquilo que está manifesto na abertura, que é chamado ente. A própria abertura é também um comportamento, o que nos leva a pensar que isso que aqui é nomeado comportamento é o que em *Ser e tempo* é tratado como dis-posição, que é um constitutivo originário do aí, da abertura do ser-aí.

Isso nos leva a compreender que também aqui, no texto “Sobre a essência da verdade”, a essência da verdade não é pensada de modo independente do ser do ente que possui um primado ôntico e ontológico sobre os demais, e que se refere ao nosso ser. Ainda encontramos uma justificativa que nos ajuda a pensar que falamos da verdade a partir da experiência que dela mesmo fazemos, falamos a partir dela, e não sobre ela como algo separado de nosso ser originário. Certamente, isso ficará mais claro à medida que avançarmos nas considerações sobre a verdade.

De tudo que foi dito ainda resta uma pergunta latente. Há uma relação que se dá na abertura: entre intelecto e coisa, sujeito e objeto, enunciação e coisa. Mas o que determina que a enunciação esteja voltada para a coisa no sentido de ter que apresentá-la assim como é, assim como ela surgiu diante de nós pelo deixar-ser? Antes de responder a tal pergunta, convém lembrarmos que em todo trabalho cada realização humana está fundada em um comportamento, uma dis-posição, e é ela que abre um espaço de relação com os entes. Um jovem está ansioso por fazer um carrinho de rolimã e, quando pega o martelo, na caixa de ferramenta, o instrumento se apresenta a ele como a possibilidade de construção daquilo que ele tanto deseja. Certamente, sua relação com

o martelo é diferente da que possui um operário que todo dia tem que martelar inúmeros pregos em uma linha de produção. Ora, um comportamento tem uma abertura que vê o ente de uma forma diferente de outras, mas sem pensar nisso como psicologismo. Como? A referência que não pode ser perdida é a própria coisa. Mesmo que tenhamos a abertura como dependente de uma dis-posição, não podemos esquecer que é na abertura que reside o deixar-ser do ente tal como é.

Respondendo à pergunta anterior, temos que considerar que a enunciação apresenta o ente tal como se mostra, pois está atrelada a um ordenamento proveniente do comportamento. Isso significa que “a enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento” (HEIDEGGER, 1996b, p. 159). Ainda parece que permanecemos sem uma resposta efetiva, pois o comportamento não instaura a conformidade, antes disso, ele é também abertura e como pode a própria abertura ser a medida da conformação? Parece que colocando a pergunta nestes moldes não alcançaremos a resposta. Por outro lado, o comportamento instaura a abertura e a enunciação recebe a conformidade da abertura. Deve, então, haver algo no aberto que seja a raiz do ser conforme. Cabe então investigarmos o que é.

Liberdade, a essência da verdade

Como estamos percebendo, a abertura do comportamento é importante. Quando temos a abertura de determinado comportamento o ente se manifesta no aberto. Percebemos que há também uma vinculação entre o ente e nós que com ele nos relacionamos. Mas por qual razão há esse vínculo? Segundo Heidegger, isso só acontece porque no espaço de abertura somos livres para algo que ali se manifeste.

Um novo “elemento” surge a partir de então, a liberdade. Nas palavras do próprio filósofo:

Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade (HEIDEGGER, 1996b, p. 159-160).

Atribuir a liberdade como essência da verdade soa até mesmo como um descabimento, pois, como algo que é utilizado de forma tão vacilante pelo homem pode ser a essência da verdade? Percebemos no cotidiano da vida que inúmeras são as atrocidades e erros cometidos em nome da liberdade.

Hoje em dia, falamos de vários tipos de liberdade: liberdade de expressão, liberdade jurídica, liberdade política, liberdade religiosa, liberdade sexual. Como algo tão polissêmico pode ser considerado como a essência da verdade? Para onde caminha a reflexão heideggeriana?

Sem dúvidas, ao pensarmos a liberdade temos dificuldade de situá-la na reflexão de forma certa. Dizemos de muitos modos a liberdade. Um dos mais comuns é pensar a liberdade a partir de um ser livre de algo, como um prisioneiro que logo quer se ver livre dos grilhões que o prendem. Outro ponto em que pensamos a liberdade é um ser livre para algo, como um adolescente que logo deseja atingir a maioridade para ser livre para viajar sem precisar da autorização dos pais. Todavia, Heidegger não está pensando liberdade nesse viés.

De acordo com o filósofo, o reconhecimento da essência da liberdade provocará a queda de muitos preconceitos que se possam colocar sobre a tese de seu vínculo essencial com a verdade. E, além disso, sua busca implica, ao mesmo tempo, em se aproximar ainda mais de um fundamento originário e oculto do ser-aí (HEIDEGGER, 1996b, p. 161).

Como perscrutar a liberdade? Podemos partir do ponto em que dissemos ser a enunciação apresentativa uma relação que se dá na abertura de um comportamento. É no comportamento aberto que se torna possível a manifestação do ente tal como é. A liberdade é justamente esta manifestação do ente, mas de um modo muito particular: a liberdade é o deixar-ser o ente.

O deixar-ser indica que deve haver um recuo diante do ente para que ele se manifeste. Recuar não significa um mero afastar físico, embora a materialidade nos dê alguns bons exemplos. Se vamos a um aeroporto e queremos ver um avião, uma extrema proximidade nos possibilita, realmente, ver alguns detalhes, mas com certeza não teremos um maior campo de visão para que a máquina em sua maior parte esteja ante nossos olhos. Recuar diante do ente significa dar espaço para que ele se apresente em sua totalidade.

Podemos pensar que deixar significa colocar de lado, permanecer indiferente quanto a alguma coisa, ser omissos. Mas o que se indica com o deixar-ser não tem esses sentidos negativos. Deixar quer dizer um verdadeiro entregar-se ao ente. Embora Heidegger (1996b, p. 161) nos advirta que tal entregar-se “[...] não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou”.

Deixar-ser, em outras palavras, parece indicar um abandonar-se ao aberto e à abertura. Heidegger afirma que essa noção de aberto e abertura já esteve presente na filosofia clássica, e era nomeado como *ta alétheia*. Por sua vez, a expressão grega é traduzida pelo filósofo alemão por o desvelado, e *ta alétheia* por desvelamento.

Anteriormente, na análise da verdade presente em *Ser e tempo*, o filósofo já havia utilizado o termo *alétheia*. Mais uma vez o uso do termo parece não apenas citar uma fonte antiga da filosofia. O que se pretende é um movimento de ir ao encontro de uma experiência da verdade que permanece intocada na história do pensamento ocidental. Certamente, em “Sobre a essência da verdade” isso é feito de maneira mais radical, como haveremos de perceber mais adiante.

A palavra *alétheia* pode ser também traduzida por verdade e remete, como já mencionado, a uma espécie de desvelamento. Verdade, então, é um desvelamento. Realmente tal experiência não é a que fazemos quando no cotidiano utilizamos a palavra verdade. Pensamos mesmo é na conformidade, na correção, retidão.

O que temos até então é que a liberdade é um deixar-ser o ente, é entrega ao aberto e à abertura. Abertura é *alétheia*, que é desvelamento. A liberdade é, então, uma entrega ao ente enquanto desvelado. Para melhor compreendermos o que isso quer dizer, vejamos o que nos diz o próprio Heidegger (1996b, p. 161),

O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida. Semelhante deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo nosso comportamento. O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é ek-sistente.

O que está sendo frisado é que a liberdade é a essência da verdade enquanto uma exposição ao ente desvelado. Ao mesmo tempo, tal exposição e abandono ao ente que,

em outras palavras, indica um dispor-se ao ente enquanto tal, está ancorada na ek-sistência do ser-aí. É porque o ser-aí pode estar em uma relação com os entes que o aí, a abertura do aberto, se faz.

O ser ek-sistente diz do próprio homem a partir de sua essência enquanto ser-aí. Em outro texto, chamado *Carta sobre o humanismo*, Heidegger tenta explicar o que quer dizer quando faz o uso de tal termo:

O que o homem é, - isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a “essência” do homem – repousa na ec-sistência. Mas a ec-sistência aqui pensada não se identifica com o conceito tradicional de *existentia* que, distinguindo-se da *essentia*, concebida como possibilidade significa realidade [...] Ao invés, a frase quer dizer: o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o “lugar” (Da), isto é, a clareira do Ser (HEIDEGGER, 1995, p. 43).

A tentativa de utilizar o termo ek-sistência, vai ao encontro da fuga dos conceitos tradicionais da metafísica, que, cristalizados ao longo da tradição filosófica, podem representar a perda do real sentido que se quer dar ao uso da palavra.

Só o homem pode ek-sistir, e quando ek-siste abre a possibilidade para sua própria essência enquanto ser-aí. O “aí”, como já destacamos no texto, é um constitutivo originário que indica a abertura. O que reúne todos os existenciais que o compõe é o cuidado. O que agora está sendo dito, não fere as reflexões anteriores, mas as aprofunda ainda mais. É quando ek-siste que a abertura é instaurada, e tal abertura é o lugar em que é possível o relacionamento com o ente em sua totalidade, isso quer dizer que o ser dos entes se faz presente na abertura. Por isso, a abertura se abre ao ente em sua totalidade, o que é o mesmo que dizer o ente em seu ser.

Heidegger ainda afirma que a História começa quando o primeiro ser-humano ek-sistente é tocado pelo ente em seu desvelamento. Em um primeiro momento o que acontece é que o ente se manifesta na sua totalidade como aquilo que os gregos denominavam *phýsis* e que traduzimos por natureza. Mas podemos pensar natureza como parte estudada pela biologia ou ecologia, o que não nos permite pensar o quão abrangente era o conceito de natureza. Natureza não quer indicar um domínio particular do ente, mas sim o todo que salta no aberto e se dá em seu desvelamento.

Não seria muito dizer que a História da “humanidade” é um desdobramento da essência da verdade. Pois é através do primeiro contato com o ente em sua totalidade

que ela passa a viger. É quando o ser-aí pergunta o que é o ente ao se espantar diante do que se desvela a ele.

Ainda podemos dizer que a liberdade não é fruto do arbítrio humano, a liberdade indica um abandono, não se impõe ao que se manifesta no aberto. A liberdade é quem possui o homem. Liberdade, ser-aí, ser-desvelador (descobridor), dizem da própria essência do homem. Radicalmente não é o homem que possui tais atributos, como categorias do que é, mas são tais modos de ser que o possuem, que o tomam originariamente.

A verdade, então, está longe de ser apenas uma - a conformidade entre um juízo e um objeto. Muito mais que isso, a verdade está vinculada à própria ek-sistência do ser-aí, que estabelece uma abertura, onde é possível que, a partir de uma ex-posição ao ente, sendo livre, deixa que ele seja o que é.

Compreender os entremeios da essência da liberdade também nos ajuda a responder a pergunta presente no início deste tópico: o que vincula a apresentação com a conformidade? Por que a enunciação apresentativa expressa a conformidade com o ente? Heidegger nos responde dizendo que

pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente (HEIDEGGER, 1996b, p. 163).

Percebemos que o que faz a conformidade da enunciação com o objeto é uma questão de harmonia, de um dom recebido da própria liberdade. A questão que fica refere-se a quando há o erro. Quando aquilo que se diz não é conforme percebemos que há um desvio na conformidade da enunciação com o objeto. Se ainda nos movimentarmos no âmbito da essência da verdade, não haverá outra saída a não ser pensar que a harmonia que foi dita por Heidegger não é perene, ou seja, ela pode ser rompida, pode ser quebrada, ou antes, ela nem sempre existiu e constitui momentos da ek-sistência do ser-aí.

A errância

A liberdade é o deixar-ser do ente. Ela pode tanto deixar-ser o ente tal como ele

é, e também pode não deixá-lo ser como é. O que acontece nesse último caso é o que ainda não havíamos mencionado, é o velamento do ente.

É quando impera o velamento do ente que estamos falando do domínio da não-verdade. Mais uma vez nos deparamos com ela, que em *Ser e Tempo* estava vinculada a um modo de ser da abertura do ser-aí, a decadência. Também na presente reflexão, Heidegger traz à tona a questão da não-verdade ainda vinculada à ontologia do ser-aí.

O discurso sobre a verdade, nesse sentido, não pode abdicar da não-verdade. O que comumente temos nas análises puramente lógicas da verdade é que o seu contrário não faz parte de seu contexto essencial. Para Heidegger, a não-verdade não pode ser pensada como algo que é apartado da essência da verdade, porque sua origem é a própria verdade. Como ele mesmo afirma “a não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade” (HEIDEGGER, 1996b, p. 163).

Anteriormente mencionamos que o comportamento está em uma harmonia para com o ente. Isto é, uma espécie de disposição de humor. Entretanto, não podemos pensar que isso representa um mero subjetivismo do homem com relação aos entes. Antes disso, estamos aqui no âmbito ontológico, pensando aquilo que constitui o ser-aí do homem. Por isso, o ser-aí pode até mesmo nem saber que está tomado por um determinado comportamento, pois ele é anterior até mesmo aos seus pressentimentos.

Não podemos negar que o comportamento é uma disposição, tal como já abordamos em nosso texto, e que a partir dele, no aberto, há o deixar-ser do ente em sua totalidade. A totalidade do ente, que já adiantamos que é o próprio ser, se revela ou se vela na abertura.

À medida que mais nos abrimos ao apego do cálculo, da técnica, da previsão, do “conhecimento”, da preocupação, mais fechamos a possibilidade para que a totalidade apareça; assim, o ente em sua totalidade se vela. Por outro lado, os entes particulares sobressaem. É o que afirma o filósofo italiano Gianni Vattimo (1987, p. 77) na seguinte passagem

este ocultamento da totalidade do ente, precisamente enquanto os entes individuais se revelam, é a não-verdade essencialmente conexa com a verdade. O ocultamento do ente na sua totalidade não é só uma “consequência” do facto de sempre só conhecermos parcialmente o ente. O ocultamento é mais originário porque, como dissemos, só devido a ele os entes singulares podem manifestar-se em primeiro plano e aparecer na sua verdade.

Um exemplo pode nos ajudar a tomar melhor este ponto. Pensemos em um jovem que cresceu na roça. Desde menino viu seus pais cuidarem da terra, esperarem a época certa, plantarem, depois colherem. O que era colhido servia de sustento para a família, parte ia para a mesa, presente no almoço e no jantar. Outra parte ia para a venda externa, servia para trocar por dinheiro e assim comprar aquilo que não se podia produzir em casa. Para este jovem, a terra é a totalidade daquilo que experimenta e vive no dia-a-dia. Ela não é simples matéria para ele, ou mais uma riqueza como as posses de um grande fazendeiro, ela se desvela para ele como vida.

Por outro lado, imaginemos um engenheiro agrônomo. Para ele a terra também é importante. É parte de seu trabalho diário. Estudou anos em uma faculdade, aprendeu qual sua composição, quais os seus tipos, quais nutrientes ela pode necessitar ou não para determinado cultivo, como ela pode ser melhorada, tratada. Ele é capaz de dissecar cada pormenor da terra, ela é seu objeto, sua ciência, seu campo de conhecimento. A terra para o engenheiro se desvela em suas particularidades, em suas porções. É difícil uma visão da totalidade, do próprio ser a partir da terra.

O manifestar-se do ente em sua totalidade, a partir desse último exemplo, é algo até mesmo inconcebível. Sabemos que o ente em sua totalidade perpassa a tudo, ou seja, o ser perpassa tudo, mas na maioria das vezes ele não se deixa captar no que se manifesta. Quando isso acontece a totalidade é dissimulada, é velada, e sobressai o ente.

O próprio deixar-ser do ser-aí ek-sistente, como vimos, é em si mesmo desvelador e velador. Também percebemos a relação entre verdade e não-verdade, no termo *alétheia*, que Heidegger remonta dos gregos antigos como tradução da palavra verdade. Explicando um pouco melhor, a palavra *alétheia* é composta por *a* (não) + *letheia* (velamento). O “*a*” (alfa) tem sinônimo de privação, negação. No nosso caso, parece indicar que há uma tomada do que está velado para desvelá-lo. Isso porque para acontecer qualquer desvelamento é necessário o velamento.

O desvelamento, como sabemos, está fundado na ek-sistência do ser-aí. Também devemos ter em mente que o velamento é instaurado a partir do momento em que o ser-aí ek-siste. Tudo permanece velado. O deixar-ser, a que obedece todo comportamento, possui uma relação com a dissimulação do ente em sua totalidade. Como mencionamos acima, há a possibilidade ou não de deixar-ser o ente tal como ele é. Esta relação com a dissimulação é mesmo um mistério, pois paira até mesmo sobre o próprio ser-aí.

O caráter misterioso do velamento não indica apenas um não saber sobre determinada coisa presente no mundo. Realmente, de todas as coisas que estão no mundo, a maioria não sabemos manusear, manipular ou simplesmente desconhecemos. O que está sendo dito caminha na direção do próprio ser, e quer dizer que quando ek-siste o homem está cercado de mistério. A realidade à sua volta é desconhecida. O que é o mundo? Qual seu sentido? E também desconhece a si mesmo. O que eu mesmo sou? Nesse sentido o homem ek-sistente está no mistério e é mistério diante de si próprio.

O mistério é a própria não-essência da verdade, no sentido de ser pré-existente à essência da verdade. O próprio Heidegger reconhece que o termo é embaraçoso, pois pode levar o senso comum a enganos, pois indica um certo paradoxo linguístico. Ele mesmo decide utilizá-lo como mistério, mesmo lembrando que quer indicar uma anterioridade do velamento. Ele conclui tal passagem afirmando que “para o bom entendedor certamente o “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado da verdade do ser”. (HEIDEGGER, 1996b, p. 165).

A grande questão é que o mistério, a dissimulação, a não-verdade, mesmo estando em relação com a verdade e com o deixar-ser do ser-aí, se esconde. Isso acontece porque constantemente nos ligamos à realidade corrente, nos prendemos, fixamo-nos naquilo que particularmente está desvelado. O velamento da totalidade permanece oculto a si mesmo, como se o mistério se retraísse em si mesmo, ao passo que cada vez mais mergulhamos nos entes particulares, deixando de lado o ser.

Heidegger (1996b, p. 166) diz que “instalar-se na vida corrente é, entretanto, em si mesmo o não deixar imperar a dissimulação do que está velado”. Isso significa que de algum modo o velamento não é tolerado, mesmo que ele abra as portas para uma experiência do ser. Às pretensões mais práticas da vida certamente isso não faz sentido. De que importa para a construção de um prédio saber que o ser está velado? O que faz a diferença ali é o cálculo, a previsão, os materiais, o controle e por aí vai.

O esquecimento do mistério leva a um preenchimento da vida e da história do próprio homem a partir daquilo que pode ter à mão e manipular. O seu entendimento permeia toda realidade, seja por um contato direto ou até mesmo por um ouvir dizer. Ele segue a opinião; o deixar-ser, a liberdade, permanece, mas sob aquela forma de dissimular o velamento da totalidade. Ao mesmo tempo essa constituição fundamental do ser-aí, que é dissimuladora, é esquecida. O mistério se fecha em si mesmo. A própria

história do homem é de um esquecimento do mistério, de esquecimento do ser.

Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si em si mesmo, oferece (HEIDEGGER, 1996b, p. 166).

A citação anterior indica que originariamente o ser-aí do homem é ek-sistente e in-sistente, que é uma espécie de vinculação à realidade corrente, ao que é simplesmente dado. Esse movimento de afastar-se do mistério e voltar-se para a realidade corrente é o errar. Percebe-se que o erro está em uma condição ontológica. Portanto, não podemos dizer que o homem erra ocasionalmente, e sim que ele se movimenta nesse espaço de uma errância desmedida.

O erro não é entendido aqui como uma falta ocasional, como quando alguém comete o erro de jogar o lixo fora do cesto. O erro é o espaço no qual a in-sistência do ser-aí se manifesta de forma latente. A errância se afirma à medida que o ser-aí é ek-sistente e in-sistente.

Como o erro não é entendido como falta ocasional, o que percebemos é que o comportamento que in-siste na dissimulação do deixar-ser possui vários modos de errar. O aspecto ontológico da definição engloba diferentes formas práticas do erro, evidenciado o seu traço comum que é a in-sistência. Sendo assim, a não-conformidade do juízo em relação ao objeto é apenas uma espécie de erro.

A errância é um constitutivo originário do ser-aí. Ela representa o profundo voltar-se do homem para a realidade corrente, simplesmente dada, ao passo que o ser, o mistério, é constantemente deixado de lado. Heidegger afirma que nisso há um risco de desgarramento, ou seja, o homem pode perder as raízes de sua própria origem ser o mistério. Pode se esquecer que se esqueceu do mistério, num distanciamento ainda mais profundo. O que pode ser evitado quando o homem é “[...] capaz de provar a própria errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí” (HEIDEGGER, 1996b, p. 167).

A verdade do ser

O que podemos perceber ao longo desse artigo é que a questão da verdade remete ao

próprio ser do homem, ela se enraíza no ser-aí. É ao passo em que o homem compreende a si mesmo em seu ser, que a experiência mais originária da verdade se abre.

A verdade, muitas vezes, é enxergada como aquilo que paira acima de tudo. Certamente colocar o homem já em uma experiência com a verdade e na verdade, implica em sacudir tais conceitos dados pelo senso comum e até mesmo outros tantos presentes na história da filosofia.

Além disso, trazer para o âmbito da essência da verdade aquilo que é pensado como seu contrário, a não-verdade, a princípio parece indicar uma desconstrução total da lógica. Ao contrário, o que foi tentado por Heidegger, foi encontrar como originariamente a verdade aparece em sua essência, e suas raízes eram mais profundas do que qualquer lógico poderia imaginar.

O problema da verdade não termina aqui, mas o ponto a que chegamos revela que a história em que o homem se movimenta e funda, ao momento em que ek-siste, é de um contínuo afastamento do mistério. O mistério é onde repousa a própria questão do ser. Percebemos que enquanto ek-siste o homem in-siste e se volta para o corrente, se petrifica nele, esquece-se do mistério.

A história de tal errância é a que se vê diante do ente em si mesmo, de tal modo que chega o momento em que saturado por ele mesmo o homem é capaz de perguntar o que é o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1996b, p. 168). Tal pergunta é o encaminhamento também da história da filosofia, desde o pensamento filosófico clássico dos gregos.

A essência da verdade nos leva assim a uma viragem da questão. Podemos, então, alcançar o questionamento originário da verdade do ser (HEIDEGGER, 1996b, p.170). Tudo isso entrevisto através da própria história da humanidade e também da filosofia. É a partir daí que a filosofia heideggeriana encontra uma nova etapa.

O que permanece no fundo do questionamento da verdade enquanto tal é que ela remete justamente à história disso que é o próprio ser. Por isso, o esquecimento do mistério, do velamento e desvelamento, é o esquecimento do próprio ser que entra e permanece, mesmo que velado, na abertura estabelecida pelo comportamento.

Perscrutar a história do ser é ir ao encontro do processo de desdobramentos que proporcionaram uma conceituação de mundo que coloca o ser de lado, quando não o abandona totalmente. É esse o perigo que cresce e ameaça na era da técnica e da

tecnologia.

Referências bibliográficas:

- HARADA, Hermógenes. *Verdade e liberdade*. Disponível em: <<https://docgo.net/verdade-e-liberdade>>. Acesso em 27 dez. 2017.
- _____. *Ser e tempo*. 15. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005a, 1 v.
- _____. *Sobre a essência da verdade* In.: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. p. 149 – 170.
- _____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.