

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 8, Número 15, janeiro-junho de 2024

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

*Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis*

Sumário

Apresentação 2

Artigos

La propuesta aristotélica de la percepción como la *therapeía* ante el sentimentalismo 5

Diagnóstico do niilismo e crítica da modernidade em Nietzsche 22

A Madeleine e o despertar proustiano: a saudade em “No caminho de Swann” 40

Os dualismos de Descartes e Leibniz revistos em metafísica contemporânea 51

Traduções

A fundamentação religiosa da ética e da moral pitagórica..... 66

***Superbis resistis* nas *Confissões* de Agostinho 73**

APRESENTAÇÃO

A revista de Filosofia *Inconfidentia* se alegra pelas notas que o Curso Bacharelado em Filosofia e a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) obtiveram nas últimas avaliações promovidas pelo Ministério da Educação (MEC). Com a avaliação nota 04 do Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE/2021), o Curso de Filosofia obteve seu reconhecimento automático, de acordo com a portaria seres MEC nº 151, de 21 de junho de 2023 p. 39, portaria publicada no Diário Oficial da União, de 23/06/2023. E de modo mais recente, de 23 a 25 de novembro de 2023, a FDLM recebeu a comissão de avaliadores do MEC para a visita virtual *in loco* de recredenciamento da instituição. Tivemos também a grata notícia de obter, no indicador de 1 a 5, a nota de excelência 4. A Faculdade teve excelente avaliação no seu corpo docente, CPA, projetos, pesquisa, responsabilidade social, dentre outros. Agradecemos toda a comunidade acadêmica, professores, alunos e funcionários pelo bom desempenho nas atividades e pelo amor ao saber!

Após o resultado destas avaliações, com satisfação, a Faculdade Dom Luciano Mendes apresenta o novo número da Revista de Filosofia *Inconfidentia* (v.8, n.15). Os artigos do presente volume perpassam temas diversos, desde Aristóteles, passando por questões ligadas à filosofia moderna e contemporânea, bem como à releitura da metafísica contemporânea. Além dos artigos, o presente volume conta com duas traduções de temas clássicos – Pitágoras e Santo Agostinho.

No primeiro artigo, intitulado “La propuesta aristotélica de la percepción como la *terapia* ante el sentimentalismo”, José Manuel Luna Conde (SMSJ-Veracruz) reflete sobre o sentimentalismo atual como uma manifestação do niilismo. O autor procura encontrar a razão de nossas ações, evitando o relativismo moral. De acordo com José Manuel, o Estagirita consegue direcionar as emoções para a ética e utilizar terapia da percepção como terapia para o sentimentalismo. O ato perceptivo, a imaginação e a noção

de identidade prática são analisados com o objetivo de mostrar como a sabedoria antiga é um motivo de resposta ao problema do sentimentalismo.

No segundo artigo, “Diagnóstico do niilismo e crítica da modernidade em Nietzsche”, o Prof. Harley Juliano Mantovani (CEFET-MG/ Leopoldina) procura demonstrar que o diagnóstico do niilismo, feito por Nietzsche, demanda uma crítica da modernidade. Para ser coerente e efetiva, essa crítica teve que explicitar o niilismo oculto nas realizações da modernidade. Dessa forma, o autor confirma a tendência ascética da ciência e a moralização intrínseca ao progresso, e conclui que a ciência e o progresso, em alguma medida, servem ao niilismo, cuja atividade faz a humanidade trabalhar para o seu próprio desaparecimento.

No terceiro artigo, “A madeleine e o despertar proustiano: a saudade em ‘No caminho de Swann’”, Sophia Senra (UERJ) faz uma análise da obra de Proust sob o espectro da *saudade*. Partindo do conhecido episódio da *madeleine*, bem como de outros exemplos, a autora procura ressignificar os eventos da memória proustiana, antes classificados como fenômenos melancólicos e agora revisitados através do conceito da recordação positiva. Paralelamente a esta questão, Sophia Senra examina as relações de *falta* conceituadas por Sigmund Freud e como elas se dão na obra de Proust. E a partir de tais conceitos, elucida a respeito da importância da memória em Proust e a relevância da reminiscência para a construção da obra literária e da ressignificação do passado. Por meio de nomes como Osvaldo Odorico e José Antônio Tobias, o artigo visa estudar a concepção lusófona que aloca o sentimento de falta no âmago da lembrança afirmativa, ao mesmo tempo em que se ressignifica a presença do doce em um dos maiores romances da literatura.

No quarto artigo, “Os dualismos de Descartes e Leibniz revistos em metafísica contemporânea”, a pesquisadora Sâmara Araújo Costa (Universidade do Porto/ Portugal) procura mostrar parte da propagação da Metafísica Contemporânea feita por Peter van Inwagen, demonstrando alguns argumentos do autor e suas respectivas análises sobre a validação do argumento dualista, dentre eles a comparação entre dois importantes e diferentes dualismos, especialmente o de Descartes e Leibniz. De acordo com a autora, Van Inwagen aponta problemas nos dois argumentos. Por fim esclarece-nos muito sobre

o problema da representação de fenômenos mentais versus representações físicas, o que explica um importante aspecto que contribui para o surgimento do problema mente-corpo.

No quinto texto, “A fundamentação religiosa da ética e da moral pitagórica” do autor Hobart Huson (1893-1983) e tradução de Gustavo Altmüller (PUC-Campinas), apresenta elementos sobre a Filosofia de Pitágoras, sua definição de sua natureza, abrangência e propósito. De acordo com o texto, no auge do século VI a.C., Pitágoras declarou que a “Filosofia é o conhecimento de coisas imateriais e eternas – o conhecimento do universal”, e a ciência, “o conhecimento de coisas materiais e temporais - o conhecimento do particular”. Desde modo, Pitágoras renunciou ao direito de ser chamado de *Sophos*, explicando que somente Deus é sábio e que o homem, no máximo, pode ser “um amante da Sabedoria”.

No sexto e último texto, encontra-se o artigo “‘Superbis resistis’ nas *Confissões* de Agostinho” do autor Joseph M. Pucci (Univesidade Brown), com a tradução dos tradutores: João Victor de Souza Silva (UFJF) e Rafaela Cordeiro Santos (UFJF). De acordo com o texto, a frase *superbis resistis* na abertura de *Confissões* tem antecedentes bíblicos e pagãos – devida a Virgílio, *Aen.* 6.853, e a Provérbios 3:34, 1 Pedro 5:5, e João 4:6, mas também tem sua importância na arquitetura das *Confissões*, tornando claro o papel elementar do orgulho no pensamento de Agostinho, além de associá-lo à questão da linguagem e estabelecer uma energia nas *Confissões*.

Boa leitura para todos!

Os Organizadores:

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

La propuesta aristotélica de la percepción como la *therapeía* ante el sentimentalismo¹

José Manuel Luna Conde*

Resumo: En este escrito se reflexiona sobre el sentimentalismo actual como manifestación del nihilismo, es decir encontrar el motivo de nuestras acciones en los sentimientos/emociones con lo que llegamos al relativismo moral. Como *therapeía* al sentimentalismo surge la teoría de la percepción aristotélica y cómo el estagirita logra reconducir las emociones a la ética. Se analiza el acto perceptivo, la imaginación, la noción de identidad práctica con el objetivo hacer ver cómo la sabiduría antigua es motivo de respuesta al problema del sentimentalismo.

Palabras clave: sentimentalismo, percepción, imaginación, emoción, identidad práctica.

Riassunto: Nello scritto si riflette sul sentimentalismo come manifestazione del nichilismo, cioè individuare il motivo delle nostre azioni nei sentimenti/emozioni e così arriviamo al relativismo morale. Come *therapeía* al sentimentalismo ci viene all'incontro la teoria della percezione aristotelica e come lo stagirita riesce a ricondurre le emozioni all'etica. Per questo si analizza l'atto percettivo, l'immaginazione, la nozione d'identità pratica con lo scopo di mostrare come la saggezza antica può rispondere al problema del sentimentalismo.

Parole chiave: sentimentalismo, percezione, immaginazione, emozione, identità pratica

El tema al que intentaremos acercarnos tiene por núcleo la situación problemática por la que sociedad actual atraviesa, el de ser una época de emociones y sentimientos sobre los que se sustenta el actuar y el conocer del ser humano. Que todos nos pongamos sentimentalistas, no es algo indiferente, es, por el contrario, algo propio del ser humano y entendible en muchas situaciones de la vida de cada hombre, por ejemplo: alguien va caminando por una calle poco iluminada, dicha persona siente miedo al escuchar cualquier ruido que ocurra a su alrededor. Dicho miedo es entendible porque no conoce la causa del ruido; otro ejemplo es el llorar por la muerte de alguien. Sin embargo, la época actual se caracteriza por actuar en reacción al entorno que le parece ofensivo, no es necesario pensar para actuar, para actuar sólo es necesario sentir, por ejemplo: lo sucedido a causa de las fake news, "*falsas noticias, tiroteos reales*", es decir, "una de las

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en los días culturales del Instituto de Filosofía del Seminario de la Diócesis de Atlacomulco (22 y 23 de noviembre de 2023), dicho evento tenía por tema: *Límites y alcances del conocimiento sensible*.

* José Manuel Luna Conde, ha obtenido la *licentia docendi* en filosofía con especialización en historia de la filosofía en la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor de diferentes cursos en el Seminario Mayor san José de Veracruz y en el Seminario de la Diócesis de Atlacomulco.

muchas noticias inventadas que circularon [...] para afectar la campaña presidencial de la demócrata Hillary Clinton impulsó al estadounidense Edgar Welch a irrumpir en el restaurante y abrir fuego con un fusil de asalto” (BBC MUNDO, 2016), situación causada por el sentimiento/impulso de Edgar al leer la noticia sobre la trata de blancas en una cadena de pizzerías y querer liberar a las personas secuestradas.

Por tanto, según David Rieff, “lo que marca este fin [e inicio] de milenio no es tanto la hipocresía como el sentimentalismo, un sentimentalismo empalagoso, que impide pensar, que lo impregna todo” (RIEFF, 1999). Este sentimentalismo, que es humano, ha impregnado el actuar y el conocimiento del hombre. El sentimentalismo es un problema espiritual identificable y algo propio de la posmodernidad, frente a este problema ¿qué puede aportar la postura aristotélica sobre la sensibilidad? ¿es necesario revisar el pensamiento antiguo para responder a las dificultades actuales?

Teniendo en mente el sentimentalismo actual, por un lado, y la postura aristotélica por el otro lado, reflexionaremos de la siguiente manera: (1) caracterizar al sentimentalismo y sus formas; (2) considerar la sensibilidad en Aristóteles; (3) la idea de “identidad práctica”; para finalizar (4) indicando una posible “terapia²” que responda al sentimentalismo actual.

El sentimentalismo y sus formas

La realidad del sentimentalismo es manifiesta al prestar atención al comportamiento humano, especialmente si es el propio, si nos preguntáramos ¿qué es lo que motiva mi acción? Reflexionaríamos sobre dicha situación y nos daríamos cuenta de que hemos perdido el punto de referencia a partir del cual juzgamos si el motivo de la acción realizada

² Entenderemos “terapia” en el sentido en el que es usado por G. Reale en su libro *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Según Reale el nihilismo es el origen de los problemas espirituales del hombre de hoy y que por lo mismo “una cura (terapia) enérgica de estos males implicaría su erradicación, es decir, la victoria *sobre el nihilismo* a través de la *recuperación de los ideas y valores supremos* y de la superación del ateísmo, vale decir, de aquella ‘muerte de Dios’ de la que Nietzsche no dudó en gloriarse” (REALE, 2000, p. 17). Por otro lado, en el sentido en que se puede observar en el mismo Aristóteles, según este último el término “*therapeía*” se refiere al cuidado o educación y con esto puede ser aplicado a las emociones, llevándolas una integración dentro le ética. Sobre el uso de la terapia en las bellas artes véase el escrito de Sergio González, *Las bellas artes como terapia en Aristóteles*. En el que muestra la necesidad del arte para la *paideía* y el autor detalla el uso terapéutico de diferentes artes para preservar o restaurar la salud del cuerpo y del alma.

es el adecuado a la situación presente. ¿Cuál es el origen de dicha dificultad? Según Giovanni Reale

los males espirituales que afligen al hombre de hoy [...] tienen una raíz común bien identificable: la cultura contemporánea ha perdido el sentido de aquellos grandes valores que, en la Edad Antigua y Medieval, e incluso en los primeros siglos de la Edad Moderna, constituían puntos de referencia esenciales y, en gran medida irrenunciables, para el pensamiento y para la vida (REALE, 2000, p. 21).

Esa raíz bien identificable es, según Reale, el *nihilismo*, tal cual lo entendía Nietzsche como la falta del fin, la falta de la respuesta a la pregunta del ¿por qué? Es decir, que los valores supremos han perdido su valor, se ha perdido el camino. Pareciese ser que el nihilismo tiene ascos (Cf. COMTE-SPONVILLE, 2005, 55) de la realidad pues prefiere lo fugaz, lo indeterminado, lo momentáneo. Dentro de la desvalorización que caracteriza al nihilismo y que ha avanzado hasta lo que hoy hemos llamado posmodernidad en sus diferentes formas. Una de las formas que caracterizan a la posmodernidad es el relativismo del conocimiento y de la moral. Esto porque el nihilismo, según Georg Sans, “encuentra sus raíces en determinados problemas filosóficos. Se trata de tres cuestiones, que corresponden al conocimiento cierto, a la buena voluntad y al pesimismo”³ (SANS, 2014, p. 252), nosotros nos centramos en la segunda de las raíces que es el problema de una buena voluntad que sea capaz de conocer lo que está bien y lo que está mal. Porque el hombre experimenta en su vida que lo que él considera como bueno, mientras que otros lo consideran malo. Por ejemplo: si a mi abuela, anciana y enferma, el médico le diagnostica un tumor en etapa cuatro. Será mi tarea decirle la verdad a mi abuela pues ella tiene poco tiempo de vida. Pero ¿debo hacerlo? La respuesta sería sí. Otra persona me podría aconsejar no, pues le puedo causar a mi abuela un daño emocional. Una misma situación es juzgada de forma diferente ¿es necesario decirle la verdad a la enferma?

¿En qué puedo fundar la rectitud de un acto? ¿Qué es lo que me permite, por ejemplo, decidir si lo que hace el vecino está bien? ¿Qué me permite decidir entre lo bueno y lo malo? Para esto son necesarios puntos de referencia que me permitan llegar a un discernimiento adecuado para dar respuesta a mis cuestionamientos. Pero en la actualidad en la que hemos perdido dichos puntos de referencia ¿esto es posible?

En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo

³ “Trova le sue radici in determinati problemi filosofici. Si tratta di tre questioni, relative rispettivamente alla conoscenza giusta, alla volontà buona e alla negatività”. (SANS, 2014, p. 252).

está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional (JUAN PABLO II, 1998, n. 46).

Esto es lo que ocurre hoy día ya que hemos fundado el actuar humano en lo fugaz y provisional del sentimiento y por lo mismo, hemos caído en el sentimentalismo, como en una actitud en la que es complejo discernir un punto de referencia y, por esto, sólo queda lo inmediato y efímero. Entendemos el sentimentalismo, de dos formas una popular y cotidiana y una segunda forma, filosófica y propia del sentimentalismo moral. La primera forma la entendemos como el abandonarnos “a las propias emociones o a su manifestación externa, ilusionándonos con su fuerza y coherencia o exagerando su importancia” (ABBAGNANO, 2008, p. 948). Frases como “déjate llevar por lo que sientes” o “disfruta de la vida” o “no pienses en ello” o incluso, el slogan como el famoso “*just do it* (sólo hazlo)” pueden mostrar el sentimentalismo como algo presente en lo cotidiano de la vida ¿esto significa que en la vida diaria le damos más importancia a los sentimientos que a la razón? Nos sentimos ofendidos por muchas cosas si estas no suceden o están de acuerdo con nuestras opiniones o modos de ser. El fenómeno del sentimentalismo se da cada vez más en todos los aspectos de la vida del hombre, es observable en cualquier red social, en la que todos pueden opinar, pero si alguien contradice la opinión expuesta será bloqueado y puesto como el malo.

El sentimentalismo se manifiesta en muchos aspectos de la vida, en la música, en las artes audiovisuales, en la literatura e incluso en la política. Dentro de la filosofía el sentimentalismo deriva del irracionalismo, que de hecho, sigue estando presente en corrientes morales como, por ejemplo, el emotivismo⁴ o el voluntarismo (todos queremos hacer algo). Veamos algunos ejemplos de sentimentalismo: Lyotard nos habla del “realismo del qué-más-da”, que, si bien se refiere a lo estético y a la pérdida de lo bello en pro del dinero. Es decir que “sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas” (LYOTARD, 2008, p. 18) en donde sólo importa el sentimiento que las obras causan en el espectador/comprador y cuánto dinero se puede sacar de ellas. Otra característica es que, hacemos aquello que nos hace sentir bien y que es un eclecticismo, “oímos *reggae*, miramos un *western*, comemos un MacDonalld a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París

⁴ L’emotivismo “riconduce il significato del linguaggio morale e dei suoi termini più propri, come “dovere”, “obbligo”, “buono”, alla componente emozionale e sentimentale dell’esperienza umana” (DA RE, 2006, p. 3329). Y es concebida como una “teoría ética según la cual la matriz de los preceptos morales no es cognoscitiva ni racional, sino práctica y emotiva” (FORNERO, 2008, p. 362).

en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisivos” (LYOTARD, 2008, p. 17). En el ámbito de la música es esencial el sentimentalismo, pues nada es más singular sobre la generación actual que su dependencia de la música. Esta es la época de la música y de los estados anímicos que la acompañan (Cf. BLOOM, 2009, p. 75). Es notorio, por ejemplo, que los jóvenes escuchan “música reggaetón” pero no reflexionan sobre el contenido de las letras que son acompañadas por ritmos pegajosos, al final sólo importa que te hagan sentir bien o aislarte de los demás.

En filosofía, el sentimentalismo se ha manifestado como un irracionalismo pues el fundamento del actuar sólo pueden ser las emociones. Existen diferentes tipos de sentimentalismo, pero la mayoría concuerda en que el fundamento de nuestras acciones son los sentimientos, por lo que todo valor moral es antropocéntrico.

Los sentimentalistas epistémicos sostienen que las (o algunas) emociones son fuentes de conocimiento moral o al menos de justificación. Algunos creen en la afirmación más fuerte de que las experiencias emocionales son necesarias para llegar a conocer verdades morales básicas, ya sea porque son fuentes de justificación fundamental o porque las creencias morales justificadas deben ser coherentes con ciertas experiencias emocionales (KAUPPINEN, 2021)⁵.

El sentimentalismo es una manifestación del voluntarismo-emotivismo que tuvo su origen en la época moderna, “todos queremos hacer algo” y, dentro de ese querer la razón no es capaz de motivar la acción moral. “Dado que los juicios morales nos empujan a la acción, no tienen nada que ver con la razón, que se ocupa de la verdad o falsedad y cuyos juicios, analíticos o sintéticos, son puramente descriptivos o contemplativos” (BERMUDO, 1999, p. 56), por lo que la moral y el actuar humano son causados por medio de las emociones/sentimientos. El actuar humano en el sentimentalismo está condicionado por un cierto irracionalismo, es decir la imposibilidad de conocer el por qué de la acción. Por ejemplo: “un niño y su mamá comieron pizza y se retiraron. La mamá había dicho que al día siguiente él se llevaría de lunch la pizza que sobró. Iban por un puente peatonal y al bajar de éste, les viene al encuentro una niña que junto a su mamá vendían chicles. La mamá del primer niño al ver a la niña y su cara de súplica le da la pizza que llevaba en las manos. El niño por su parte inmediatamente comenzó a llorar. Su madre al ver su reacción se mostró alegre y le abraza, pues pensó que el niño se había conmovido por su

⁵ “Epistemic sentimentalists hold that (some) emotions are sources of moral knowledge or at least justification. Many of them believe the stronger claim that emotional experiences are necessary for coming to know basic moral truths, either because they are sources of foundational justification or because justified moral beliefs must cohere with certain emotional experiences” (KAUPPINEN, 2021).

acción. Ella pregunta: ¿por qué lloras? Él responde: por mi pizza. La madre lo reprende al saber la razón del llanto”. Lo primero que podemos notar es que la reacción inmediata del llanto en el niño aún no tenía un contenido y sólo se le da posteriormente. En segundo lugar, notemos que la madre infiere una reacción diferente a la que el niño realmente siente.

Ahora bien, cabe la pregunta si una comprensión de lo complejo que es la sensación puede fundar la acción moral y si la propuesta aristotélica es pertinente en este caso. Teniendo en mente que toda moral o ética debe poder ser aplicada y entendida por el hombre común, tal es el caso, por ejemplo, de la moral provisional cartesiana⁶. El problema es que no se puede vivir sólo por medio de la razón pues tenemos un cuerpo que media el pensamiento y la acción. El cuerpo, es pues, sujeto portante de la moralidad humana. En este sentido no está demás considerar el acto perceptivo/sensitivo como un lugar privilegiado de la moralidad, sin caer en el sentimentalismo cotidiano o en el sentimentalismo moral, con la dificultad de justificar y conocer los motivos de la acción humana. La teoría de la percepción aristotélica, quizás, nos permitirá acercarnos a una posible solución sin caer en un sentimentalismo irracional y conducir lo sentido/percibido a una comprensión que posibilite una moral racional-sensitiva.

El conocimiento sensible en Aristóteles

Aristóteles propone una visión compleja de lo que es el conocimiento, viéndolo en diferentes actividades según su función específica, a saber: la recepción de lo sensible a través del aparato sensorio y la abstracción de la forma inteligible por el intelecto agente. Lo anterior no significa que el conocimiento se dé de forma separada, al contrario, es un acto unificado pues para Aristóteles “el alma jamás entiende sin el concurso de la imagen” (*De Anima*⁷, III, 7, 431a 16). Lo que equivale a decir que “sin la percepción es inexplicable el proceso por el cual se producen las imágenes de la *phantasia*, pero sin estas resultan incomprensibles los fenómenos psicológicos más importantes y, específicamente, aquellos que hacen de los hombres los seres dotados por excelencia de

⁶ “puesto que la vida cotidiana no admite la irresolución, y la requerida suspensión del juicio en el nivel teórico la generaría, haciendo invivible la vida (AT, VI, 3, 22), el filósofo plantea asumir provisionalmente – artificialmente – en el plano práctico lo que debe negarse – no menos artificialmente – en el teórico” (GARBER, 1996, p. 31).

⁷ Las obras de Aristóteles las citaremos siguiendo la paginación canónica, por ejemplo: *De Anima*, III, 7, 431a 16.

logos” (PINEDA, 2016, p. 162). El conocimiento es pues un acto unificado en que se pueden distinguir diferentes funciones/facultades, primera entre todas es la facultad de la percepción o sensibilidad.

El acto de percibir tiene un matiz pasivo, es decir es la recepción de la forma sensible del objeto externo. La sensibilidad juega un papel fundamental para la conservación de la vida y, también, es el primer indicio del “deseo de saber” (*Metafísica*, I, 1, 980a 21) y fundamento de nuestro conocimiento del mundo. El papel de los sentidos externos es fundamental pues por su medio recibimos los objetos externos. Aristóteles nos dice lo siguiente a propósito de la sensación:

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo de la cera recibe la marca del anillo sin el hierro o el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez de manera similar, el sentido sufre también influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia (*De Anima*, 424a, 17-25).

Con lo que podemos hablar de los sentidos especializados o externos: la vista que percibe el color, el oído que percibe el sonido, el olfato que percibe aromas, el gusto percibe los sabores y el tacto percibe texturas. Cada sentido percibe lo que el estagirita denomina “sensible propio” y sobre esto nos dice:

Llamo *sensible propio* a aquel que no puede ser percibido por ningún otro sentido y sobre el que no es posible equivocarse; por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, comprende muchos aspectos diferentes; pero cada sentido discierne acerca de [cada uno de] estos sensibles y no yerra en que se trata de un color o de un sentido, sino acaso en qué es lo que está coloreado o dónde está, o en qué es o dónde está lo que suena. Así, pues, tales sensibles se dicen propios de cada sentido; son *comunes*, en cambio, el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño, pues éstos no son propios de ningún sentido, sino comunes a todos. En efecto, algún movimiento es perceptible para el tacto y para la vista (*De anima*, II, 6, 418a 11-20).

Sobre los sensibles propios no se puede caer en error porque se percibe lo que se percibe, no hay interpretaciones sobre esto, por ejemplo: si veo entrar un “Volkswagen negro” tengo la percepción del objeto de color negro y nada más. Por otro lado, como veo “entrar” un Volkswagen negro, sobre su movimiento y velocidad cabe la posibilidad de error ya que puedo percibir una velocidad mayor a la que en realidad tiene. Pero ¿cómo somos capaces de percibir los sensibles comunes si estos no son propios de ningún sentido y comunes a varios? Para responder a esto Aristóteles arriesga la hipótesis de “la presencia

o existencia de una sensibilidad común, sentido común o sentido primario” (PINEDA, 1998, 119), por lo que el acto perceptivo es más complejo de lo que se ha considerado.

Siguiendo la interpretación de Pineda (Cf. PINEDA, 1998, p. 123 – 124), diremos que la percepción puede ser considerada en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo. En sentido objetivo la percepción se da de dos maneras:

1. La percepción de *cosas sensibles*, es decir de objetos (como árboles, casas, piedras, personas, etc.) de los que tenemos noticia a través de los sentidos. Captamos la presencia de objetos diferentes a mí en el mundo.
2. La percepción de *formas sensibles* como el color, el sabor, el sonido, el olor o la textura, que son captadas por nuestros sentidos externos como sus objetos sensibles propios

La percepción en su aspecto subjetivo, interna, se da de dos formas:

1. La percepción de *objetos unificados* que poseen cualidades comunes como el tamaño, la figura o el número: los sensibles comunes.
2. La percepción *de nosotros mismos* en tanto que seres que sentimos, deseamos y pensamos. Es decir, la sensibilidad común, que le permitirá al estagirita explicar fenómenos más complejos como la memoria, los sueños, la imaginación o el pensamiento.

Será finalmente que a través de la sensibilidad común percibimos los sensibles por accidente, es decir la percepción de “aquellos objetos que son percibidos accidentalmente, en cuanto son concomitantes de un sensible propio” (PINEDA, 1998, p. 129). Por ejemplo: escucho las pisadas de alguien y por memoria se liga la percepción de que es tal persona. Percibimos un sensible propio, el sonido del andar de alguien y resulta ligado a una percepción anterior, la de tal persona.

De la sensibilidad común

depende no solamente la comparación de los datos sensibles en la cual estriba la percepción del objeto exterior, sino también su integración en la conciencia y su conservación en forma de imágenes. Ésta, unida a la representación del tiempo, permite la operación de la memoria, y el ensanchamiento de la

experiencia sensible por la imaginación condiciona el ejercicio de la actividad intelectual (MOUREAU, 1972, p. 166).

La imaginación a este punto juega un papel fundamental en relación del conocimiento.

Tanto es así que para Aristóteles:

La imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación (*aisthesis*), ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; (y) puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad; [...] y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso (*De Anima*, 428b 10-17).

La imaginación o *phantasia*, es la facultad que produce las imágenes que se corresponden a las sensaciones, pues es a partir de éstas que las primeras son posibles. Además “la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (*phantasia*). Y toda imaginación, a su vez, es racional (*logistiké*) o sensitiva (*aisthétiké*). De esta última [...] participan también el resto de los animales” (*De Anima*, 433b 27-30). De esto obtenemos ciertos datos de interés: la imaginación es un movimiento causado por la sensación, lo que equivale a decir que no es una facultad diferente de la sensible; la imaginación produce imágenes que representan los objetos de la sensación; la facultad de desear no se da sin imaginación⁸ y finalmente la distinción entre la imaginación racional y la imaginación sensitiva.

Nos interesa la imaginación racional pues “incluye tanto la manipulación e interpretación de imágenes como la elaboración de juicios sobre los objetos y eventos actuales y posibles” (PINEDA, 2016, p, 161). Con lo que obtenemos una ampliación de los objetos de percepción y podemos decir que la sensibilidad es la facultad de percibir objetos materiales sin materia, o bien la recepción de formas sensibles inmatriciales⁹. La sensibilidad, por tanto, es un acto inmaterial limitado por su órgano material, es por esto que la sensibilidad misma puede permitirnos percibirnos percibiendo, es decir la capacidad de la autoconsciencia en un nivel sensible, no se da un acto sensitivo sin que este se dé de manera unificada, es decir, soy yo el que percibe. Dejemos en claro que si

⁸ Recordemos que la “voluntad” como tal se da en cada parte del alma, según Düring: “Aristóteles ve que la voluntad pertenece a las tres partes del alma [vegetativa, sensitiva y racional-intelectual]: en la parte pensante, como tendencia y decisión; en la vida afectiva, como valor y resolución; en la parte más baja, como impulso y apetito” (DÜRING, 1990, p. 903).

⁹ Sobre la sensibilidad y la “espiritualidad” o inmaterialidad del acto sensible véase: GARCÍA, 1996, p. 51 - 7.

bien es un paso en la consideración de la identidad personal, esta autopercepción sensible es sólo un elemento y que necesita del complemento teórico-práctico propio de la razón. Pasemos a la consideración de la identidad del sujeto que actúa.

Aristóteles y la identidad práctica

Partamos de la consideración de la noción de *identidad práctica*¹⁰, la cual

apunta a dar cuenta de la motivación de las acciones, y ello, obviamente, desde una perspectiva esencialmente internalista, justamente en la medida en que se trata de una noción que hace referencia al modo en que el “sujeto” de praxis se comprende a sí mismo, vale a decir, se hace cargo “ejecutivamente” de su propia identidad, como el individuo que precisamente es (VIGO, 2010, p. 130).

Al considerar la noción de identidad práctica y la referencialidad del acto práctico, se implica una actividad propia del cuerpo y del intelecto, en el aspecto sensible podemos indicar tanto la percepción del objeto externo como las percepciones internas, mientras que el aspecto intelectual mira a la comprensión del mundo (razón teórica) y al actuar en el mundo (razón práctica). Dentro del aspecto sensible debemos indicar, además, que la facultad desiderativa tiene su origen en la imaginación y la identidad o autoconsciencia toma origen en la sensibilidad común como autopercepción. El elemento del deseo de algo sensible/percibido no agota, sin embargo, lo que la facultad desiderativa puede desear, ésta está abierta a fines más universales y definida por la búsqueda del fin último que es la felicidad.

En el caso de la acción humana, el factor desiderativo (*órexis*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también una gama de deseos vinculados con *las diferentes posibles reacciones emocionales* ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente racional (*boulesis*). Del mismo modo, en el caso de la acción humana, el factor cognitivo involucrado en su producción no queda restringido al ámbito de la mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, sino que comprende también diferentes tipos de procesos intelectivos (VIGO, 2010, p. 146 – 147).

Recordemos que para Aristóteles todo acto humano es racionalmente comprensible, y más aún la acción práctica que tiene por objeto la obtención de los propios fines. Estos fines pueden ser de tipo sensible, por ejemplo: si hace calor deseo algo refrescante; pero también puedo desear conocer el pensamiento de un filósofo y así el deseo no es algo sensible sino algo intelectual. Dicho deseo deberá ser un bien, que en este caso puede ser

¹⁰ Sobre las similitudes de la noción de “identidad práctica” en Aristóteles y Kant, véase KORSGAARD, 2001, 419 – 458.

sensible o intelectual y ese bien deseado es siempre un bien para mí que lo busco (deliberadamente/voluntariamente). En la facultad desiderativa también van incluidas las *reacciones emocionales*¹¹ ante la situación concreta de la vida, es por ello que el actuar práctico debe ser asumido ejecutivamente, es decir, en el mismo transcurrir de la vida humana. Estas reacciones emocionales por tanto, no quedan fuera de la ética; Aristóteles considera que las emociones no son del todo irracionales ya que “las pasiones (*pathé*) irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias” (*EN*, III, 1, 1111b 1-3). Por tanto “es debido a la presencia de factores intelectuales que las emociones resultan éticamente relevantes y no una mera reacción incontrolada” (BEIDA, 2023, p. 3 – 4). Los elementos sensible, emocional e intelectual son los componentes esenciales de un acto moralmente significativo.

La base del deseo-fin puede ser sensible (un objeto percibido) o emocional (“valor y resolución [DÜRING, 1990, p. 903]) o bien intelectual (un objeto pensado – universal/tendencia y decisión), y es por esto que en “la forma sustancial del ser humano, como ser racional, se apoya, por decirlo así, la identidad “especifica del sujeto” de praxis, aquello que él mismo comparte, de antemano, con todos sus semejantes” (VIGO, 2010, p. 153). El ser un compuesto de materia y forma es lo que por una parte individua al hombre y por la otra, permite la convivencia con los demás. En la convivencia con los demás y en el propio ejercicio de la razón observamos que “nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado” (*EN*, III, 5, 1114b, 21-24).

El bien buscado es algo a lo que nos vamos habituado (*hexis*) por nuestras propias acciones y deseos, es decir que el fin elegido irá determinando (haciéndose hábito) la forma de ser de la persona y su actuar será guiado por la *phronesis* (sabiduría) entendida como la capacidad de discernir bien. El mal, por su parte es obrar por cierta irracionalidad-incontinencia, pero en este tipo de actos se debe considerar el presupuesto de que para Aristóteles todo hombre es racional (Cf. CASSINI, 1990, p. 67) y, además este tipo de actos muestran de forma negativa la identidad práctica del sujeto que es tanto sensible (autopercepción) como intelectual (autocompresión y autorreferencialidad). Lo anterior

¹¹ “Con la reformulación que Aristóteles hace de las emociones, somos moralmente responsables de nuestras emociones y de nuestras creencias, con lo cual la ética también incluye el cuidado de nuestros afectos”. (QUINTANILLA, 2007, p. 140)

indica la necesidad de la sabiduría o *phrónesis*, como algo aprendido (hecho habitual) y que por lo mismo ya no se olvida. La *phrónesis* es un verdadero hábito es decir una especie de naturaleza segunda y por eso tiende al carácter y consecuentemente, alcanzar el bien buscado. Aristóteles entiende la *phronesis* como la posesión de la virtud, pero no una virtud ética sino lo que él llama “la ‘virtud física’, o sea natural, una buena índole, una natural honestidad, porque es ésta la que orienta hacia el fin bueno” (BERTI, 2015, p. 157). Dicha orientación, como hemos visto, no es sólo intelectual sino también sensible, esto, porque el hombre es comprendido como una unidad substancial (materia-forma), y es en dicha unidad substancial que se pueden distinguir las diferentes facultades cognoscitivas, entre ellas la que nos ocupa ahora que es el conocimiento sensible.

A modo de “terapia” contra el sentimentalismo

Teniendo en mente la posibilidad de que el elemento sensible (percepciones y emociones) pueda ser explicado racionalmente, dicha posibilidad se da porque para el estagirita lo sensible está integrando por elementos cognitivos presentes en cada “emoción¹²”. Dichos elementos cognitivos constituidos por las creencias es lo que permite ligar a la emoción con la ética y no considerarla solamente como una reacción incontrolada (pasional).

“Aristóteles conquista las emociones porque no sólo pretende explicarlas sino también se propone integrarlas a su ética, elaborando una *therapeía tes psychés* mediante una *therapeía tes pathés*, literalmente esto significaría algo así como un cultivo del alma mediante un cultivo de las emociones” (QUINTANILLA, 2007, p. 139).

Hemos pues de cultivar las emociones, en el sentido de educarlas para que sean parte de una vida virtuosa, la posibilidad de dicha educación se encuentra en la idea de *phronesis*.

La idea de sabiduría o *phronesis* tiene muchas cualidades, entre ellas la capacidad de deliberar el bien, de encontrar los medios más eficaces para lograr el fin bueno. La sabiduría deberá poder “aplicar la regla general al caso particular, por lo tanto es conocimiento de lo universal, y en este sentido es un verdadero saber de tipo conceptual (aun si no es ciencia), pero es también intuición de lo particular, como la percepción sensible; por ende es “inteligencia”, *insight (nous)*” (BERTI, 2015, p. 156). Es una doble posibilidad del uso del conocimiento universal en el caso particular y la intuición de lo

¹² Es mejor hablar de emoción que de pasión, porque la primera al menos en español conserva el elemento motriz (del latín *motus*) mientras que la segunda tiene un carácter más pasivo.

particular de cada situación éticamente significativa comprendida en lo universal de la regla.

Es significativo que las emociones, para Aristóteles puedan modificar los juicios, y al respecto dice: “no hacemos los mismos juicios estando tristes o alegres, o cuando amamos que cuando odiamos” (*Retórica*, I, 2, 1356a 15). Por ejemplo: reaccionamos ante una situación irritante, alguien hace un ruido que me molesta y juzgo – encolerizado – que su actuar no es bueno para mí. Dicha reacción emocional-irracional debe poder ser corregida o persuadida de su bondad o maldad. Ya que según Aristóteles que

“la parte irracional [sea], en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar [a la razón], como se escucha a un padre” (*EN*, I, 13, 1102b 33 – 1103a 3).

Deberemos pues explicar qué es lo que se entiende por persuasión, ésta se entiende como “la habilidad de transformar los contenidos más abstractos de la argumentación a figuras más fácilmente comprensibles por el entendimiento” (QUINTANILLA, 1997, p. 141), además la persuasión se da de dos maneras, una ética y otra política. La persuasión ética por medio de “la retórica mueve a los hombres a actuar buscando el bien” (BEUCHOT, 1998, p. 12). Así como, por ejemplo, un padre aconseja a su hijo sobre lo bueno que es que la relación de su hijo haya terminado. El padre, le dice al hijo, “no llores o desesperes por el final de la relación” y el hijo le responde: “tú no entiendes nada”, y diciendo eso se aleja del padre ¿en realidad el padre no entiende nada de una relación terminada? ¿es sólo la reacción sentimental-irracional del hijo la que condiciona su actuar? Respondemos que el padre por ser experto¹³ sabe sobre relaciones finalizadas, mientras que el joven por su inexperiencia no logra comprender su propia emoción. Es justo en esto donde se muestra la necesidad del cultivo de las emociones como la formación del alma, como *therapeía tes psychés*. Es hacer que el joven acepte ciertas creencias que el padre, por su experiencia, considera como correctas, y la mejor forma de persuadir a alguien será infundirle las emociones que le permitan aceptar la creencia (es mejor que la relación haya terminado)

¹³ La sabiduría presupone cierta experiencia, experiencia en “el sentido del ser experto, de haber hecho muchas experiencias, de conocer los casos de la vida; por lo tanto es más fácil encontrarla en las personas mayores, o de todas formas maduras, que en los jóvenes (los cuales, al revés, brillan en las matemáticas, donde, por lo visto, después de los treinta años no se logra producir ya nada nuevo)” (BERTI, 2015, p. 156 – 157).

que el padre quiere infundirle en lugar de la emoción irracional (ira/tristeza por la relación terminada) que actualmente padece.

La retórica y su resultado la persuasión están “íntimamente conectado con el comportamiento del hombre frente al mundo, sólo que no se queda en atender a la sola razón, también intenta afectar las emociones, ya que el hombre no sólo puede ser persuadido mediante el raciocinio, sino también por la emoción” (BEUCHOT, 1998, 12). Así como el padre intenta persuadir al hijo por medio de sus consejos y de su experiencia induciéndole a sentir paz en relación a la experiencia padecida por el fin de la relación.

Las emociones “son estructuras de la personalidad que tienen características de ser racionales, cognitivas (están integradas con creencias), epistémicas (producen conocimiento) y valorativas (incorporan una calificación o juicio de estimación acerca de la realidad)” (QUINTANILLA, 2007, p. 143). Las emociones y la sensibilidad en general son parte esencial del ser del hombre, por lo que es necesario guiarlas mediante de la razón. Hacer comprensibles las emociones pues no existen separadas de la persona, el hombre es una unidad substancial de la que se pueden distinguir facultades, pero no “separarlas” de la realidad “actual”. Hacer que las emociones y lo sensible en general sean parte de la vida virtuosa, entendida ahora como el justo medio entre el exceso y el defecto. “Lo que Aristóteles dice es que somos personas que tenemos la posibilidad de ser vistas como objetos físicos sometidos a las características del cosmos, o como agentes intencionales dotados de voluntad, libertad, responsabilidad moral, y estados mentales conscientes” (QUINTANILLA, 2007, p. 146).

Consideremos finalmente que el conocimiento sensible en relación al actuar práctico es parte esencial del mismo, el hombre no puede tomarse como forma pura, es por necesidad ontológica un compuesto de materia y forma. Materia que funciona por medio de su sensibilidad que garantiza el acceso al mundo y que a su vez limita dicho acceso ya que, sólo podemos percibir aquello que nuestros sentidos son capaces de percibir. Por otro lado, el conocimiento sensible abre al conocimiento de sí en cuanto que nos percibimos percibiendo. Por ejemplo, por medio de las emociones conocemos nuestros estados anímicos y con la integración de elementos cognoscitivos nuestras emociones se vuelven morales y por tanto parte de la vida virtuosa. Terminemos citando a Reale, el cual

considera que la sabiduría de los antiguos vale para hoy como un lugar común en el que encontramos apoyos para la reflexión sobre nuestra situación y esa es, quizás,

La característica de fondo de la sabiduría de los griegos: mientras que el hombre de hoy piensa y trabaja para el *hic* y para el *nunc*, el hombre antiguo – artista o filósofo – trataba de pensar y de trabajar “para siempre” y, por este motivo, su mensaje vale también para el hombre de hoy: porque vale justamente “para siempre” (REALE, 2000, p. 261).

Referencias:

Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES, Acerca del alma. In: ARISTÓTELES. *Grandes pensadores: Aristóteles*. Vol. II, Madrid: Editorial Gredos/RBA, p. 295-390, 2014.

ARISTÓTELES, Ética nicomáquea. In: ARISTÓTELES. *Grandes pensadores: Aristóteles*. Vol. III, Madrid: Editorial Gredos/RBA, 2014, p. 9 - 242 295-390.

ARISTÓTELES, Metafísica. In: ARISTÓTELES. *Grandes pensadores: Aristóteles*. Vol. I, Madrid: Editorial Gredos/RBA, p. 67 – 468, 2014.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Otras fuentes:

ABBAGNANO, Nicola. Sentimentalismo. In: ABBAGNANO, Nicola - FORNERO, Giovanni. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 2008, p. 948.

BBC MUNDO, Estados Unidos: el tiroteo en una pizzería de Washington DC que se originó por una falsa noticia viral en Facebook. In: BBC NEWS MUNDO, 06/12/2016.

Disponível em: <en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38217962>>
Acesso em: 14/11/ 2023.

BEIDA, Esteban. La emoción esclava. Cólera, razón y responsabilidad moral en la ética aristotélica. In: *Archai*, Brasilia, v. 33, p. 1 – 22, 2023.

BERMUDO, José M. Del “es” al “quiero”: la falacia sentimentalista. In: *Convivium. Revista de Filosofía*. Vol. 12, p. 44 – 60, 1999.

BERTI, Enrico. ¿Sabiduría o filosofía práctica? In: *Disputatio. Philosophical research bulletin*, v. 4, n. 5, p. 155 – 173, Dic. 2015.

BEUCHOT, Mauricio. *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona: Anthropos, 1998.

BLOOM, Alan. *La chiusura della mente americana. I misfatti della istruzione contemporanea*, Torino: Lindau, 2009.

CASSINI, Alejandro. La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 22, p. 57- 72, agosto 1990.

COMTE-SPONVILLE, André – DELUMEAU, Jean – FARGE, Arlette. *La historia más bella de la felicidad*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

DA RE, A. Emotivismo. In: AA.VV. *Enciclopedia Filosofica*, IV, Milano: Bompiani, 2006, p. 3329 - 3331.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM, 1990.

FORNERO, Giovanni. Emotivismo. In: ABBAGNANO, Nicola - FORNERO, Giovanni. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 2008, p. 362 - 363.

GARBER, Dino. Moral “provisional” y moral “definitiva” en Descartes. In: *Apuntes Filosóficos*. Vol. 10, p. 29 – 40, 1996.

GARCÍA JARAMILLO, Miguel Alejandro. Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles. In: *Tópicos, Revista de Filosofía*, v. 11, p. 51-76, 1996.

GONZÁLEZ A. Sergio. Las bellas artes como terapia en Aristóteles. In: *Byzantion Nea Hellás*, Vol. 29, p. 73 – 86, 2010.

JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

KAUPPINEN, Antti. Moral sentimentalism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nov 11, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-sentimentalism/#Rel>>. Acessi em: 29/10/2023.

KORSGAARD, Christine M. *La creación del reino de los fines*. México: UNAM/UAM, 2011.

LYOTARD, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

MOUREAU, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires: Eubeda, 1972.

PINEDA RIVERA, Diego Antonio. A propósito de la “sensibilidad común” en Aristóteles. In: *Universitas philosophica*. Bogotá, v. 31, p. 115 – 141, 1998.

PINEDA RIVERA, Diego Antonio. Aristóteles: entre *aisthesis* y *phantasia*. In: *Universitas philosophica*. Bogotá, v. 33, n. 67, p. 131 – 164, 2016.

QUINTANILLA, Pablo. La conquista aristotélica de las emociones. In: *Revista Psicoanálisis*, Lima, v. 5, p.139 – 146, 2007.

REALE, Giovanni. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, Barcelona: Herder, 2000.

RIEFF, David. Cuando el sentimentalismo impide pensar. In: *El País*, 07/05/1999. Disponible en: https://elpais.com/diario/1999/05/08/opinion/926114407_850215.html?event=fa&event_log=fa&prod=REGCRARTMX&o=cerradomx Acceso em: 15/11/2023.

SANS, Georg. Tre radici filosofiche del Nichilismo. In: *La Civiltà Cattolica*. Vol. 165, p. 251-261, 2 – 6 de agosto 2014.

VIGO, Alejandro G. Identidad práctica e individualidad según Aristóteles. In: *HYPNOS*, São Paulo, v. 25, p. 129 – 164, 2 semestre 2010.

DIAGNÓSTICO DO NIILISMO E CRÍTICA DA MODERNIDADE EM NIETZSCHE

Harley Juliano Mantovani*

Resumo: Neste texto buscamos demonstrar que o diagnóstico do niilismo, feito por Nietzsche, demanda uma crítica da modernidade. Para ser coerente e efetiva, essa crítica teve que explicitar o niilismo oculto nas realizações da modernidade. Dessa forma, nós confirmamos a tendência ascética da ciência e a moralização intrínseca ao progresso. Nesses termos, concluímos que a ciência e o progresso, em alguma medida, servem ao niilismo, cuja atividade faz a humanidade trabalhar para o seu próprio desaparecimento.

Palavras-chave: Niilismo. Ascetismo. Modernidade. Ciência.

Abstract: In this text we seek to demonstrate that the diagnosis of nihilism, made by Nietzsche, demands a critique of modernity. To be coherent and effective, this critique had to make explicit the nihilism hidden in the achievements of modernity. In this way, we confirm the ascetic tendency of science and the moralization intrinsic to progress. In these terms, we conclude that science and progress, to some extent, serve nihilism, whose activity makes humanity work towards its own disappearance.

Key words: Nihilism. Asceticism. Modernity. Science.

Introdução

“A ‘humanidade’ não avança, ela nem mesmo existe” (Nietzsche)

Entendemos que essa epígrafe, que extraímos de *A vontade de poder* (2008, p. 67), apresenta em si, de modo incisivo e angustiante, o diagnóstico e as consequências da história do niilismo. Essa epígrafe é a expressão consciente, corajosa e reveladora da crítica nietzschiana à metafísica, à moral, à religião, ao progresso, enfim, à própria civilização entendida como aquilo que promete a melhora da humanidade e que propicia e assegura a sua existência. Então, se a humanidade não avança e nem mesmo existe, não passam de mentiras, venenos e doenças a metafísica, a moral, a religião, o progresso e a civilização. O que nós buscamos aqui foi refletir e explicitar o que essa epígrafe tem de mais desolador, contraintuitivo e desafiador. Ela afirma basicamente que 1) aquilo que foi avaliado como avanço não foi avanço, pois ele não trouxe melhora, elevação,

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e Professor do CEFET-MG, *Campus Leopoldina*, Departamento de Formação Geral.

fortalecimento e saúde, e que 2) a humanidade não chegou ainda a ser real, permanecendo desajuizadamente separada de si mesma. Com essas características, essa noite profunda, fria e vazia representa um colossal obstáculo para o surgimento, os ensinamentos e a prática do super-homem, cuja tarefa fundamental, mais nobre e justificadora é apresentar o homem com a humanidade, é levar a humanidade para ela mesma, enfim, é realizar a existência da humanidade. Mas, agora, realizar-se só é possível à humanidade se ela se superar e deixar de ser si mesma. Por isso, Zaratustra diz: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Buscando a força, a saúde e a grandeza, o super-homem é o homem que escolheu, de modo resoluto e incansável, se encaminhar para si mesmo através das suas próprias criações que se traduzem em superações dos seus limites, das suas fraquezas e das suas doenças. Porém, o super-homem não surge e a humanidade não pode enfim se realizar sem a Terra. Nesses termos, levar a humanidade ao homem, até então iludido e desorientado por um avanço que não é avanço, consiste em lhe trazer de volta a Terra fazendo-o se recordar do vínculo e da convergência essenciais entre suas raízes e sua identidade. Encontramos essa valorização da Terra nas palavras do próprio Zaratustra.

Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneçais fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças extraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

O homem conseguirá superar a si mesmo e enfim se realizar se ele trocar suas esperanças extraterrenas pela fidelidade à Terra. O exercício dessa fidelidade põe o ser humano em contato e o mantém consciente da sua natureza selvagem, que é o extremo oposto da espiritualidade extraterrena que se encontra tanto na religião quanto no conhecimento das entranhas do inescrutável. Dessa forma, a realização do sentido do super-homem se dá por meio do combate de tudo o que desnatura o ser humano, que é precisamente o extraterreno que desvaloriza e envenena a vida e que desqualifica e apequena a Terra. Por isso, é importante deixar, de antemão, um alerta e uma admoestação: “É em sua natureza selvagem que o indivíduo se refaz melhor de sua desnatura, de sua espiritualidade...” (NIETZSCHE, 2006, p. 10). Temos aqui a doença e o tratamento da doença. Se a doença se manifesta como desnaturalização do ser humano, sua terapia e cura passam

necessariamente pelo enraizamento ou pelo viver segundo a Terra. E a natureza selvagem é, para o indivíduo, remédio e fonte de revigoramento porque ela o livra da sua espiritualidade adoecida pelo extraterreno e pelo inescrutável. Com efeito, eis como Nietzsche compreende e justifica essa potência terapêutica e curativa:

Há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra humana. Velai e escutai, ó solitários! Do futuro chegam ventos com misteriosas batidas de asas; e boas-novas alcançam ouvidos delicados. Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: – e dele o super-homem. Em verdade, um local de cura ainda se tornará a terra! E já a envolve um novo aroma, um aroma que traz saúde – e uma nova esperança! (NIETZSCHE, 2011, p. 75).

Portanto, é na própria Terra que encontramos a cura, a saúde e a esperança. Por essa razão, não devemos acreditar ou viver como se a cura para a nossa degenerescência só existisse fora da Terra, no mesmo extraterreno ascético que impulsionará também a ciência, a técnica, o progresso e o trabalho, impedindo, desse modo, o nascimento do super-homem. E é precisamente a ausência de condições para esse nascimento que nos permite constatar que a humanidade, alienada de si mesma, não avança e nem mesmo existe. Veremos que essa constatação exige uma crítica da modernidade, dos seus desdobramentos e dos seus produtos.

A manifestação moderna do niilismo

Entendemos também o niilismo como um processo racional e científico de afastamento e de desvalorização da Terra, que é precisamente aquilo que, para a vida elevada, forte e saudável, constitui um valor supremo sem o qual dissipam-se as possibilidades de haver uma nova manhã para a vida. Ao substituir a Terra pelo infinito, desqualificando-a como referência fundamental, o niilismo traz e prolonga uma noite fria e vazia pela qual vagamos desorientados. E reconhecemos que esse infinito apresentado como bússola é uma invenção dos modernos que ansiavam por dotar os homens de asas a fim de eles se libertarem da gaiola representada pela Terra. A modernidade dispôs aos homens o projeto racional e científico de se tornarem pássaros livres capazes de voar no infinito separado e astronomicamente superior à Terra. Todavia, entendemos que o niilismo não se configura como um meio honesto de realização confiável de uma liberdade corajosa e

verdadeira para o ser humano. É isto aproximadamente que encontramos no aforismo 124, de *A gaia ciência*, cujo título é “no horizonte do infinito”.

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

O niilismo moderno pretende cortar todo laço da humanidade com a Terra. Nesses termos, o desaparecimento niilista da Terra é o acontecimento monstruoso que marca, de forma indelével, o espírito da modernidade.

Usando sua razão e sua ciência, o homem moderno trocou a terra firme por um pequeno barco, ou uma realidade natural e cosmológica por uma realidade técnica e artificial. Se a primeira é para todos, a segunda é só para alguns. Isto é, os caminhos que o niilismo traz são violentamente excludentes e, em última instância, eles conduzem ao nada, como é evidente. Ainda hoje, sente saudade da Terra essa humanidade que acreditou na ciência e na técnica modernas, que se desenraizou e se afastou da Terra, e adentrou na gaiola do infinito. Mas, para ela, que ainda vive aqui, “já não existe mais ‘terra’”. A humanidade atualmente preponderante, herdeira e portadora do rompimento moderno do laço com a Terra, e que, portanto, ainda vive aturdida, fraca e pobre na gaiola do infinito, é primeiramente a humanidade do progresso, do nivelamento, dos homens anoitecidos, dos últimos homens, enfim, do homem que precisa ser superado por aquele que, “nascido dos mistérios da alvorada”, tem o poder de trazer a manhã, a Terra e as raízes para aqueles que vivem na escuridão, na cidade e na gaiola. Para grande parte dos que vivem em cidades “já não existe mais ‘terra’” e, por isso, em relação a eles, a cidade pode ser compreendida como um deserto, no qual há, por exemplo, desenraizamento, desorientação, inospitalidade e hostilidade. Ora, essas são igualmente características do infinito niilista. Sendo assim, o infinito não apenas está presente na cidade, mas também ele é o que há nela de deserto. Pois bem. O infinito tanto quanto o deserto, enquanto provenientes do niilismo moderno, são realidades artificiais ou realidades produzidas através da simbiose da ciência e da técnica. Isto significa que o infinito e o deserto anoitecidos, que encontramos na cidade e que com ela às vezes se confundem, estão igualmente presentes nas realidades artificiais ou produzidas mediante a junção da ciência

e da técnica. É para essas realidades, e em relação a elas, que “já não existe mais ‘terra’”. É por essa razão que podemos dizer que existe uma humanidade que está na Terra, mas que vive sem a Terra, ou que vive no deserto ou na gaiola do infinito indissociáveis dos produtos niilistas que são portadores tanto do progresso quanto de perigos. Enfim, a humanidade para a qual “já não existe mais ‘terra’” é a humanidade ascética, idealizada e puramente formal, que busca aperfeiçoar a sua capacidade de fabricação para dela extrair a sua própria purificação. Neste sentido, onde não existe mais Terra existem apenas formas determinadas, objetivas, inquestionáveis e terrivelmente fantasmáticas. Essas formas fazem desaparecer a Terra e são, portanto, intrinsecamente niilistas. Entre elas, o “planeta”, enquanto realização do niilismo moderno, é a forma mais devastadora, uma vez que ele toma o lugar da Terra e consolida o apequenamento astronômico dela. Depois da fabricação científica e técnica do planeta “já não existe mais ‘terra’”, porém, algo desaparece junto com ela, aprofundando e intensificando a noite, o frio e o vazio. E quem viu esse acontecimento funesto e tremendo foi um *homem louco*. É no aforismo 125, de *A gaia ciência*, que Nietzsche nos apresenta essa figura oposta tanto ao homem de ciência quanto ao último homem.

“Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada” (NIETZSCHE, 2012, p. 137). Nietzsche se refere a uma época na qual é preciso estar louco para ainda procurar Deus, tamanho o ateísmo que se abateu sobre os homens. É um homem louco que percebe o sentido e o perigo desse ateísmo niilista que desfaz a manhã. Quando se instaura o niilismo, a manhã não é mais manhã, a luz não é mais luz, a consciência não é mais lúcida, a visão é cegueira, a realidade é uma ficção e a verdade é um engano. Por isso é preciso acender lanternas de manhã, como o faz um louco que, imerso em sua extravagância e excentricidade, resiste e luta contra o niilismo dos ateus, que zombam e ridicularizam quem ainda na modernidade procura Deus. “Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros” (NIETZSCHE, 2012, p. 137). Essa atitude dos ateus mostra que eles, justamente por não terem a devida consciência acerca do niilismo, não estavam preparados para enfrentarem as

consequências mais catastróficas desse anoitecimento moderno. Diante dessa cegueira, o homem louco se lança para o meio deles, trespassa-os com seu olhar, e lhes revela:

“Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? (...). Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? (...). Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (NIETZSCHE, 2012, p. 137-8).

Depois desse ato grandioso, que foi o assassinato de Deus, os ateus se satisfazem em frequentar o mercado, enquanto o homem louco entende que agora temos um dever que irá nos tornar dignos: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses” para ao menos nos parecermos dignos desse ato? Isto é, depois da morte de Deus, enquanto os ateus, inconscientes da sua fraqueza, se abandonam a um entretenimento vazio, apenas um homem louco ainda acredita na possibilidade e na necessidade de o homem buscar o seu engrandecimento, a sua elevação e o seu fortalecimento. Dito de outro modo, a loucura é igualmente a consciência de que, não é porque Deus está morto, que o destino do homem é a decadência ou que agora ele está completamente livre para se rebaixar e se refestelar em todo tipo de indignidade. A loucura se desdobra no heroísmo exigido pela luta contra a noite fria e vazia do niilismo.

Mas como conseguimos assassinar Deus? Como nos tornamos os seus coveiros? Podemos dizer que a grande cova de Deus é o planeta. Com efeito, localizado nos momentos iniciais da modernidade, a série de perguntas do homem louco revela pelo que Deus foi morto. Sem ser a causa única da sua morte, Deus foi morto pela passagem do geocentrismo para o heliocentrismo, ou seja, ele foi morto pelo copernicanismo que fez a Terra desaparecer transformando-a, violentamente, num planeta.

O copernicanismo, que não ficou restrito a Nicolau Copérnico, desatou a Terra do seu sol. E agora, numa noite que parece eterna, a Terra apenas cai, vagando por um nada infinito frio e vazio. Esta é a realidade que o planeta oculta. Ele nos desenraiza, nos afasta da

Terra e nos entretém, fazendo-nos esquecer a nossa decadência para que não nos conduzamos pela loucura de acender lanternas de manhã à procura de Deus. Como ele foi uma fabricação antinatural, o planeta impulsiona a fabricação e, portanto, ele está presente na atividade e nos produtos do progresso. Agora, se nas realizações do progresso encontramos a presença e a atuação do planeta, e se o planeta é a grande cova de Deus, então, as realizações do progresso têm o cheiro da putrefação divina. É oportuno lembrar que, assim como o planeta, o progresso e seus produtos são marcados e orientados por um grande impulso ascético, cuja concretização é indissociável de uma corrosiva nadificação. Nessas condições podemos dizer que é uma humanidade melhorada e purificada, eleita e mais humana, que vive no planeta. Isto significa que o copernicanismo pode ser igualmente compreendido como um processo de purificação da humanidade, que é deslocada, e passa a ser localizada, não mais na Terra, inferior e impura, e sim no planeta. Com isso, considerado em sua atividade ascética, o planeta parece se tornar uma Grande Igreja, que tem como sacerdotes os cientistas, sobretudo os físicos e os matemáticos. Diante dessa transformação simbólica da igreja numa realidade astronômica, as últimas palavras do homem louco são esclarecedoras. Precisamos, portanto, ouvi-las, justamente quando ele vai ao encontro de outros adversários. “Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’” (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

Os frequentadores de igrejas não têm ainda consciência de que são apenas os consumidores do cadáver de Deus. Isto é, eles ainda não sabem que o Deus diante do qual eles se ajoelham e para o qual rezam está morto. Os próprios religiosos não conseguem reconhecer que sua fé é, na verdade, a expressão de uma religiosidade de coveiro. Enfim, eles não veem que o seu deus não passa de um ídolo que, apesar de morto e justamente por isso, tem o poder de nos desenraizar como qualquer objeto ou produto fetichizados. E, pelo menos quanto aos ídolos, é preciso usar fogo ou martelo. Mas boa parte desses ídolos são fabricados pelo progresso. Nietzsche identificou uma associação entre progresso e moralidade como constitutiva do ascetismo moderno. Isto é, para o filósofo, o progresso é igualmente uma forma de moralização. De acordo com Nietzsche, o progresso se beneficia de uma “moral do medo” e, com isso, é natural e inevitável que

dele resulte uma “moral de rebanho”. Fazendo o diagnóstico da decadência, eis como Nietzsche explicita o elo entre modernidade, moralidade e progresso.

Quem examine a consciência do moderno europeu, de mil curvas e esconderijos morais, tirará sempre o mesmo imperativo, o imperativo do medo do rebanho: queremos que algum dia *não haja nada que temer*. O caminho para chegar a este “algum dia” chama-se hoje, em toda a Europa, “progresso” (NIETZSCHE, 2014, p. 112).

Admitindo sua tendência à purificação, o progresso então representa segurança, proteção, estabilidade e, portanto, tranquilidade, familiaridade, conforto e felicidade. E isso deve acontecer dentro da cidade, que é vista como ou deve ser transformada em um “outro mundo” radicalmente oposto à natureza ou à Terra reduzida à condição de um mundo bárbaro, assustador, desconhecido, hostil, inferior e impuro. Existindo para formar e para manter rebanho, o progresso livra os homens do que eles temem manifestando-se como poder de controle. Sendo assim, quanto maior o poder de controle alcançado maiores são a elevação moral e o desenvolvimento civilizacional. Não existem moralidade e civilização sem a busca e o exercício do poder de controle, o qual é um impulso ascético que caracteriza o progresso. É devido a esse ascetismo que o poder de controle não pode ser identificado com a vontade de potência. Diante dessa impossibilidade, afirmamos que o progresso é antes uma ameaça à vida, porque a vida é vontade de potência e, para esta, o ascetismo é uma forma de veneno, de adoecimento, de enfraquecimento, que viceja naqueles homens anoitecidos, últimos e decadentes que encontram a felicidade no rebanho que a cidade protege. Ascética e niilista, a cidade procura atrofiar, proibir, punir e degredar a vontade de potência.

Ascetismo e ciência: moralização e progresso

De certa forma, foi possível ver, anteriormente, que a ciência moderna é caracterizada por um impulso ascético, e se a ascese se refere igualmente às dimensões moral e religiosa, então a ciência moderna é marcada, no mínimo, por uma moralidade intrínseca e, por essa razão, o cientista é também um operário do niilismo. Tal como um sacerdote, o cientista quer melhorar, curar e purificar o ser humano. Para que esse propósito continuasse sendo possível era extremamente necessário realizar a passagem do geocentrismo para o heliocentrismo, da Terra para o planeta. Porém, é consideravelmente estranho que, para nos purificarmos de acordo com esse ascetismo niilista, tenhamos que vagar, longe de todos os sóis, por um nada infinito. Este resultado é indissociável da melhora e purificação

ascéticas trazidas pela ciência moderna. Devemos, portanto, analisar como se relacionam ciência e ascetismo, de acordo com o diagnóstico de Nietzsche.

[...] a nossa ciência moderna, que não tem fé senão em si mesma e que teve o valor de prescindir de Deus, do além e das virtudes negadoras. Entretanto, todo este ruído de agitadores não me impressiona (...), porque hoje a ciência é um abismo, a palavra ciência na boca desses trombetadores é uma pouca vergonha. Ponde ao contrário o que eles dizem, e tereis a verdade; a ciência hoje não tem nenhuma fé em si mesma, nem aspira a um ideal; e onde ainda resta alguma coisa de paixão, de amor, de fervor, de dor, não é uma antítese do ideal ascético, mas, ao contrário, a sua forma *novíssima* e *mais nobre* (NIETZSCHE, 2013, p. 139).

Em certa medida, não é inteiramente indevido considerar a ciência como uma espécie de disfarce do niilismo. Conforme diz Nietzsche, porque ela está amarrada à verdade, a ciência é o sofisma mais sedutor, mais delicado e sutil do ideal ascético que, portanto, tem os cientistas como os seus servidores, perpetradores e representantes mais insuspeitos. Quanto aos cientistas, eis como Nietzsche pinta o seu retrato:

Estes negadores, estes solitários, espíritos intransigentes que pretendem a pureza intelectual, espíritos duros, severos, abstinente, heroicos, honra do nosso tempo, estes pálidos ateus, anticristos, imoralistas, niilistas, incrédulos, estes *raquíticos de espírito*, que hoje incarnam a consciência intelectual, estes pensadores livres, demasiado livres, creem-se apartados do ideal ascético; e, contudo, eu vou apontar-lhes uma coisa que eles não podem ver, porque não estão a necessária distância. Este ideal é justamente o ideal deles (2013, p. 141).

A forma ascética com a qual se busca uma pureza intelectual se converte em raquitismo espiritual, e este é também uma forma de cegueira, que é perigosa e preocupante, pois aquele que é acometido pelo raquitismo ascético do espírito não consegue ver que ele mesmo é um servidor disciplinado e obediente ao ideal ascético que o adoce e escraviza. Trabalhando para a realização do ideal ascético, esse espírito raquítico e cego dificilmente se dará conta das consequências potencialmente catastróficas da sua atividade científica. Nesses termos, se investigarmos, de forma honesta e paciente, a causa de certas catástrofes, sobretudo aquelas, em algum aspecto, antinaturais, iremos encontrar, alguns perplexos e horrorizados e outros indiferentes, algum ideal ascético. Isso é o sinal da barbárie intrínseca ao ascetismo científico, da hipocrisia da moralidade da purificação e, enfim, da possibilidade da decadência que o ideal ascético carrega consigo. Todos esses

fenômenos nos permitem considerar e avaliar a proximidade entre o niilismo e o progresso.

Mas, para Nietzsche, o que coloca a ciência e o ideal ascético no mesmo terreno é, sobretudo, a valorização absoluta da verdade, então compreendida como um valor em si ou como um valor metafísico. A vontade científica de verdade é uma vontade ascética e, exatamente por isso, persiste algo de metafísico dentro da ciência moderna. Tanto ela quanto o ideal ascético compartilham da mesma “fé da invariabilidade e da incriticabilidade da verdade”. E, ao se tornar o melhor auxiliar do ideal ascético, a ciência nos impede de vê-lo e de compreendê-lo satisfatoriamente e, com isso, perdemos a abrangência e o perigo do seu niilismo que, no entanto, Nietzsche insiste em desmascarar e combater.

Não pode negar-se a natureza desta direção ascética; este ódio a tudo quanto era humano, quanto era animal, a tudo quanto era material, este horror aos sentidos, à razão, à felicidade, à saúde, à beleza, à força, à mudança, ao movimento, à morte, à vontade, ao esforço, ao desejo: tudo isto significa uma *vontade para o nada*, uma hostilidade à vida, uma negação das condições fundamentais da existência; mas era ao menos *uma vontade!*... (NIETZSCHE, 2013, p. 150).

Portanto, a direção ascética se manifesta, afinal, como uma *vontade para o nada* que representa uma grande hostilidade à vida não apenas humana, mas também à vida animal e às demais formas de existência. O ascetismo é uma vontade de nada, de infinito, de vazio. Isto é o que deve acontecer e reinar para que a purificação seja alcançada.

O niilismo como vontade de poder, o perigo do trabalho e um exemplo de insubmissão

A vontade de nada da direção ascética se dissimula como vontade de verdade. Mas esta pode ser ocultamente uma “vontade de morte”, conforme pondera Nietzsche, para quem o cientista, o homem do impulso ascético à verdade, “*afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história” (NIETZSCHE, 2012, p. 210). É precisamente nesses termos que, mantendo ainda uma crença metafísica, Nicolau Copérnico “foi o maior e mais vitorioso adversário da aparência” (NIETZSCHE, 2014, p. 22), persuadindo-nos, “contra toda a evidência dos sentidos, que a terra não é imóvel”. Ao ter rejeitado a aparência e os sentidos, Copérnico nos desenraizou e nos deslocou para esse “outro mundo”, o mundo da verdade e da pureza, essencialmente metafísico, que nele está

designado como planeta. Com isso, constatando a tendência moralizante intrínseca à ciência moderna, observamos em Copérnico a confluência e a interação entre os aspectos ascético, metafísico e teológico da atividade científica, então inelutavelmente niilista. Todavia, o alerta de Nietzsche também nos alcança.

[...] também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino (...) – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (NIETZSCHE, 2012, p. 210).

O Deus do ideal ascético, nesses termos essencialmente filosófico, foi predicado com a verdade. Essa racionalização enfraqueceu e esterilizou Deus de tal forma que esse Deus do ascetismo não é o Deus vivo, mas apenas uma mentira ou um ídolo metafísico. “A partir de então se transfigurou numa coisa cada vez mais tênue e pálida, ele se tornou ‘ideal’, ‘espírito puro’, ‘absoluto’, ‘coisa em si’... *Declínio de um Deus*: Deus se tornou ‘coisa em si’” (NIETZSCHE, 2019, p. 33). Podemos ver que a razão, ao ceder aos seus impulsos ascéticos, orienta-se para a verdade desde que a verdade traga consigo uma grande nadificação. E essa desdivinização de Deus, Nietzsche encontra no próprio cristianismo.

A noção cristã de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é uma das noções mais corruptas que jamais apareceram no mundo: representa talvez até mesmo, na evolução descendente dos tipos de Deus, o nível mais baixo. Deus degenerado como *antítese da vida*, em vez de ser sua transfiguração e seu *sim* eterno! Em Deus, a hostilidade declarada à vida, à natureza, ao querer viver! Deus, fórmula de toda calúnia do “aquém”, de toda mentira do “além”! Em Deus, o nada divinizado, a vontade do nada santificada! (NIETZSCHE, 2019, p. 34).

O impulso do ser humano para o nada é tão forte que ele nadifica Deus e diviniza o nada. O homem rejeita e foge do *sim à vida*, que exige mais força, nobreza e amor para assumir, com coragem e alegria, as responsabilidades e para honrar os compromissos. O homem sente que é mais fácil para ele continuar existindo se ele acreditar que está caminhando rumo a um santo Não. Por isso, Nietzsche afirma:

A palavra “cristianismo” já é um mal-entendido – no fundo existiu um só cristão e ele morreu na cruz. O “Evangelho” morreu na cruz. O que, desde então, se chama “Evangelho” era já a antítese do que ele viveu (...). Somente a

prática cristã, uma vida como a viveu aquele que morreu na cruz, é cristã (2019, p. 68).

De acordo com Nietzsche, o cristianismo se tornou a antítese de Jesus de Nazaré, que representou um sim à vida, leve, inocente, pacífico e bem-aventurado, porque ele, verdadeiramente, viveu e praticou o evangelho. Já o cristianismo, desde a morte na cruz, cultua um grande Não, ao qual serve o sacerdote, que dele recebe o seu poder de formar e de manter rebanho. A existência do sacerdote que, neste caso, é parente espiritual do filósofo metafísico, se justifica pela crença – ou mentira – de que apenas o Não melhora as pessoas. No entanto, como aponta Nietzsche, há alguma hipocrisia nessa figura institucional, pois em sua santificação do nada reside, de modo oculto e insidioso, uma vontade de poder. Assim como o filósofo o extrai do conceito, o sacerdote sabe extrair do nada um poder de dominação. Isto significa que o niilismo é um tipo de dominação ou um exercício do poder. Acerca da convergência entre niilismo e poder no sacerdote, eis o que Nietzsche declara:

[...] nós encontramos uma espécie de homem, a espécie *sacerdotal*, que se toma a si mesma como norma, como cume, como a mais alta expressão do tipo homem: ela toma de si mesma o conceito de “melhoramento” – ela crê em sua superioridade, ela também a *quer* realmente: a causa da mentira sagrada é a *vontade de poder (Wille zur Macht)*. O erguer-se da dominação: para esse fim, a dominação de conceitos que estabelecem, no sacerdócio, um *non plus ultra* de poder – o poder por meio da mentira (...), a mentira como suplemento do poder, – um novo conceito de “verdade”. Erra-se quando se pressupõe aqui um desenvolvimento *ingênuo e inconsciente*, uma espécie de autoengano... Os fanáticos não são os inventores de semelhantes sistemas excogitados de opressão... Aqui trabalhou a gélida circunspecção, a mesma espécie de circunspecção que Platão possuía quando imaginava o seu “Estado” (2008, p. 101).

É preciso combater e anular esse poder possibilitado pelo niilismo que se encontra por trás das ideias de melhoramento, de verdade, de Estado. Para enfrentarmos esse poder niilista que se alcança e se exerce por meio da mentira, é pertinente considerarmos a figura de Jesus de Nazaré, cuja prática evangélica de amor à vida é absolutamente contrária ao niilismo institucionalizado na igreja. Explorando essa oposição, Nietzsche afirma que, “justamente aquilo que a igreja considera cristão é, desde o princípio, o *anticristão*” (2008, p. 106). Sendo assim, o anticristo é a própria igreja cristã, ou o cristianismo por ela adulterado e desdivinizado. Em alguma medida e até certo momento, o tipo Jesus é o que Nietzsche tem e usa contra a igreja e, desse modo, ao voltar Jesus contra o próprio

cristianismo, indiretamente ele está admitindo que o Nazareno é aquele que, de modo mais eficaz e libertador, pode matar Deus, mas aquele Deus que é um nada divinizado.

Conforme Nietzsche, a prática evangélica de Jesus traz para a interioridade humana, mais especificamente para o nosso coração, o “reino do céu”, que é, portanto, um estado do coração, uma inocência, pacifismo e bem-aventurança, e não algo “sobre a Terra”, desenraizado e formalmente distante. Jesus foi o único cristão porque ele foi o único que viveu exemplarmente a boa-nova evangélica. Viver assim é já estar no “reino do céu”, isto é, em sua interioridade mais profunda e beatífica.

A vida exemplar consiste no amor e na humildade; na plenitude do coração, a qual não exclui mesmo os mais baixos; na renúncia expressa ao querer-ter-razão, à defesa, à vitória no sentido do triunfo pessoal; na fé na bem-aventurança aqui, sobre a Terra, apesar da penúria (*Not*), da adversidade e da morte; no caráter conciliatório, na ausência de ira e de desdém; no não querer ser recompensado; no não ser vinculado a ninguém; na mais espiritual ausência de tutela espiritual; em uma vida tremendamente orgulhosa sob o querer da vida pobre e servidora (NIETZSCHE, 2008, p. 109-110).

Através da vivência dessa vida exemplar, específica do evangelho da boa-nova, ocorre a abolição do Estado com suas instituições políticas e religiosas, com seus tribunais, classes sociais, serviço militar e, além disso, tem fim a distinção entre nacionais e estrangeiros. Ocorre também, com a imitação de Jesus, a abolição da sociedade, favorecendo, recuperando e valorizando tudo o que ela rejeitou: os de má fama e os condenados, os leprosos, os pecadores, os cobradores de impostos, os prostituídos, o povo mais ignorante, e, em contrapartida, a prática evangélica da vida exemplar leva à desconfiança e à rejeição dos ricos, dos eruditos, dos nobres, dos virtuosos, dos “corretos”. Nesses termos, a vivência beatífica dessa vida exemplar representa um questionamento radical dos valores sobre os quais se erguem o Estado e a sociedade, uma vez que essa vida segundo o “reino do céu” enraizada no coração, é capaz de revelar e de denunciar a hipocrisia e a crueldade dos valores morais, religiosos e políticos que costuram o tecido social. O poder de rasgar esse tecido foi uma graça que o Nazareno trouxe e disponibilizou a cada um de nós.

O evangelho: a notícia de que um acesso à felicidade está aberto aos pobres e inferiores, – que só é preciso desprender-se da instituição, da tradição e da tutela das classes superiores: nessa medida, a ascensão do cristianismo é a ascensão de uma *doutrina tipicamente socialista*. Propriedade, aquisição, pátria, posição e patente, tribunais, polícia, Estado, Igreja, instrução, arte, índole militar: tudo isso não são senão obstáculos à felicidade, erros,

enredamentos, obras do diabo, às quais o evangelho anuncia o julgamento... tudo típico de uma doutrina socialista (NIETZSCHE, 2008, p. 129).

É admirável ver que a prática beatífica do evangelho favoreceria a supressão da dominação de classe e, nessa medida, invertendo os valores e combatendo a autoridade, o conservadorismo e a crueldade que estruturam e dinamizam as instituições e a tradição, o evangelho traz à tona, sem que seja esta a sua intenção primeira, a sua indireta, mas indiscutível potencialidade política para a transformação e a renovação da sociedade. É claro que essa reflexão retoma a oposição entre o evangelho e o cristianismo. Nietzsche usa o evangelho do coração beatífico para transvalorar os valores do cristianismo institucionalizado. Mediante essa transvaloração evangélica do cristianismo, Nietzsche pode dizer o seguinte:

Deus criou o homem feliz, ocioso, inocente e imortal: nossa vida real é uma existência falsa, decadente e pecaminosa, uma existência de castigo... O sofrimento, a guerra, o trabalho, a morte são avaliados como objeções e pontos de interrogação contra a vida, como algo não natural, algo que não deve perdurar; contra isso se tem necessidade de remédios – e se *obtem!*... A humanidade viveu, de Adão até hoje, em uma condição anormal: Deus mesmo ofertou seu filho pelo pecado de Adão, para pôr um fim nessa condição anormal: o caráter natural da vida é uma *maldição*; Cristo restitui àquele que nele acredita a condição normal: torna-o feliz, ocioso, inocente (NIETZSCHE, 2008, p. 135).

O que escolhemos destacar nessas palavras é que, do lado da vida real e verdadeira, além da inocência e da felicidade, encontramos também, num misto de perplexidade e de entusiasmo, a ociosidade. Todas elas restituídas ao homem pelo próprio Cristo, que veio dissolver as consequências funestas do pecado de Adão, entre as quais, além do sofrimento, da guerra e da morte, destacamos o trabalho. Dessa forma, trazemos agora ao primeiro plano da nossa reflexão a oposição muito elucidativa entre o trabalho e o ócio. Por isso também a prática beatífica do evangelho segundo a imitação de Cristo abole o Estado e a sociedade, justamente porque, para esse modo de vida exemplar, a ociosidade é um valor fundamental. Ao passo que o trabalho, sobretudo desde a modernidade, sendo marcado por uma ânsia de prosperidade, é um valor social acentuadamente ascético, cultivado por aqueles que acreditam poderem se salvar com suas próprias mãos. Para estes que a ele se entregam de modo passivo, obediente e disciplinado, o trabalho é uma espécie de bênção e de redenção, e o seu oposto, a ociosidade ou a preguiça, é uma característica dos desqualificados, dos perdidos, dos imorais, dos vagabundos. Mas, considerando a correspondência entre ociosidade e tédio, como pensar sua relação com o trabalho? É Nietzsche quem nos auxilia quanto a essa questão. E de imediato ele

estabelece uma distinção entre os homens civilizados, operários vulgares e viciados do progresso e do niilismo, e os homens raros, que buscam o prazer, a aventura, a liberdade.

Buscar trabalho pelo salário – nisso quase todos os homens dos países civilizados são iguais; para eles o trabalho é um meio, não um fim em si; e por isso são pouco refinados na escolha do trabalho, desde que proporcione uma boa renda. Mas existem seres raros, que preferem morrer a trabalhar sem ter *prazer* no trabalho: são aqueles seletivos, difíceis de satisfazer, aos quais não serve uma boa renda, se o trabalho mesmo não for a maior de todas as rendas. A esta rara espécie de homens pertencem os artistas e contemplativos de todo gênero, mas também os ociosos que passam a vida a caçar, em viagens, em atividades amorosas e aventuras. Todos estes querem o trabalho e a necessidade, enquanto estejam associados ao prazer, e até o mais duro e difícil trabalho, se tiver de ser. De outro modo são de uma resoluta indolência, ainda que ela traga miséria, desonra, perigo para a saúde e a vida (NIETZSCHE, 2012, 81-2)¹.

Como se nota, para Nietzsche os raros trocam o vínculo material entre trabalho e salário, ao qual a maior parte da sociedade se submete de forma automática e irresponsável, pelo vínculo extravagante e perigoso entre trabalho e prazer. Por esse motivo, e à medida que eles não temem as consequências da sua escolha resoluta pela indolência, esses seres raros mostram a possibilidade de uma vida diferente da vida do rebanho e, por isso, eles representam uma ameaça ao trabalho assalariado, que é um valor absoluto ou um ídolo sagrado da nossa sociedade, sem o qual ela não sabe viver e é abolida, mas que, no entanto, serve para mantê-la anoitecida, fraca, doente, decadente. Esse meio de abolir a sociedade nos foi ensinado por Jesus de Nazaré. Porém é extremamente difícil promover a emancipação da sociedade através da extinção do trabalho assalariado porque nossos valores, instituições e dinâmicas sociais estão profundamente viciados no niilismo. Este é uma espécie de vício que não aparece como tal, mas como civilização. Contra esse vício oculto nos ideais ascéticos temos remédios, entre os quais, a ociosidade. Ainda sobre os seres raros, Nietzsche diz:

Não é o tédio que eles tanto receiam, mas o trabalho sem prazer; necessitam mesmo de muito tédio, para serem bem-sucedidos no *seu* trabalho. Para o pensador e para todos os espíritos inventivos, o tédio é aquela desagradável “calmaria” da alma, que precede a viagem venturosa e os ventos joviais; ele tem de suportá-la, tem de *aguardar* em si o seu efeito: – é justamente isso o

¹ Acerca dos homens ordinários que se autoentorpecem com o niilismo, ou que buscam no trabalho ou nas coisas anoitecidas e abismais uma forma, talvez não declarada, de entorpecimento de si mesmos, Nietzsche ainda diz o seguinte: “No mais íntimo: não saber, para onde sair? Vazio. – Tentativa de escapar com a embriaguez. – Embriaguez como música. – Embriaguez como crueza no jogo trágico da derrocada. – Embriaguez como entusiasmo cego por homens singulares (ou tempos) (como ódio etc.). Tentativa de trabalhar inconscientemente, como instrumento da ciência. – Abrir os olhos para os muitos pequenos gozos, por exemplo, também como conhecedor. Modéstia quanto a si mesmo. Generalizar o contentar-se consigo, torna-lo um *páthos*; a mística, o gozo voluptuoso do vazio eterno (...); qualquer trabalho constante, um pequeno e tolo fanatismo *qualquer*” (2008, p. 38-9).

que as naturezas menores não conseguem obter de si! Afastar o tédio a todo custo é vulgar: assim como é vulgar trabalhar sem prazer (NIETZSCHE, 2012, p. 82).

Se afastar o tédio através do trabalho significa afastar o prazer, então o trabalho é uma espécie de castração e de moralização que ajudam a formar e a manter o rebanho tão necessário ao sacerdote e ao progresso.

Nietzsche identifica uma degeneração de instinto nos trabalhadores que ocasiona o que ele chama de estupidez. “O trabalhador cansado e de respiração pesada, que tem o olhar bonachão e deixa as coisas andarem como quiserem: essa figura típica, que atualmente, na época do trabalho, encontramos em todas as classes da sociedade, reivindica para si a *arte*” (NIETZSCHE, 2006, p. 80). Nietzsche já vê o trabalhador como um *tipo*. E na *época do trabalho*, a arte se tornou uma espécie de distração para o trabalhador cansado, que pode desfrutar dela em seus momentos de férias. Neste caso, ao ser instrumentalizada como auxiliar da época do trabalho, a arte mantém adormecidos os instintos selvagens do trabalhador bonachão. Sendo assim, Nietzsche afirma que “a arte tem direito à *pura tolice* – como uma espécie de férias para o espírito, o engenho, o ânimo. Wagner compreendeu isso. A *pura tolice* restaura...” (2006, p. 80). Mas essa restauração oferecida pelas férias é antes a manutenção da fraqueza, visto que, sem contato com seus instintos selvagens, o trabalhador é um homem pequeno e adoecido que, cansado demais para buscar na arte algo além do pequeno prazer que entretém, torna-se cúmplice e servidor do niilismo. Além da transformação da arte em meio de propagação e de normalização da tolice, Nietzsche identificou outras formas de controle e de anulação da potencialidade subversiva e emancipatória dos trabalhadores. Com efeito, referindo-se ao trabalhador europeu, cujas mãos gestam o desaparecimento da humanidade, Nietzsche declara:

Foi-se totalmente a esperança de aí se formar como classe uma espécie modesta e satisfeita de homens (...). O que se fez? – Tudo para já destruir em germe o pressuposto para isso – liquidou-se completamente, com a mais irresponsável leviandade, os instintos mediante os quais o trabalhador se torna possível como classe, possível *para si mesmo*. Tornaram-no apto para o serviço militar, deram-lhe o direito de associação, o direito ao voto político: como admirar que hoje ele já sinta sua existência como uma calamidade (expresso moralmente, como *injustiça* –)? (2006, p. 91).

Eis como impedir a transformação dos trabalhadores em classe. Não apenas concedendo-lhes férias nas quais eles podem se restaurar através do acesso à pura tolice, mas também, a sua classe se apresenta impossível para ele mesmo, quando o trabalhador é militarizado, quando suas associações servem antes para atrofiar os seus instintos, e quando se lhe

reconhece o direito ao voto político. Com alguma liberdade interpretativa, podemos ver que a formação da classe trabalhadora é interdita pela militarização, sindicalização e política concentrada em eleições. É oportuno dizer que, sem essa formação de classe, o trabalho pode se tornar facilmente um meio de devastação irrefreável, e o trabalhador, cujas mãos servem ao progresso, mantém a ominosa noite extraterrena que, alimentando uma doentia espiritualidade de coveiro, nos obriga a acender lanternas de manhã.

Considerações finais

Ao longo das nossas leituras da obra de Nietzsche enfim percebemos que, ao nos conscientizarmos mais acerca do seu diagnóstico do niilismo, entendemos melhor as razões pelas quais ele justifica a necessidade de uma crítica da modernidade. Antes de significar um avanço real da humanidade, o progresso moderno, bloqueando a realização da humanidade, produziu homens anoitecidos, vazios, cansados, degenerados, identificados ora como cientistas, ora como militares, ora como trabalhadores, todos eles corretos, disciplinados, obedientes, úteis e eficientes. Eles são obstinados servidores do ascetismo que, separando os dignos e os indignos dos benefícios civilizatórios, implacavelmente acusa, julga e condena, sempre individualizando a culpa ou fazendo do indivíduo o único responsável pelo seu próprio adoecimento. Mas os efeitos desse serviço ascético, que já estão em curso, atrofiam as condições da saúde e da força humanas e envenenam as condições terrestres favoráveis a uma vida plena, poderosa e beatífica. Enfim, fica o alerta. A catástrofe, que já está acontecendo, instaura uma crise aguda da individualidade, que se tornou então a marca do último homem, aquele cujo desenraizamento o transforma no maior obstáculo para o surgimento do super-homem, que não pode nascer no planeta.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, nota e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*: ensaio de crítica do cristianismo. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2019.

A MADELEINE E O DESPERTAR PROUSTIANO: a saudade em “No caminho de Swann”

Sophia Senra*

Resumo: Este trabalho se refere à análise da obra de Proust sob o espectro da *saudade*. Partindo do conhecido episódio da *madeleine*, bem como de outros exemplos, buscar-se-á ressignificar os eventos da memória proustiana, antes classificados como fenômenos melancólicos e agora revisitados através do conceito da recordação positiva. Paralelamente, esta pesquisa examinará as relações de *falta* conceituadas por Sigmund Freud e como elas se dão na obra de Proust. A partir de tais conceitos, elucidar-se-á a respeito da importância da memória em Proust e a relevância da reminiscência para a construção da obra literária e da ressignificação do passado. Por fim, concluir-se-á a análise do episódio da *madeleine* sob a ótica da *saudade*. Por meio de nomes como Osvaldo Odorico e José Antônio Tobias, estudar-se-á a concepção lusófona que aloca o sentimento de falta no âmago da lembrança afirmativa, ao mesmo tempo em que se ressignificar-se-á a presença do doce em um dos maiores romances da literatura.

Palavras-chave: Proust. Madeleine. Saudade. Falta. Memória

Résumé : Ce travail se réfère à l'analyse de l'œuvre de Proust sous le spectre de la <<saudade>>. Partant de l'épisode bien connu de la madeleine, ainsi que d'autres exemples, on cherchera à resyncraliser les événements de la mémoire proustienne, auparavant classés comme des phénomènes mélancoliques et maintenant revisités à travers le concept du souvenir positif. Parallèlement, cette recherche examinera les relations de *manque* notées par Sigmund Freud et comment elles se déroulent dans l'œuvre de Proust. À partir de ces concepts, on éclaircira l'importance de la mémoire à Proust et l'importance de la reminiscence pour la construction de l'œuvre littéraire et de la resyncralisation du passé. Enfin, on conclura l'analyse de l'épisode de la madeleine sous l'angle de la <<saudade>>. À travers des noms comme Osvaldo Odorico et José Antônio Tobias, on étudiera la conception lusophone qui alloue le sentiment la manque au cœur de la mémoire affirmative, en même temps que la présence du gâteau dans l'un des plus grands romans de la littérature.

Mots-clés : Proust. Madeleine. <<Saudade>>. Manque. Mémoire

Introdução

Walter Benjamin, em seus estudos sobre Proust, considera fundamental observar a sensibilidade do autor francês acerca dos sentidos. Estes são os sentidos ordinários, mas que, em Proust – e disso já sabem os especialistas –, tornam-se centrais, como os odores e o paladar, por serem portais importantes para as lembranças.

Não menos considerável, buscaremos relacionar os eventos da memória em Proust com os conceitos psicanalíticos em torno da falta. Sob o olhar freudiano, tentaremos elucidar

* Mestranda em Filosofia Estética na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

os motivos pelos quais a melancolia proustiana pode ser, em alguns casos, revisitada e, por que não, reconhecida como *saudade*.

No primeiro volume da célebre obra *Em busca do tempo perdido*, intitulada *No caminho de Swann*, há inúmeros episódios nascidos dos mais diversos sabores e odores, como o caso da *madeleine*, por exemplo, que será o centro do presente artigo. Obviamente não destacaremos aqui apenas os efeitos psíquicos e enredos artísticos enunciados pelos sentidos, mas também o quanto a imagem é crucial na obra de Proust, bem como seu significado dentro da enigmática “memória involuntária”.

Para dar conta desta análise, Roberto Machado (2022), afirma que há na *Recherche* uma “reflexão sobre a contemplação estética e a criação artística” (MACHADO, 2022, p.34). Em sua tese, Machado (2022) explica que há na obra literária de Proust uma certa ontologia, uma que evidencia a necessidade da arte de se relacionar com a essência verdadeira das coisas. Em outras palavras, o irrompimento das lembranças, dos episódios memoráveis está intimamente ligado à profunda cumplicidade de Proust com o curso do mundo e com a existência.

A arte do lembrar

No ensaio *A imagem de Proust*, do volume *Magia e técnica, arte e política*, Walter Benjamin sinaliza, pertinentemente, que Proust não descreveu em sua obra a vida como ela de fato foi, mas como ela é lembrada por ele¹ – ou por Marcel –. A reminiscência é a verdadeira pérola da obra proustiana, enlaçada pela rede do tempo. Portanto, o esquecimento semeado pelo curso da existência é o mesmo que provoca a rememoração involuntária, o mesmo que prepara o campo da recordação.

Podemos ver, claramente, o que a reminiscência provoca no episódio supracitado, o da *madeleine*. O enredo é amplamente conhecido: Marcel, que a princípio é apenas o personagem e não a persona de Proust, ao morder um pedaço do doce molhado no chá é tomado por um sentimento de puro êxtase e felicidade. Rapidamente, inebriado, Marcel se pergunta: “de onde poderia ter vindo essa alegria poderosa? Sentia que estava ligada

¹ Benjamin reforça constantemente no ensaio a questão do amor pela lembrança que é revivida pela reminiscência. Ver Walter Benjamin, 1986.

ao gosto do chá e do biscoito, mas ultrapassava-o infinitamente, não deveria ser da mesma espécie. De onde vinha?” (PROUST, 2006, p.28).

Aqui, vemos que a memória adormecida é um tecido fino e delicado, porém, suficientemente denso para ser resgatado pelo simples gesto de uma mordida. Benjamin (1986) salienta que, em Proust, uma vez que um acontecimento é vivido, ele automaticamente tem um fim. No entanto, aquilo que é lembrado, despertado dentro do esquecimento, tem um potencial ilimitado; torna-se “chave para tudo o que veio antes e depois”. Tudo o que se segue é parte desse despertar: Marcel reconstrói toda a sua infância na cidade de Combray, abdicando de todo sofrimento da vida envelhecida e das adversidades do real.

Para Marcel, o sabor da *madeleine* permanece na boca como almas que vagam, que reacendem o passado e o revitalizam. É como saborear ruínas, pois o “edifício das recordações” pôde finalmente ser reerguido, não pela forma arredondada do doce, mas por seu sabor inconfundível (PROUST, 2006, p.29). Ao descrever as sensações físicas e psicológicas provocadas por seu encontro com a *madeleine*, Marcel evoca uma série de figuras, texturas e percepções, isso porque, bem como a relação com o paladar, a *imagem* é primordial na obra de Proust. Walter Benjamin compreende que Proust não poderia jamais se cansar de esvaziar a si mesmo, em busca do elemento que saciaria sua curiosidade e seu desejo de nostalgia: a imagem, aquilo que despontaria no “verdadeiro rosto da existência” (BENJAMIN, 1986, p.40). É exatamente por esse motivo que, por quase metade deste primeiro volume da *Recherche*, Proust descreve seu encontro com a *madeleine*.

A partir daí, o personagem Marcel reconstrói toda a cidade de Combray. As ruas por onde corria, o quarto de sua tia Léonie (quem lhe dava de comer as *madeleines* na infância), o jardim da família, a estrada de ferro por onde se acessava a cidade etc., e somados à arquitetura da pequena cidade, vêm sentimentos, rostos familiares, gestos: a urgência quase desesperadora que Marcel sentia em receber o beijo de sua mãe em seu rosto, enquanto a esperava para dormir; a forma bruta e sem romantismos da cozinheira, Françoise que, ao matar um ganso para o jantar, choca o pequeno Marcel. Estes são apenas exemplos de tudo aquilo que surge *No caminho de Swann*. O que nos chama atenção aqui é a maneira com que as pessoas, campanários, casas e caminhadas no jardim ressurgem. O enamoramento de Proust pelos elementos do passado, pela nostalgia em

buscar formas e descrições suficientemente densas e duradouras e pela ânsia de encontrar a realidade frágil e preciosa dos fatos vividos, fazem dele muito mais do que um autobiógrafo melancólico, porque ele é, na verdade, um apaixonado.

O enamorado e o passado

Em *Fragmentos de um discurso amoroso*, Roland Barthes afirma que não se pode “reduzir o enamorado a uma simples coleção de sintomas”, um ser que apenas regurgita emoções e dores. É necessário analisar o retrato do *eu*, porém, não por sua psicologia, mas por sua estrutura. Esse retrato “oferece como leitura [...] o lugar de alguém que fala de si mesmo, amorosamente, diante do outro (o objeto amado) que não fala” (BARTHES, 2018, p.15). Sabemos os riscos que há no que concerne a “conceber” o enamorado: há a paranoia, o sofrimento, a intriga. Contudo, no caso de Proust, não vemos alguém que trama contra si e outros, cujas digressões geram dor e ressentimento passivos, muito pelo contrário. Vemos em Proust um forte compromisso com o sentimento linguístico do discurso, paralelo ao amoroso, porque a unidade do texto faz parte da construção da própria recordação.

Tal noção fica clara, sob o ponto de vista de Roberto Machado (2022), ao falar do princípio da “memória involuntária” e dos seus efeitos na alma. Para o autor, essas impressões de reminiscências é que despertam o desejo de transformação de um objeto banal em um condutor da memória, como a *madeleine* ou os campanários de Martinville quando, ao sair em passeio com a família e tomar uma carona na charrete do médico da região, Marcel tem a nítida impressão de ver os campanários alternarem de posição, por conta do zigue zaguear do veículo. Esses episódios, por exemplo, transportam as experiências da posição de simples sensações materiais e elevam-nas a equivalentes espirituais. Para tal, o jovem Marcel está constantemente em busca das palavras ideais, para que toda sensação, banal ou não, possa ser traduzida em texto. E de onde vêm essas sensações que Proust procura tão incansável e distintivamente pôr no papel? Elas são fruto do espírito, da efervescência de toda experiência que murmura intensidade e plenitude.

É dessa plenitude que nasce nosso desejo de defender que o texto proustiano está repleto de episódios de *saudade*. Machado (2022) explica que, em Proust, “o prazer mais profundo só é percebido pela angústia que se tem quando a pessoa amada não está

presente”. Porém, este sentimento é quase sempre de natureza afirmativa. Dizemos quase sempre porque, evidentemente, não há apenas experiências positivas, e nem por isso elas possuem menor valor de memória. Por exemplo, o caso de Albertine, o primeiro amor de Marcel, é marcado por uma dor e amargura profundas, mas que fazem parte da vivência e é, portanto, digno de recordação. Contudo, entendemos que o luto faz parte do ciclo de transformação da dor em saudade, quando ela não se estagnou na melancolia. Segundo Freud (2013), o luto é consequência da perda do objeto de amor, seja por morte física ou metafórica. Nele, o enamorado vivencia todas as fases do processo da falta, como o sofrimento e a superação, antes de reorientar sua libido, combustível de seu amor, a outro objeto. Freud defende que o luto, em toda a sua constituição, deve ser verdadeiramente respeitado, para que o sentimento não se transforme em patologia (FREUD, 2013, p. 45-47).

Todavia, apesar de ter como fonte primária a perda do objeto de amor, a melancolia atua de forma divergente na psique do enamorado. Isto porque, explica Freud (2013), o melancólico nem sempre tem consciência do que foi, efetivamente, perdido. Por este motivo, o psicanalista considera a melancolia como uma consequência patológica do mau direcionamento da libido após a perda. Nesses casos é possível notar as expressões de autodepreciação do enamorado, incluindo notas de narcisismo, exatamente porque a libido estagnou-se no ego e não em um novo objeto de amor. Ora, diante de tais definições, seria demasiado trivial classificar Proust como um mero melancólico, enfraquecido pelo ressentimento e abandono da vida que não mais possui. Não vemos no autor o ímpeto de se reconectar com o passado porque este seria mais válido que o presente, como se este representasse, morbidamente, o que ele deixou de ser.

Procuramos aqui ressignificar o espírito proustiano e, em oposição ao que foi explicitado acima, compreendê-lo sob o espectro da saudade e do amor. Para isso, orientaremos o certame para a gnose desse sentimento luso-brasileiro tão caro a nós. Dizemos “luso-brasileiro”, porque é sabido que apenas em países de língua portuguesa é que se tem conhecimento do conceito e do significado do termo *saudade*.

A saudade imanente

Para a professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), Fátima Bertini, o “amálgama afetivo” é o que mais particulariza a

palavra saudade. Ela “não constitui somente uma lembrança ou somente uma dor da ausência”; é justamente o que as interpõe que revela “uma compreensão apenas racional do vocábulo” (BERTINI, 2018, p.1). Ao fazer referência a diversos autores de língua portuguesa que criaram poemas e canções sobre o tema da saudade, como Almeida Garrett, a professora estabelece uma clara relação entre o tempo e a saudade. Para ela, “a palavra une o tempo, acende o passado, dilui o presente, acrescenta e retira a dor - no mesmo instante” (BERTINI, 2018, p.2).

Podemos vislumbrar aqui o princípio de uma simbiose entre o sentimento proustiano e o significado emotivo e linguístico da palavra saudade. Apesar de ser um autor francês, Proust pôde captar brilhantemente a essência do sentimento da dor e, ao mesmo tempo, da libertação das amarras da ausência ao passo que ele constitui seu texto de lembranças; isto mostra que Proust sentia nada mais que *saudade*. Talvez, Proust estivesse mais próximo de ser um autor lusófono que, de fato, francês. Como exemplo, podemos voltar-nos para os momentos em que o pequeno Marcel descia as escadas da casa de sua tia para buscar saber qual seria o cardápio do jantar. Marcel se deliciava ao observar o ritmo frenético com que a cozinha funcionava, bem como os diversos alimentos dispostos na grande mesa de madeira, elemento central do cômodo.

Singular é a forma com que Proust descreve os legumes que Marcel observa sob a mesa. como as ervilhas “alinhas e contadas como bolinhas verdes num jogo” ou as batatas, “as obras-primas culinárias”. Porém, são os aspargos que verdadeiramente “enfeitam” o ambiente. A delicadeza com que Proust “pinta” as formas e as cores dos aspargos, aos olhos do pequeno Marcel é quase emocionante. Esses legumes, “embebidos em ultramar e rosa, e cujo talo, finamente raiado de azul e malva vai se degradando insensivelmente até o pé ainda manchado do chão”, produzem no leitor proustiano sensações únicas de felicidade e satisfação, através apenas da descrição de simples legumes. Marcel continua: “[...] por meio do disfarce de sua carne comestível e consistente, deixavam entrever nessas cores nascentes da aurora, nesses esboços de arco-íris, nesses fins de tarde azuis”, cujo perfume único, Marcel sentia até mesmo em seu urinol, após aliviar-se durante a noite (PROUST, 2006, p.62).

Vemos como são marcantes, para Proust, as emoções cotidianas da infância e da juventude, revestidas pela saudade, pela felicidade da lembrança. Para o autor brasileiro Osvaldo Odorico, a palavra saudade contém o que ele chamou de “amalgama de

sentimentos” (ODORICO,1948, p. 12). Sabemos que, neste amálgama, há emulsões de sentimentos positivos e negativos, afinal a saudade inicia-se no campo da dor pela ausência do quê ou de quem se ama. No entanto, apesar do sofrimento inicial, o que prevalece após o período de luto é a alegria da rememoração. A saudade, em seu significado mais puro, culminará, quase sempre, na felicidade do reencontro entre o amor perdido e a ressurreição da memória.

Para reforçar o caráter afirmativo da saudade, Bertini faz uso de grandes nomes da literatura para salientar que há autores brasileiros que “imprimem à palavra saudade um teor de positividade na sua significação”. Para fins de exemplificação, a professora destaca o poema *À maneira de Olegário Mariano*, de Manuel Bandeira, que se segue: “Choras sem compreenderes que a saudade/É um bem maior que a felicidade./Porque é felicidade que ficou!” (BERTINI apud BANDEIRA, 2018, p.3). Desta forma, inferimos que não há apenas tristeza na saudade, pois se temos a sensação de perda no presente, é porque houve amor no passado. Portanto, ter vivido um grande amor por alguém ou algo, não significa amargura e ressentimento, porque ali pode-se enxergar a positividade da experiência do amor vivido.

A saudade é um “re-sentir” constante. Mas um re-sentir afirmativo, no sentido de que, a todo tempo, nos reconectamos com o que passou, porém através da alegria da lembrança e não do rancor da perda dilacerante. Contudo, é de extrema importância diferenciar saudade de *saudosismo*. Em toda a sua amplitude, é fácil confundir a saudade, a felicidade do lembrar, ainda que sob o véu da tristeza, com o saudosismo, remorso pelo que se teve e não se tem mais, como se o passado fosse mais significativo e engrandecedor que o presente. No saudosismo não se aprende a ressignificar a dor da ausência, mas institui-se o passado como o único tempo favorável à felicidade e à satisfação. Definitivamente, Proust não é saudosista e sim sensível à saudade. Não queremos aqui resumir o sentimento proustiano à pura saudade, pois sabemos que também há traços nítidos de melancolia em seu texto. No entanto, a afirmatividade das experiências passadas se sobressai muito mais fortemente à dor pela falta de cores da vida no presente².

A essa altura, seria possível afirmar que há, em Proust, um gosto pela felicidade, ainda que esse gosto tenha nascido das intempéries da vida presente? Observamos, nitidamente,

² Em determinada passagem de *No caminho de Swann*, Marcel relembra as ruas da cidade de Combray, cuja uma em especial dava para a porta lateral do jardim da casa de sua tia. Ele diz que as ruas da cidade

que a memória proustiana é o lugar onde toda sua ebulição emocional se encontra pousada. Segundo Benjamin, o poeta Jean Cocteau percebeu o que deveria preocupar o leitor de Proust: “ele viu o desejo de felicidade — cego, insensato e frenético — que habitava esse homem” (BENJAMIN, 1986, p.39). Ora, sabemos que as lembranças de Proust são o caminho para uma época feliz de sua vida, ainda que elas sejam fruto de um presente entristecido. Exatamente por esse motivo, na tentativa de “decifrar” as manifestações da felicidade proustiana é que Walter Benjamin dividiu este impulso em dois: um hino e o outro elegia.

A felicidade enquanto hino é o sentimento sem precedentes, “o que nunca foi, o auge da *beautitude*”. O hino é a satisfação perfeita, o auge da plenitude para o sábio ou, no caso, o artista. Já a felicidade como elegia é o “eterno mais uma vez”, é a “eterna restauração da felicidade primeira e original” (BENJAMIN, 1986, p.39). Isto posto, podemos perceber que, para Proust, é esta distinção entre hino e elegia que faz movimentar a memorabilia da alma do artista. Ambos os “tipos” de felicidade constituem o ciclo da recordação, uma espécie de moinho que transforma e retransforma o sonho do que se viveu e o do que se quer reviver. Max Unold, artista e leitor de Proust, cujo entendimento acerca do sonho Benjamin destacou, disse: “imagine, caro leitor, ontem eu mergulhei um bolinho numa xícara de chá, e então me lembrei que tinha morado no campo, quando criança. [...] Proust [...] o faz de modo tão fascinante que deixamos de ser ouvintes, e nos identificamos com o próprio narrador desse sonho acordado” (BENJAMIN, 1986, p.39).

Max Unold compreendeu Proust, diz Benjamin. Todo e qualquer juízo sobre Proust deve partir do sonho, porque cada dobrar de esquina em Combray, conduz, necessariamente, ao portal do sonho. Há um enorme esforço de Proust em conservar pela semelhança. Como disse Barthes, “para Proust, escrever serve para salvar, para vencer a Morte: não a sua, mas a daqueles que ele ama [...]” (BARTHES, 2005, p. 18). Ao escrever, ao abrir caminho para sua floresta encantada das recordações, Proust nos mostra o reflexo daquilo que existe no mundo enquanto semelhante daquilo que ele enxerga no sonho. No universo dos entrecruzamentos, Proust eleva a semelhança a um estado de infinita correspondência

habitam uma parte “tão recuada de minha memória, adornada de cores tão diversas das que agora revestem o mundo para mim” (ver Proust, 2006, p. 29).

com a experiência vivida, porque, finalmente, rememorar é uma força motora, capaz de modificar e enfrentar o processo de envelhecimento humano; rememorar é rejuvenescer.

Porém, rejuvenescer é, aqui, conservar a consciência, compreender, no âmago dos dramas existenciais, que é preciso permitir que a imagem de nossas *madeleines* se construa na mente de cada um, para que assim saibamos reconhecer o extraordinário trivial. Para isso, é necessário se permitir adentrar no mundo da reminiscência, não através de imagens e momentos isolados, como figuras soltas que se formam no ar, mas sim mergulhando no profundo e indefinido oceano do tempo, onde aquilo que outrora não poderia ser visto ou captado, ergue-se em sonho e felicidade. O professor Alexandre Marques Cabral, ao conceber um trabalho sobre a saudade, afirma que “a tristeza da saudade não é déficit, tampouco a ausência presente na saudade é subtração” (CABRAL, no prelo). Logo, a felicidade proustiana, enunciada pelos odores, toques e imagens presentes em sua obra, é também saudade, e não única e exclusivamente melancolia, como tentamos comprovar ao longo do presente ensaio.

Considerações finais

E, voltando ao princípio, a enigmática “resposta” reside na combinação entre o chá e a *madeleine*, os elementos-chave do sonho proustiano: “Rapidamente se me tornaram indiferentes as vicissitudes da minha vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me de uma essência preciosa; ou antes, essa essência não estava em mim, ela era eu. Já não me sentia medíocre, contingente, mortal. De onde poderia ter vindo essa alegria poderosa?” (PROUST, 2006, p.28). Aqui vemos a manifestação da saudade, que mesmo embebida pela tristeza da falta, enche Marcel da essência que o retira da posição de “medíocre” e “mortal” e o transporta ao universo infinito da recordação, ao lugar onde o amor se entrelaça à reminiscência.

Toda obra de Proust poderia ter sido resumida a uma odisseia de autocomplacência, a um infundar de ressentimento e dor. Todavia, mesmo com o sofrimento intenso com o qual até podemos nos identificar, Proust colocou em sua obra muito mais do que ele próprio, mas também o sentimento profundo do desejo sem remorso e da vulnerabilidade sem amarras. Proust é saudade. Saudade afirmativa, ainda que tocada pela melancolia do “não se é mais o que se era”, porque ele amou, e é a alegria desse “ter amado” que alimenta o

sentimento proustiano. Apesar da dor, há o carinho pela lembrança, a intensidade do lembrar e o contínuo esforço em restaurar o acontecimento.

Marcel, em uma última reflexão, ao final deste primeiro volume da *Recherche*, sinaliza: “Os lugares que conhecemos não pertencem sequer ao mundo do espaço, onde os situamos para maior facilidade. Não passam de uma delgada fatia em meio às impressões contíguas que formavam nossa vida de então; a recordação de uma certa imagem não é mais que a saudade de um determinado instante; e as casas, os caminhos, as avenidas, infelizmente são fugitivos como os anos” (PROUST, 2006, p. 197). Nesse trecho, observamos uma certa postura de despedida, mas também vemos que a recordação está sempre embebida pelo sentimento afirmativo da saudade pela semelhança. Não podemos afirmar, com clareza, que nos recordamos apenas através de criações ou reapropriações. Mas, sabemos que a experiência é que constitui a lembrança, porque é nela que habita o desejo pelo retorno ao passado, ou pelo menos, o desejo em se ressignificar o passado.

É necessário ter amado para recordar afirmativamente. E o amor é o combustível da obra proustiana. O mergulho ao universo de Proust deve ser íntimo e profundo, porque só assim será possível alcançar, ainda que minimamente, o microcosmos do amor pela reminiscência. A essência da saudade é o que move o impulso transformador do tempo. Não há remorso, não há saudosismo, não há solidão destrutiva. O que há é único e colossal, é o exuberante amor pelo já vivido. O que há é saudade.

Referências

BARTHES, Roland. *A preparação do romance* – Volume I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

BARTHES, Roland. *Fragments de um discurso amoroso*. Tradução de Hortênsia dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política* – Ensaio sobre literatura e história da cultura; obras escolhidas, volume I; tradução de Sergio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. – 2ª edição – São Paulo: Brasiliense, 1986.

BERTINI, F. M. A. *O Conceito de Saudade (Desiderium): A Pertinência de uma Tradução*. V. 2, p. 1-10. Santa Barbara: Santa Barbara Portuguese Studies, 2018.

CABRAL, Alexandre Marques. *Saudade, morte, ancestralidade*: sobre a beleza do adeus. No prelo.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução, introdução e notas: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

MACHADO, Roberto. *Proust e as artes*. – 1ª ed. – São Paulo: Todavia, 2022.

ODORICO, Osvaldo. *A Saudade Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora S/A a Noite, 1948.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Tradução de Mário Quintana; revisão de Olgária Chaim Féres Matos; prefácio, cronologia, notas e resumo de Guilherme Ignácio da Silva; posfácio de Jeanne Marie Gagnebin. – 3ª ed. – São Paulo: Globo, 2006.

OS DUALISMOS DE DESCARTES E LEIBNIZ REVISTOS EM METAFÍSICA CONTEMPORÂNEA

Sâmara Araújo Costa*

Resumo: Este trabalho é centrado em mostrar parte da propagação da Metafísica Contemporânea feita por Peter van Inwagen. Demonstraremos alguns argumentos do autor e suas respectivas análises sobre a validação do argumento dualista, dentre eles a comparação entre dois importantes e diferentes dualismos, especialmente o de Descartes e Leibniz. Van Inwagen aponta problemas nos dois argumentos. Por fim esclarece-nos muito sobre o problema da representação de fenômenos mentais versus representações físicas, o que explica um importante aspecto que contribui para o surgimento do problema mente-corpo.

Palavras-chave: Metafísica, Dualismo, Descartes, Leibniz, Peter van Inwagen.

Abstract: This paper shows part of Peter van Inwagen's propagation of contemporary metaphysics. We will demonstrate some of the author's arguments and his respective analyses on validating the dualist argument, among them the comparison between two important and different dualisms, especially Descartes' and Leibniz's. We will see that van Inwagen's review points out problems in both arguments. Van Inwagen's review points out problems in both arguments. Finally, it sheds much light on the problem of the representation of mental phenomena versus physical representations, which explains an important aspect that contributes to the emergence of the mind-body problem.

Keywords: Metaphysics, Dualism, Descartes, Leibniz, Peter van Inwagen.

Introdução

Michael J. Loux e Thomas M. Crisp (2017) escreveram que não é fácil definir o que a metafísica é. Alguns filósofos vêm fazendo ou tentando fazer algo que chamam de metafísica há mais de dois mil anos, e há imensos assuntos relacionados. Cientes que o termo foi retirado de um dos tratados de Aristóteles, e que o próprio nunca o chamou por esse nome. Apenas a título de organização dos seus escritos, a Metafísica era o nome do livro que vinha depois da Física aristotélica. Não sabemos exatamente o que Aristóteles tinha intenção nestes textos escrevendo sobre causalidades que explicariam a natureza de

* Estudante de doutoramento em Filosofia na Universidade do Porto, Portugal. Integrante MLAG (Mind, Language and Action Group, Universidade do Porto). Bolsista FCT (Fundação para a Ciência e para a Tecnologia). Realizou estágio doutoral na Universidade de Oslo (2023), com supervisão do Prof. Thomas K. Johansen.

elementos da nossa experiência. Hans-Johann Glock (2008) aponta algumas diferenças dos temas metafísicos:

Segundo os platônicos, a metafísica examina entidades abstratas que se encontram para além do espaço e tempo; segundo os aristotélicos, a metafísica examina o “ser enquanto ser”, os aspetos mais gerais da realidade aos quais ascendemos fazendo abstração das qualidades específicas dos objetos particulares. Kant introduz uma reorientação fundamental ao insistir que a metafísica transcendental se “ocupava não apenas de objetos como também do modo de nosso conhecimento de objetos”. A ciência e o sentido comum descrevem ou explicam a realidade material com base na experiência. (GLOCK, 2008, p. 44)

Nesta conceção percebemos algumas interpretações da metafísica, por outro lado o verbete *Metaphysics* na Enciclopédia da Stanford escrito por van Inwagen (2014) indica que não é mais possível definir a metafísica dessa maneira, por duas razões:

- 1) Um filósofo que negasse a existência daquelas coisas que antes eram vistas como constituindo o objeto da metafísica – causas primárias ou coisas imutáveis – agora seria considerado como fazendo uma afirmação metafísica.
- 2) Existem muitos problemas filosóficos que agora são considerados problemas metafísicos (ou pelo menos parcialmente problemas metafísicos) que não estão relacionados de maneira alguma às primeiras causas ou coisas imutáveis – o problema do livre-arbítrio, por exemplo, ou o problema do mental e do físico.

Dito isto tentamos entender quais são as questões que os metafísicos lidam atualmente. Pelo que me parece são muitas questões difíceis de serem respondidos, a exemplo de qual seria a natureza da percepção que se investiga desde Aristóteles, ou o que seria o tempo, que também se debruçou Santo Agostinho. Entre tantos outros problemas mais abstratos, por exemplo: o que é a realidade, a pessoa humana, a identidade pessoal, o espaço, a matéria, entre outras noções, cada vez mais complexas vistas na metafísica contemporânea.

Strawson (2003) escreveu em sua obra *Individuals* que a metafísica ao longo da história tem sido mais revisionista que descritiva. As noções de revisão e descrição parecem ser claras, “a metafísica descritiva se contenta em descrever a estrutura real de nosso pensamento sobre o mundo; a metafísica revisionista está preocupada em produzir uma estrutura melhor.” (STRAWSON, 2003. p. 9) Para Strawson, Aristóteles foi um dos

autores descritivos, ao contrário de Descartes e Leibniz a exemplos de metafísicos revisionistas.

Metafísicos também lidam com perguntas sobre a natureza humana, se de fato há alguma, seja tentando descrevê-la ou construir teorias sobre que tipo de seres são os seres humanos. E além disso lidam com o fenômeno comum entre os seres humanos, o que mais nos distingue de outros habitantes do mundo a exemplo das árvores, insetos, animais e tantos outros, é a racionalidade. Temos conhecimento que um cachorro não tem consciência que existam girafas na África, ou que amanhã é terça-feira, estes seriam aspectos do pensamento abstrato que é uma das principais características da natureza da racionalidade. Portanto entender o que é ser racional é também um problema metafísico. Mas não vamos tratar propriamente da racionalidade, a abordagem aqui é tentar lidar com outro tipo de resposta frente à pergunta sobre a natureza humana. Peter van Inwagen (2009) sugeriu-nos que talvez comecemos por entender tal pergunta a começar pelas respostas. Além da resposta de que somos racionais, talvez fosse melhor perguntarmos: “*O que há nos seres humanos que lhes permite ser racionais?*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 209) E talvez a resposta seja: “*A racionalidade é até onde sabemos única nos seres humanos e é um mistério, assim como é a experiência consciente que os seres humanos compartilham com outros animais.*” (VAN INWAGEN, p. 209-10) Problemas tais como a racionalidade e a experiência da consciência normalmente são mais direcionadas à filosofia da mente em vez da Metafísica. Um tipo de pergunta mais relacionada à natureza da racionalidade e consciência seria uma pergunta para investigadores de Metafísica Contemporânea a respeito do que somos nós. Van Inwagen afirma que seria: “*Que tipo de coisa são os seres humanos?*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 210) Mas o autor pondera que talvez essa pergunta seja imprecisa. As respostas a essa pergunta talvez possam ser mais claras que a própria pergunta. E aqui que vamos tratar das possíveis respostas que se aprofunda van Inwagen. Se tentarmos entender as possíveis respostas à pergunta “*que tipo de coisas somos nós, seres humanos?*” talvez faça com que a pergunta seja mais bem compreendida. Normalmente as respostas dadas oscilam entre diferentes formas de dualismo e fisicalismo. Veremos brevemente uma introdução ao fisicalismo, pois o

intuito é aprofundarmos mais nas respostas dualistas de Descartes e Leibniz, revistas por van Inwagen.

1. Fisicalismo

Concebamos que o que seria uma coisa física tem de algum modo ser investigado pela Física, escreveu van Inwagen. E se as descrições atuais da física forem apropriadas, todos os objetos de nossa experiência sensorial – xícaras, álcool em gel, livros e até estrelas, são compostos totalmente de três tipos partículas fundamentais: quarks superiores, quarks inferiores e elétrons. (VAN INWAGEN, 2009, p. 211) Apesar de esta resposta estar direcionada a entender nossa constituição, a Física tentou estabelecer partículas fundamentais na composição de objetos físicos, e isso não seria uma resposta sobre a nossa natureza. Porém, é importante a definição de constituição em que se diz “feitos totalmente de” para se afirmar que algo é totalmente físico, e van Inwagen oferece o exemplo: uma criança ao construir um castelo de areia, este que seria assim constituído se é feito inteiramente de areia, se não há outros elementos como galhos, ou qualquer outra coisa que não seja grão de areia. Tendo em vista objetos da experiência sensorial que são coisas físicas, se não forem compostos unicamente pelos elementos citados, ou seja, as partículas fundamentais da física o que está além seria considerado “coisas não-físicas”.

2. Dualismo

O dualismo é a tese que pessoas são coisas não-físicas. Como já vimos se é suposto que sejam compostas por coisas físicas assomado a outras não-físicas, não podem ser definidas como coisas físicas. Neste caso, o dualista supõe que há algo de não físico nesta composição de mente e corpo, uma duplicidade em que a pessoa é uma coisa não física associada ao corpo humano físico, “*o corpo, não é a pessoa, é o que um biólogo classificaria como membro da espécie Homo sapiens.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 211) O dualista concorda que possamos fazer descrições físicas a respeito de uma pessoa, por exemplo, João pesa 73 quilos e mede 1,75 de altura. E que por outro lado, para o dualista não é estritamente verdade que possuem este peso ou outro, ou esta altura ou outra. Mas possuem propriedades físicas, “*apenas indiretamente: são, estritamente falando, não eles, mas seus corpos que possuem pesos e alturas.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 212)

Deste modo, o dualista entende que possamos em alguns casos nos referirmos a pessoas apontando para estas propriedades que atribuímos, mas na verdade é uma expressão abreviada das afirmações: ele pesa tanto, ou mede tanto. Este é um dos grandes problemas que encontram os dualistas, como conhecer esta relação do que é físico e não físico. Van Inwagen pergunta: “qual é a ‘associação íntima’ que existe entre a pessoa e o corpo da pessoa?” (VAN INWAGEN, 2009, p. 212) Os dualistas oferecem algumas respostas.

2.1. Dualismo Interacionista

O dualismo interacionista é um tipo de dualismo mais comum. Van Inwagen explica que a interação entre o corpo da pessoa e a pessoa podem ser explicados por este exemplo, vejamos: quando nos referimos a Jane Tyler autora famosa do livro *The sinews of thy heart* consideramos ser uma pessoa humana. Deste modo, van Inwagen, pondera sobre proposições que se referem a pessoa de Jane Tyler:

“Jane Tyler “, “a autora de *The sinews of thy heart*”, “eu” (falado por Jane Tyler), “você” (falado por alguém se dirigindo a Jane Tyler), “ela “ (falado por alguém relatando uma anedota sobre Jane Tyler), “aquela mulher ali “ (falado por alguém chamando a atenção de Jane Tyler), “a mente de Jane Tyler”, “a alma de Jane Tyler”. (VAN INWAGEN, 2009, p. 212)

Primeiro, para o dualista interacionista todas estas expressões são faladas reportando-se à pessoa de Jane Tyler que não é uma coisa física, ou seja, a pessoa da Jane Tyler é uma coisa não-física. Segundo, a noção de pessoa não se refere a tais partículas elementares para serem classificadas como uma coisa física. Van Inwagen comenta que também poderíamos usar expressões que diz respeito apenas ao corpo de Jane Tyler, como uma coisa física. O dualista interacionista entende que há uma “*conexão causal bidirecional*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 213) entre o que é a pessoa de Jane e seu corpo, e este como um determinado organismo vivo. A conexão é justamente porque Jane está sempre sendo afetada por seu corpo e o afetando, mas tal relação de causa e efeito pode acontecer entre qualquer pessoa e qualquer corpo. Portanto, os dualistas interacionistas precisam identificar as diferenças entre esta relação particular entre o corpo de Jane e a pessoa de Jane:

Jane pode afetar o organismo humano específico que é seu corpo: ela pode causar alterações nele sem causar alterações em nenhum outro organismo (além de suas próprias partes...). [...] Um organismo em particular pode afetá-la: ele pode causar mudanças nela sem causar alterações em qualquer

organismo além de si (e de suas próprias partes). (VAN INWAGEN, 2009, p. 213)

Van Inwagen explica que Jane pode fazer algumas modificações propositadas em seu organismo, como assobiar (causando mudanças físicas em seus lábios) ou abrir a janela mesmo que esteja frio e comece a tremer. A dor que Jane pode sentir ao se machucar, ou seja, a sensação de dor é propriedade de um determinado organismo, logo de uma pessoa, “*estar com dor parece claramente ser uma propriedade de Jane, a pessoa. Estar com dor – a sensação que chamamos de “dor” – só é propriedade de um organismo se o organismo, ou parte dele, for uma pessoa.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 213)

Provavelmente poderíamos ir pouco mais adiante e pensar que toda a relação causal entre corpo e a pessoa são particulares.

Dito isto, o dualista interacionista defende basicamente duas teses:

- (1) (dualismo) a tese que existem organismos vivos e pessoas, e que a pessoa não é o organismo.
- (2) (interacionismo) a tese que cada pessoa tem um corpo e relaciona-se com ele através de interação causal recíproca.

2.2. Dualismo Cartesiano

Vejam os argumentos de um dos mais famosos dualistas interacionistas, Descartes. Para ele podemos conceber que a pessoa existe pelo pensamento, mas não pelo corpo. Estas demonstrações que separam corpo e mente são realizadas apelando ao argumento do sonho e do gênio maligno vistos na primeira meditação. Descartes discorre sobre a possibilidade das imagens que temos de o corpo serem imaginárias e residirem apenas no pensamento. Ele também defende que corpo e alma são duas substâncias distintas.

o corpo humano, enquanto difere dos outros corpos, é formado e composto apenas de uma certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes, e a alma humana, pelo contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes semelhantes; mas é pura substância. (DESCARTES, 2005, p. 25-6)

Van Inwagen escreve que Descartes ao defender que podemos conceber que o corpo não exista, não avançou na concepção de que tipo de coisa seríamos se não fossemos um corpo. Claro que ele poderia criar alguma argumentação a partir disso, proveniente de sua noção de alma como pura substância por exemplo, mas não o fez. Para van Inwagen, Descartes

simplesmente defendeu a “*tese mais forte de que as coisas são exatamente como parecem para mim, e, no entanto, não existe o meu corpo.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 217) Para supor que não exista o corpo, Descartes recorre ao argumento da ilusão dos sonhos e também ao do génio maligno que poderia estar a enganá-lo sobre o mundo sensível e todas as sensações.

Van Inwagen expressou que Descartes não poderia conceber que o eu não exista pois “*ele não está dizendo que eu não posso formar uma conceção de como as coisas teriam sido se o eu não existisse*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 217) o que faz para ele ser uma posição não verdadeira. Afinal Descartes poderia cogitar tal ideia. O ponto fulcral para van Inwagen seria que Descartes apenas disse que podemos conceber que o que sentimos é falso, mas que o eu que as sente não pode ser. O salto cartesiano parece ainda mais contraintuitivo, e inaceitável quando podemos duvidar que não existimos. Para van Inwagen poderíamos até duvidar das coisas físicas, do corpo, mas se estamos a ser iludidos, ou sonhando, é preciso existir. Portanto, o argumento cartesiano em que poderíamos conceber que o corpo e o mundo sensível não existam, e meu corpo teria a propriedade de poder ser concebido por mim para não existir, quando Descartes afirmou: “*não sou idêntico ao meu corpo – nem sou idêntico a qualquer outra coisa física.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 217) Para van Inwagen o problema do argumento é que ele prova demais, e talvez o argumento pudesse partir para a identificação do eu com algo. Van Inwagen sugere que mesmo que isso possa ser possível, e tenta até imaginar como isso seria possível, também demonstra a possibilidade de refutação deste tipo de argumento se adaptaria ao de Descartes. Van Inwagen propõe um exemplo no qual refere a si próprio, lembrando que ele é o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio* e esta é uma afirmação verdadeira, e cogita contar a mesma história nos termos do argumento cartesiano, vejamos:

Posso conceber que não exista o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*. Ou seja, eu posso conceber as coisas como elas me parecem e não existe o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*. A maneira mais fácil seria supor que não exista esse livro: minhas aparentes lembranças de ter escrito e publicado um livro são fantasias. Mas não consigo conceber que não exista algo como eu. Portanto, o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio* tem a propriedade que “pode ser concebida por mim para não existir” e eu não tenho essa propriedade. Portanto, eu não sou o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*. (VAN INWAGEN, 2009, p. 218)

Aqui vemos um argumento com premissas verdadeiras, mas, uma conclusão falsa, escreve van Inwagen. Deve existir algum erro de lógica, e a maioria dos filósofos

concordam que o erro está na expressão: “eu posso conceber-me como não existindo”, pois não nomeia ou expressa qualquer propriedade. Por outro lado, o argumento lida como estivesse a expor alguma propriedade, e não obedece às leis de substituição:

“o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio* poderia ser concebido por mim como não existindo” se substituíssemos “o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*” por qualquer palavra ou frase que indique (designa, refere-se a, é um nome para) a mesma coisa e assim obtivéssemos uma sentença que é verdadeira, se também a sentença original é verdade. Mas não é isso que acontece. A palavra “eu” que denota (quando a uso) a mesma coisa que “o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*”; porém “o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio* pode ser concebido por mim como não existindo” é verdadeira, e “eu posso ser concebido por mim como não existindo” é falso. (VAN INWAGEN, 2009, p. 218)

Podemos apreender que o argumento cartesiano sugere a possibilidade de excluir propriedades ao supor que todas as sensações e memórias são falsas. Que tipo de coisa poderia imaginar-se não existindo, a não ser o homem? Concluindo com isso que através do ato de pensar, imaginar a propriedade essencial seria o pensamento. Vejamos nas palavras de Descartes:

Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder alcançar o conhecimento de alguma verdade, pelo menos está em meu poder suspender o juízo. (DESCARTES, 2005, p. 38)

Descartes precisou apelar para alguma “coisa” que não seja o corpo que pensa. E esse é também um dos pontos que assinala van Inwagen, a coisa pensante, se não pode ser o corpo tem de ser outra coisa. Mas Descartes não apresenta as propriedades da tal “coisa”, além da manifestação que estamos cientes, do pensamento. Se a coisa pensante pudesse nomear alguma propriedade, e atendesse às leis de substituição propostas pelo autor, talvez com este exemplo, a coisa “nasceu durante a segunda Guerra Mundial”, esse seria o tipo de frase que denota alguma propriedade, afinal van Inwagen nasceu durante a segunda guerra mundial. Assim conclui van Inwagen: a expressão “O autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*”, e “nasceu durante a Segunda Guerra Mundial” seria o mesmo que dizer “eu”. Neste caso a palavra “eu” e “autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*” são o mesmo. Van Inwagen acrescenta que o fato de ter nascido na segunda guerra mundial pudesse ser falso, como fez Descartes a respeito das memórias, sensações:

Suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nunca houve nada de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum sentido: creio que o corpo, a figura, a

extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito.
(DESCARTES, 2005, p. 42)

Deste modo, “o autor de *Um ensaio sobre livre-arbítrio*” até poderia ser concebido por van Inwagen como não existindo, mas, a expressão “eu posso ser concebido como não existindo” é falsa, porque não nomeia uma propriedade como por exemplo “nasceu durante a segunda guerra mundial.” Portanto, “eu ser concebido por mim como não existindo” é o tipo de frase que não está a se referir a nenhuma propriedade, e não é substituída por nenhuma outra.

2.3. O Dualismo de Leibniz

Van Inwagen analisa outro importante argumento frequentemente utilizado por dualistas na tentativa de provarem que coisas físicas não podem pensar ou ter sensações, portanto, pessoas humanas não são coisas físicas. Trata-se do argumento de Leibniz sobre a impossibilidade de identificarmos como as coisas físicas podem pensar ou sentir. Leibniz propôs resolver o problema sobre a união de corpo e mente, das duas substâncias heterogêneas vistas nos dualistas do seu tempo, assim como Descartes. (JOLLEY, 2005, p. 22) Simultaneamente os dois autores (Leibniz e Descartes) tentaram fazer com que ideias “*da nova ciência poderiam coexistir com as necessidades da teologia tradicional.*” (JOLLEY, 2005, p. 7) Leibniz também tentou de uma vez por todas por fim à dificuldade de entender a relação entre a natureza da alma e do corpo. Para ele a percepção é uma substância simples e não pode ser explicada apenas por razões mecânicas:

Por outro lado, vemo-nos obrigados a confessar que a percepção e o que depende dela é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e por movimentos. E, supondo que haja uma Máquina cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção, pode-se concebê-la ampliada e conservando as mesmas proporções, de maneira que se possa entrar nela como em um moinho. Feito isso, ao visitá-la por dentro só encontraremos peças que se põem reciprocamente em movimento e nunca algo que explique uma percepção. Portanto, tem de se buscá-la na substância simples e não no composto ou na máquina. E é só isso que podemos encontrar na substância simples, ou seja, as percepções e suas mudanças. E é também apenas nisso que podem consistir todas as ações internas das substâncias simples. (LEIBNIZ, 2004, p. 133-34)

Visto isto, van Inwagen sugeriu atualizar o argumento de Leibniz para uma analogia mais contemporânea. Imaginemos que possamos produzir um computador que possa ser programado para pensar. Se nele entrarmos, e observarmos todas as peças

minuciosamente não encontraremos nada ali que indique o que é o pensamento e a experiência. Ele escreve:

Se pudéssemos reduzir-nos de tamanho e entrar para ver o funcionamento de um cérebro humano, não veríamos pensamentos ou experiências, nem mesmo se víssemos tudo o que havia para ver. Se Deus olha para dentro de um cérebro humano, até ele veria nada além de coisas físicas não pensantes, como neurônios, grânulos de Nissl, moléculas de aminoácidos e elétrons em contínua interação física mútua. Onde estão, então, os pensamentos? Onde estão os repentinos sentimentos de alegria ou desespero? Onde estão as sensações de calor e dor, pressão e cor? (VAN INWAGEN, 2009, p. 220)

A resposta comum é que as sensações e pensamentos devem existir em algo não físico, surgindo a concepção de alma, mente numa visão dualista. Por outro lado, van Inwagen escreve que os filósofos dualistas deveriam ir para além desse ponto do argumento quando apenas dizem que a mente/alma existe como coisa não física. Para ele também os fisicalistas precisam argumentar como coisas físicas podem pensar e sentir.

2.4. Uma possível resposta dos fisicalistas

Van Inwagen escreve que a compreensão de que o pensamento é algo misterioso poderia ser aceite pelos fisicalistas, mas há controvérsias. O argumento de Leibniz tentou mostrar isso, mas ainda sim é insuficiente, pois van Inwagen estava interessado em demonstrar se o fisicalismo é preferível ao dualismo. E sugeriu que a afirmação de que o pensamento é um mistério está envolta por outras questões, que para ele não é resolvida por fisicalistas ou dualistas. A compreensão de que coisas físicas podem pensar ser um mistério é de certo modo clarificado por van Inwagen. Ele explica que pensar é um mistério pois lidamos com imagens mentais tentando entender como coisas físicas poderiam pensar e não podemos produzir tais imagens para esse fenómeno. As imagens que são verdadeiramente oferecidas para demonstração do fenómeno do pensamento são interações físicas, mas o pensamento não é representado por imagens específicas que poderíamos apontar. O ponto central da argumentação de van Inwagen é que formamos representações mentais do funcionamento mecânico, mas a conexão disso com o próprio ato de pensar não é possível:

Como qualquer tipo de coisa poderia pensar é um mistério. É um pouco mais fácil perceber que pensar é um mistério quando nós supomos que a coisa que está pensando é física, e se podemos formar imagens das operações de uma coisa física e ver interações físicas representadas nessas imagens – somente as interações físicas podem ser representadas nessas imagens- não há conexões com o pensamento ou sensação, não somos capazes de imaginar, conceber ou articular. A única razão pela qual não encontramos prontamente a noção de

uma coisa não-física que pensa trata-se por que é igualmente misterioso que não temos nenhum procedimento claro para formar imagens mentais de coisas não físicas. Ainda assim, não estamos totalmente sem recursos para a construção de imagens mentais de coisas. (VAN INWAGEN, 2009, p. 221)

Van Inwagen acrescenta que é mais fácil imaginarmos uma espécie de interação relacionadas a algum tipo de dualismo interacionista. No caso do argumento de Leibniz a percepção tem de ser uma substância simples, ou seja, “*uma coisa simples, sem partes.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 221) Se pudéssemos representar por imagens o que seria a substância simples que sugere Leibniz, van Inwagen imagina por exemplo, seja pela imagem de uma coisa física como um ponto ou composta por vários pontos, “*talvez um grupo que esteja em constante movimento interno como um enxame de abelhas.*” (VAN INWAGEN, 2009, p. 221) Mesmo assim qualquer coisa física que representasse a substância simples, ainda sim não seria capaz de fazer com que identificássemos com o pensamento, sensações, percepção. É difícil imaginarmos como tal identificação poderia acontecer, pois, se a substância simples que imaginamos ser uma coisa não física não está ela própria a pensar, onde está então o pensamento? A conclusão de van Inwagen é que não podemos ver como a substância simples está numa relação causal com a coisa física, se não vemos tais atividades como pensar, sentir e perceber nestas coisas propriamente. Não sabemos como acontece tal interação causal capaz de manifestar tais propriedades. Além do mais nos deparamos com imagens que já possuímos das relações causais de coisas físicas, como as engrenagens de uma máquina, ou sinapses no cérebro. Deste modo, imagens de coisas não físicas é claramente algo que não possuímos representações imagéticas para podermos assimilar, apenas podemos imaginar.

Para van Inwagen esse argumento faria com que Leibniz confirmasse sua intenção de que uma coisa física não é capaz de pensar, afinal, tem de ser uma coisa simples. Mas, sugere van Inwagen, que se pudéssemos conceber uma imagem de uma substância simples e não física, talvez apenas como um ponto. Como fazer com que essa imagem simples possa ser capaz de pensar e sentir? E cogita algumas hipóteses, como a mudança de posição deste ponto em relação a outros pontos, mas isto indicaria apenas uma mudança relacional, ou seja, mostraria características da forma e composição e não da função. Se imaginamos por exemplo alguma alteração deste ponto -como substância simples- uma mudança de cor, deste modo é possível observar alguma mudança da substância, isso poderia significar estar pensando? Enfim, não podemos ainda assim lidar com as imagens da natureza do pensamento e das sensações. Van Inwagen deste modo defende o quanto

é difícil imaginar coisas não físicas como o pensamento, a sensação a partir de algo físico. Não temos imagens mentais de como coisas físicas criam o pensar, sentir, perceber. O autor ainda é irônico ao apontar que talvez não haja nada que possa apontar quando alguém está a pensar a não ser algumas convenções simples como balões de pensamento em histórias em quadrinhos, ou a estátua do pensador de Rodin, pois são estas algumas das imagens que temos de coisas físicas pensando.

3. O problema da Representação Mental de fenômenos não físicos

Van Inwagen sugere que o fato de o pensamento e a percepção serem coisas não físicas somadas às tentativas de representar tais fenômenos a partir de imagens mentais são tentativas hipotéticas de explicar o fenômeno, mas:

Imagens mentais são representações de como as coisas são ou podem ser, mas há representações de muitos outros tipos, como diagramas esquemáticos em papel, modelos tridimensionais de papelão, modelos de computador e teorias. Em geral, tentar explicar como uma realidade subjacente gera algum fenômeno é construir uma representação do funcionamento dessa realidade subjacente, uma representação que, em certo sentido, “mostra como” a realidade subjacente gera o fenômeno. (VAN INWAGEN, 2009, p. 221)

Dito isto, o autor sugere que na tentativa de representação do fenômeno poderíamos utilizar outras formas para tentar demonstrar o funcionamento das coisas em imagens, do mesmo modo que um cientista tenta demonstrar representações mentais a partir de expressões da matemática. As representações imagéticas exemplificam signos que apontam para a explicação do funcionamento de tais processos ou “realidade subjacente.”(VAN INWAGEN, 2009, p. 221) Ao que me parece van Inwagen mostra fortemente a incapacidade que temos de criar representações que mostrem como geramos pensamentos e sensações, e por isto é fácil concluir que é um mistério. Mas este mistério ainda não favorece o dualismo sobre o fisicalismo, para o autor, e assim o dualista poderia tentar responder a este mistério explicando mais sobre a natureza destas coisas não físicas que defende. E se o dualista não consegue descrever a natureza das coisas não físicas sofre ainda mais desvantagens sobre o fisicalismo ao postular a existência de coisas não físicas sem saber explicar o funcionamento e interação destas com coisas físicas.

Segundo van Inwagen os dualistas defendem que podem dizer mais sobre pessoas humanas que os fisicalistas. Descartes defendeu que a essência de uma pessoa humana é

poder pensar, e as propriedades essenciais que as pessoas possuem são mentais, e acrescenta:

se Descartes estiver certo, pessoas humanas possuem tais propriedades como *sentir dor* e se *sentir deprimido* e se *perguntar como passar sábado à tarde*; pessoas humanas não têm e não podem ter propriedades como *ter 1,65 cm de altura* ou *pesar 46 kg* ou qualquer outra propriedade intrínseca não mental. (VAN INWAGEN, 2009, p. 225)

Para Descartes o pensamento é a única propriedade essencial. Somos mentais até o fim, mas defender que a pessoa humana é uma coisa mental ainda é muito vago. O fenômeno da sensação, percepção, sensação não é explicado postulando uma causa, esta é desconhecida. Deste modo van Inwagen entende que supor que o mental é o essencial não é razão suficiente para preferir o dualismo sobre o fisicalismo. No entanto, não está a argumentar que o dualismo está errado, mas defende que este não oferece vantagens que esclareçam o mistério da sensação e do pensamento. O dualista apenas indica que são causas provenientes do mental, e que isso não é muito diferente do que fazem os fisicalistas ao explicarem que sensação e pensamento são decorrentes de alterações físicas.

Conclusão

Percebemos que a partir das análises de van Inwagen o argumento de Descartes ao inserir que as pessoas não são coisas físicas inclui erros, do mesmo modo quando afirma que a ideia do seu corpo poderia ser algum tipo de sonho ou imaginação. E se tudo que Descartes vê e sente é falso, ademais segue-se que o corpo também poderia ser uma ficção. Ao afirmar ser possível negar o corpo e os sentidos; Descartes, não obstante pergunta-se seria possível existir sem eles. Parece conduzir seus argumentos justamente para concluir assim que existe não pelo corpo, mas existe, somente se pensou algo. A propriedade a qual Descartes atribui ao que o “eu” poderia ser é o pensamento, e este como manifestação da coisa pensante e propriedade da alma, outra noção que carece de esclarecimento e melhores descrições de tais propriedades, como apontou van Inwagen. Um outro problema foi o de associar a manifestação do pensar com a alma e ao eu, e não especificar propriedades além do próprio fenômeno do pensamento. Além do mais o pensamento é apresentado apenas como negação de propriedades físicas. As propriedades físicas são a própria manifestação do fenômeno, e a prova cartesiana claramente foi bem revista. A coisa pensante como não incide sobre nenhuma propriedade física, apenas

direciona-se para a defesa de que a noção de “coisa” pela qual Descartes pensa, é puramente pensamento e não é o corpo. Como não se concebe outra forma de constituição que compõe “a coisa”, e se a coisa é pensamento puro, por que não dizer apenas pensamento e abandonar o termo “coisa”? Se não é corpo, também não pode ser chamado de “coisa”. Reconhecemos que é um argumento válido e com muitas provas, tal como tantas outras, mas que não são definitivas e precisam de revisão, muito bem feita por van Inwagen.

A partir do argumento de Leibniz, van Inwagen parece deduzir o problema da representação das imagens do pensamento serem difíceis recaírem sobre a representação de propriedades físicas e assim esclarece-nos muito sobre a criação do problema mente-corpo. O argumento de Leibniz, para van Inwagen não favorece o dualismo sobre o fisicalismo. Propiciou-nos esclarecer-nos um pouco mais dessas dificuldades da representação de coisas físicas que expliquem como acontece o fenómeno de coisas não físicas, a exemplo do pensamento. A nossa incapacidade de imaginar uma coisa física que nos explique como acontece o pensar não nos dá razões para defendermos que somos coisas não-físicas sobre a hipótese de que somos coisas físicas.

A defesa do dualismo de Descartes e Leibniz é bem revista por van Inwagen. O primeiro defende que o eu pode existir sem propriedades físicas, mas nenhuma outra coisa pode, portanto o eu é diferente de qualquer coisa física. A partir do argumento de Leibniz e a da revisão de van Inwagen concluímos que não se pode demonstrar como os fenómenos mentais são provenientes de coisas físicas, portanto não é possível concluir que são propriedades de coisas físicas. Por outro lado, a argumentação de van Inwagen também nos mostra que nenhum dos dois argumentos favorece o dualismo sobre o fisicalismo. O fato é que nenhum dos dois, fisicalistas ou dualistas sabem responder ao mistério do pensamento e da sensação, e como surgem a partir de coisas físicas. Não há descrições causais que recaem corretamente sobre o fenómeno do pensamento ou da sensação, como também não há como estabelecer relações causais a partir de interações físicas. Assim também ficou claro que não é possível concluir que haja algo que só possua propriedades mentais.

Bibliografia

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes, 2005.

GLOCK, Hans-Joahan. *What is analytic philosophy?* Cambridge, 2008.

JOLLEY, Nicholas. *Leibniz*. Routledge, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. Martins Fontes, 2004.

LOUX, Michael J. & CRISP, Thomas M. “The Nature of Metaphysics - Some Historical Reflections” In *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, 2017.

STRAWSON, Peter Frederick. *Individuals: An essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge, 2003.

VAN INWAGEN, Peter. “The Nature of Rational Beings: Dualism and Physicalism” In *Metaphysics*. Westview Press, 2009.

VAN INWAGEN, Peter. *Metaphysics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>>.

A FUNDAMENTAÇÃO RELIGIOSA DA ÉTICA E DA MORAL PITAGÓRICA¹

Hobart Huson*

Tradução de Gustavo Altmüller**

Por Pitágoras ser aquele que primeiro nomeou e definiu a busca que desde então tem sido conhecida como Filosofia, sua definição de sua natureza, abrangência e propósito precisaria ser tanto conclusiva quanto exclusiva. Em seu auge no século VI a.C., ele declarou: “Filosofia é o conhecimento de coisas imateriais e eternas - o conhecimento do universal.” A ciência, afirmou ele, é “o conhecimento de coisas materiais e temporais - o conhecimento do particular.” Ele renunciou ao direito de ser chamado de *Sophos*, explicando que somente Deus é sábio e que o homem, no máximo, pode ser “um amante da Sabedoria”.

A Filosofia, então, na concepção de Pitágoras e daqueles que o seguem em sua tradição, é a busca e o amor pela Sabedoria - além disso, é a prática da sabedoria com o objetivo de refletir a imagem de Deus, que é a fonte e origem de toda Sabedoria; e elevar a própria

1 Do original: Huson, Hobart. *The Religious Foundation of Pythagorean Ethics & Morals*. The A.R.E. Journal. Virginia, v.5, n.4, p. 150-155, Jul. 1970. O artigo foi cedido ao tradutor Gustavo Altmüller para a publicação nestes termos “You have permission to translate and publish this one time for the open access journal” (Laura Hoff (Library Manager), laura.hoff@edgarcayce.org, em 21 de fevereiro de 2024.

Nota do tradutor: evidenciamos que o texto original não conta com uma seção de referências, em contraste com o esperado de textos formatados nos modelos ABNT. Dessa forma, ao final do texto, o tradutor acrescenta essa seção, a partir das citações e menções feitas no corpo do texto, nas notas de rodapé e de outros textos que, ainda que não mencionados, tenham sido identificadas pelo tradutor.

* Hobart Huson (1893 - 1983), de Refugio, Texas, foi advogado, filósofo, soldado, historiador e educador. Ele obteve os graus de bacharel em direito e Bacharel em Organização na Universidade de Cumberland e, na Universidade de Samford, obteve um grau de Jurisprudência. Ex-Diretor Geral do Congresso Mundial de Organizações Pitagóricas (posteriormente conhecido como União Mundial de Organizações Pitagóricas), ele foi nomeado Diretor Geral Emérito vitalício. O Sr. Huson, após 50 anos ou mais estudando a filosofia pitagórica, concluiu o primeiro de uma trilogia compreendendo uma biografia exaustiva e definitiva de Pitágoras.

** Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), pós-graduado em Educação Clássica pela Faculdade Serra da Mesa (FASEM), Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Contato: Gustavo Altmüller <altmullergustavo@gmail.com>

alma à sua 'Alma Divina', e assim alcançar a vida eterna como um Ego espiritual eterno, de identidade individual, crescendo em sua inteligência e capacidades.

Pitágoras ensinou, e os pitagóricos defendiam, que há e só pode haver Um Único Deus verdadeiro, que é totalmente espiritual, sendo a fonte eterna, o princípio e o criador, o poder sustentador e governante de todos os mundos e entes, que eram, estão sendo e ainda serão. Deus é assexuado, portanto, os pitagóricos contemporâneos não se referem a Ele em termos de gênero. A frase inicial do Primeiro Artigo da Igreja Anglicana teria tido a concordância de Pitágoras e tem a concordância de seus seguidores. Porém, Pitágoras rejeitou as doutrinas de uma “santíssima trindade”, que eram prevalentes na Índia, Mesopotâmia e Egito durante o seu tempo; assim como os pitagóricos contemporâneos desaprovam as teologias semelhantes da atualidade.

Pitágoras afirmava ainda que Deus é um Ser tanto transcendente quanto imanente, “penetrando o universo inteiro, ainda assim distinguível de Suas obras.” Os antigos pitagóricos simbolizavam essa doutrina pelo Sol e seus raios. Os pitagóricos modernos acrescentam o símbolo da vela, sua chama, luz e efusão. O centro da Filosofia Pitagórica, em sua totalidade, é sobre a Unidade Essencial de Deus, de todos os Mundos e de todos os seres e coisas - a “Aliança Divina” ou “As Leis Eternas”, que ligam todos os seres e coisas triangular e esféricamente em uma Unidade. (Tal é a teoria básica da Eucaristia.)

O universo é composto por miríades de mundos que emanaram e continuarão a emanar da Divindade por hipóstases ou “devolução”. Pitágoras chamou o universo de “*Kosmos*”, devido à sua beleza e ordem transcendentais. O esferoide, que o homem chama de 'terra' e suas criaturas, foi trazido à existência através do processo de “evolução” ou da tendência inversa para o alto. Assim, a humanidade nunca caiu, mas progrediu continuamente dos níveis mais baixos para os mais elevados das espécies. Em cada ascensão, o homem adquiriu outra alma - uma alma superior - enquanto retinha as almas pertinentes a cada um dos respectivos níveis inferiores.

Assim, o homem ascendeu sucessivamente do mineral, para o vegetal, para o aquático, para o animal e para o humano. Do humano, ele pode se tornar Homem e, a partir do Homem, pode aspirar a se tornar “um deus” ou ser espiritual. O objetivo final de cada pitagórico é elevar-se de humano para Homem (se ainda não o fez), e depois elevar sua alma ao nível Intelectível ou espiritual. Jesus ensinou a doutrina de que para o homem

entrar no reino dos céus, ele deve ser “nascido de novo pelo Espírito”. Tal é o objetivo do “Estilo de Vida Pitagórico”.

Os seguintes ensinamentos de Pitágoras devem ser mencionados se quisermos que a lógica da nossa tese final seja compreendida. Estes são: Que Deus sendo a perfeição, as obras d’Ele devem necessariamente ser perfeitas. Que para ser perfeito, nada falta; os meios e os fins foram todos compreendidos e providenciados para os mundos e suas criaturas; todas as necessidades em generosa abundância, desde o princípio por toda a eternidade. Nada resta a ser corrigido, suprido ou providenciado. Os pitagóricos se referem a isso como a doutrina de “toda Providência” - uma providência de sabedoria absoluta.

Deus, por ser onisciente, faz com que nada escape à mente d’Ele. Nada jamais precisará ser suprido. A Mente de Deus, portanto, é imutável e não está sujeita a mudanças - nem por meio de oração, súplica, influência ou de outra forma.

O Universo - o *Kosmos* - é sustentado, governado, ordenado e regulado, e mantido eternamente em equilíbrio por leis científicas, tendo a natureza de poderes auto impositivos; e estes controlam, regulam e restauram para o equilíbrio compensatório de todos os seres e coisas que compõe o universo e suas criaturas. O que os homens se referem como Leis Naturais são Leis Cósmicas de poderes naturais e espirituais, que operam eternamente e inexoravelmente, com uma retidão inalterável. Como Voltaire expressa adequadamente, os códigos morais de todas as pessoas são “A Lei da Natureza reduzida a prescrições”.

Além disso, a Lei Cósmica é moral, assim como física em sua operação inexorável. No campo moral, assim como no físico, automaticamente, quando invocada, traz todas as coisas - as vidas morais assim como físicas da humanidade - para o equilíbrio. Assim, é verdade, como Jesus ensinou: “o julgamento está no mundo”. Alguns homens se referem a essa operação como “justiça retributiva”, ou às vezes como “justiça natural”. Pitágoras a denomina “A Lei da Compensação”, pela razão de que ela recompensa assim como pune. Enquanto muitos homens veem a lei como uma ficção advinda da poética, os pitagóricos a consideram e confiam nela como a Lei imutável de Deus - e da vida. “Como semeais, assim colhereis”.

Aqueles que duvidam da realidade da Lei da Compensação podem rapidamente desiludir-se ponderando este pensamento: “O que pode ser punição para um homem pode não ser punição para outro. O que pode ser uma verdadeira recompensa para um homem pode não ser o mesmo para outro.” Cada homem tem seu “calcanhar de Aquiles”, que pode ser peculiarmente vulnerável a si mesmo e não a outro. Quando a lei atinge um homem, geralmente é conhecida apenas por ele mesmo e pela Lei totalmente inteligente em si; e há uma autorrealização da razão. A compensação é peculiar e precisamente “adequada ao caso”.

O correlato da “Lei da Compensação” é a justificação da verdade da admoestação bíblica: “A vingança é minha, diz o Senhor”; e a outra: “Não julgueis para que não sejais julgados”. Um pitagórico tem o direito de se proteger contra a agressão por todos os meios necessários, mas deve abster-se de medidas punitivas explícitas; ao fazê-lo, invoca a operação da Lei contra si mesmo. Ele descansa com total certeza de que, se seu adversário estiver errado, não poderá escapar da Lei, e ele pode, sem tentar interferir na operação, esperar que as consequências não sejam demasiado severas.

Por fim, Pitágoras exortou seus seguidores a meditarem sobre a pergunta: “Quais são os verdadeiros valores da vida terrena”? Ele postulou a resposta: “A paz de espírito”. Isso significa paz consigo mesmo, paz com os vizinhos, paz com o mundo - e paz com Deus, esta que engloba todas as outras. Tudo se resume na “paz de Deus que ultrapassa todo entendimento.” Isso significa “uma vida justa medida em todas as coisas”. Pitágoras e seus discípulos, assim como muitos de seus seguidores mais recentes, estavam familiarizados com fenômenos ocultos e arcanos que interessam aos membros da A.R.E. Pitágoras, Zamolxis, Empédocles, Plotino, Porfírio e Apolônio², entre outros, são ditas ter dominadas e praticamente demonstradas suas ciências. Diz-se que os seis mencionados realizaram as *katabaseis*, ou projetaram suas personalidades intelectíveis para lugares distantes. Diz-se que Pitágoras, Plotino e Porfírio alcançaram a “visão beatífica”³. Mesmo assim, Pitágoras declarou sua missão enquanto na Terra como “A Regeneração Moral da Humanidade Através da Educação”; e Pitágoras mesmo

2 Consulte Filostrato, Vida de Apolônio de Tiana, VII x, Loeb, 165, 361, 365. Platão, República X, xiii, 614B-615, Loeb, II, 491-495. Veja muitas referências em Bentley, Falaris; também Plutarco, Moralia.

3 Eu esgotei os exemplos supostos de *katabaseis* no Volume II, da minha biografia exaustiva de Pitágoras, ainda não publicada. Para relatos de tais feitos de Pitágoras, veja Porfírio, VP, Diógenes Laércio, VP, etc. Para uma abordagem acadêmica de Heráclito, *Katabaseis* de Pitágoras e obras escatológicas subsequentes inspiradas por ele, consulte Isidore Levy, “Pythagore en Grec et Palestin”. Eu tive isso traduzido do francês pela Sra. Elizabeth Wallentin Stewart, para os propósitos da minha biografia.

estabeleceu um “Estilo” pelo qual a humanidade poderia alcançar “a boa vida” – “viver uma vida melhor e morrer com uma esperança ainda melhor”. O homem, ele ensinou, é um produto da evolução, elevando-se de formas inferiores para superiores; portanto, o homem não caiu, mas se elevou e está continuamente se elevando. Surgindo dos predecessores mentais, ele gradualmente alcançou a mente, a faculdade da razão, e alguns alcançaram o intelecto.

Ele postulou que o *Kosmos*, “O Mundo da Alma”, é intrinsecamente e fundamentalmente bom em todos os aspectos; e que não há erro nem mal em sua constituição. Que apenas o homem, entre todas as criaturas, foi dotado de uma relativa capacidade de livre arbítrio e com uma relativa habilidade física e mental para fazer valer esse arbítrio. Que o único mal no mundo das bondades resulta do errôneo emprego que o homem faz de seus poderes particulares, e que tal erro não é o resultado de um pecado, senão da ignorância do homem sobre o bem. Não há pecado como tal, mas hamartia, ou “errar o alvo”. O antídoto para a ignorância é a educação. Tem sido a missão dos pitagóricos por muitos séculos fornecer esse antídoto.

O ideal buscado é “uma vida de *sophrosyne*”, uma peculiar palavra grega que expressa a ideia de que “uma vida vivida deve ser precisamente como deveria ser” – nem “boa” nem “má”, mas ao longo de um “equilíbrio áureo”, que não é nem “bom” nem “ruim”, mas exatamente o que deve ser. “Bom” e “Mau” são opostos entre si, e um implica o outro. Não há nada que seja absolutamente bom ou absolutamente ruim, mas cada um contém algum ingrediente do outro. O “equilíbrio áureo” e a *sophrosyne* não contêm nenhum dos dois, mas são precisamente o que deveriam ser. Estes serão alcançados “seguindo a Deus”. “Todas as coisas seguem os céus”.

Para seguir, é preciso “Conhecer a Deus”. Existem três estradas ou caminhos, todos convergindo para este objetivo. Esses são expressos nas famosas máximas pitagóricas: “Conhece a Deus e conhecerás a ti mesmo e ao Universo”. “Conhece a ti mesmo e conhecerás a Deus e o Universo”. “Conhece o Universo e conhecerás a Deus e a ti mesmo”. Após reflexão, esses máximos são verdadeiros; e/ou cada pesquisador pode demonstrar a verdade de um ou todos por si mesmo. A verdade de um demonstrará a verdade dos outros dois. Enquanto o primeiro desses caminhos é o do Espírito, e o último

é o da Ciência, e o segundo é uma combinação de Espírito e Ciência; Pitágoras avisa que o Conhecimento da Verdade é uma âncora mais segura do que mera crença ou fé tola.

Ele postula que nenhum homem normal se contaminará intencionalmente ou propositadamente fazendo o que sabe ser errado. Ele declarou que “Aquele que meramente existe pode ser uma espécie monótona e insensata, enquanto aquele que conhece é, em si mesmo, divino.” “O conhecimento é poder.”

Pitágoras opinava que “Não há nada oculto que não possa ser revelado por uma pesquisa diligente.” O universo - ou melhor, o próprio homem - é uma Bíblia viva, uma revelação perpétua e viva de suas próprias leis, propósitos e mistérios. As leis cósmicas são as únicas leis divinas verdadeiras, eternamente abertas à investigação do homem. Elas indicam ao homem o modo de vida divinamente ordenado que o “tornará saudável, próspero e sábio”, dando-lhe a vida abundante e sua coroa de paz interior.

A ignorância sobre a lei - a lei cósmica - não isenta ninguém. Aqueles que reconhecem a lei, mas não a seguem, nunca podem se livrar de suas plenas consequências apenas com um arrependimento precoce ou tardio. “O dedo em movimento escreve; e tendo escrito, avança - nem toda a sua piedade ou sagacidade pode atraí-lo de volta para cancelar meio verso; nem todas as suas lágrimas apagam uma palavra dele”, isto é verdadeiro quando posto em relação à Lei da Compensação.

A Filosofia Pitagórica ensina que o homem tem suas raízes em Deus, que ele é um ser religioso, quer ele saiba, admita ou não. As leis cósmicas são leis religiosas, auto impositivas e inexoráveis - seja qual for o pensamento, a ação ou a fala do homem, independentemente da ignorância ou do conhecimento sobre. Não pode haver religião sem Deus, e não pode haver Deus sem religião. Deus É; e a prova está em cada homem, em si mesmo, e no universo, e em Deus em si mesmo, que se declara perpetuamente através da Bíblia eterna e viva do Universo - a Natureza, “essa poderosa mulher”, que, Pitágoras declara, “dá à luz, preserva e renova; e carrega consigo o povo da alma em seu manto de luz”.

Referências

DYCE, Alexander (Ed.). *Works of Richard Bentley*. Londres: William Pickering, 1836. 3 v.

HUSON, Hobart. *Pythagoras and Christianity*. Refugio, Texas: The Pythagorean Press, 1960.

HUSON, Hobart. Pythagorean Metaphysics and Escathology. In: SAKELLARIOU, George (eds.). *Proceedings of the Congress Held in Athens, Samos, and Brussels july-august 1955*. World Congress of Pythagoren Organizations: Grécia, 1957. p. 43-53.

HUSON, Hobart. *Pythagoron: the religious, moral and ethical teachings of Pythagoras*. 1947. Reimpressão, whitefish: Literary Licensing, 2011.

IAMBlichus. The Pythagorean Life. In: GUTHIRE, Kenneth Sylvan (eds.). *The Pythagorean Sourcebook*. 1919.

LÉVY, Isidore. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris: Éditeur Édouard Champion, 1927.

MAXEY, Wallace De Ortega. *Pearls of Pythagorean Philosophy*. Refugio, Texas: The Pythagorean Press, 1954.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. Londres: Loeb, 1912.

PLATO. *The Republic*. Londres: Loeb, 1927.

PLUTARCH. *Moralia*. Londres: Loeb, 1927.

PORPHYRY. Life of Pythagoras. In: GUTHIRE, Kenneth Sylvan (eds.). *The Pythagorean Sourcebook*. 1919.

VOLTAIRE. *The Philosophical Dictionary*. Nova Iorque: Knopf, 1924.

WATTERS, Hallie. *The Pythagorean way of life*. Adyar: theosophical publishing house, 1926.

*SUPERBIS RESISTIS NAS CONFISÕES DE AGOSTINHO*¹

Joseph M. Pucci*

Tradutores: João Victor de Souza Silva**

Rafaela Cordeiro Santos***

Resumo: A frase *superbis resistis* na abertura de *Confissões* tem antecedentes bíblicos e pagãos – devida a Virgílio, *Aen.* 6.853, e a Provérbios 3:34, 1 Pedro 5:5, e João 4:6, mas também tem sua importância na arquitetura das *Confissões*. Dado que, em um padrão demasiadamente simétrico para ser uma coincidência, a frase também aparece em *Confissões* 4, 7 e 10, arrastando os leitores por três vezes ao longo dos livros autobiográficos das *Confissões*, e então para o primeiro dos quatro livros que os seguem. Estes momentos tornam claro o papel elementar do orgulho no pensamento de Agostinho, mas também o associam à linguagem, estabelecendo um tema que energiza as *Confissões*. Ao longo de toda a obra, observa-se que a linguagem é o emblema mais potente do orgulho, oprimindo a humanidade pós-lapsariana, sobretudo na vida do próprio Agostinho, cujos lineamentos a acusação de *superbis resistis* ajuda-o a ramificar.

Palavras-chave: Orgulho. Agostinho. *Confissões*. Linguagem. A queda.

Abstract: The phrase *superbis resistis* in the opening of the *Conf.* has scriptural and pagan antecedents—it is owed to Virgil, *Aen.* 6.853, and to Proverbs 3:34, 1 Peter 5:5, and James 4:6, but it also has its own importance in the architecture of the *Conf.* For, in a pattern too symmetrical to be coincidence, the phrase also falls at *conf.* 4, 7, and 10, tugging readers by thirds across the autobiographical books of the *conf.*, then to the first of the four books that follow them. These moments make clear the elemental role of pride in Augustine’s thinking, but also affiliate it with language, establishing a theme that energizes the *Conf.* throughout, viz., that language is pride’s most potent emblem, oppressing postlapsarian humankind, not least in Augustine’s own life, whose lineaments the arraignment of *superbis resistis* assists Augustine in ramifying.

Keywords: Pride. Augustine, *Confessions*. Language. The fall.

¹ Texto inédito cedido pelo autor para tradução e publicação em língua portuguesa, nos seguintes termos: “Eu, Joseph Michael Pucci, autor do artigo SUPERBIS RESISTIS IN AUGUSTINE’S CONFESSIONS, autorizo a sua tradução e publicação na revista Inconfidentia”.

* Ph.D em Literatura Comparada pela Universidade de Chicago e professor no Programa de Estudos Medievais e Clássicos, do Departamento de Clássicos da Universidade Brown.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

*** Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Introdução

Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que *tu resistes aos soberbos* – contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação (*Conf.* 1.1.1.2-5).²³⁴

A frase *superbis resistis* tem sido devidamente notada, mas geralmente como um emblema da confiança de Agostinho na dicção bíblica, com pouca atenção às qualidades literárias da frase ou aos momentos posteriores das *Confissões* em que a frase é reprisada⁵. O que não deixa de ser surpreendente, uma vez que a frase se refere à soberba⁶, o vício que Agostinho sempre desprezou com muito vigor. É também surpreendente, dada a singular interpretação que Agostinho dá a esta frase no *Prefácio* ao *De civitate dei*, no qual se lê estas palavras tendo como pano de fundo a *Aneid* 6.853⁷.

Que a intenção de Agostinho era chamar atenção para a frase é indubitável, independentemente dos seus aspectos virginianos e escriturísticos, pois as palavras destacam-se de múltiplas formas na *confessio laudis* por força da sua colocação, onde as repetições duplas e triplas tornam a sua presença enfática ao mesmo tempo que ramificam a sua importância. A tripla repetição de *homo* (e *tua, tuae, tuae*) é digna de nota, é claro, mas também se nota a dupla repetição da frase, *laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae*, que remete a *superbis resistis* (e que é ela própria uma dupla repetição que contém duas partes, oração principal e frase apositiva). Para além disso, há a dupla

² O texto latino cotejado, encontra-se em domínio público no site: <https://www.augustinus.it/latino/confessionioni/index2.htm>.

³ Cf.: et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia *superbis resistis*; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.

⁴ A tradução utilizada será a de Lorenzo Mammì, *Confissões* (Companhia das Letras, 2017).

⁵ Cf.: J. J. O'Donnell, *Confessions, Augustine*, 3 vols. (Oxford, 1992), vol. 2: 11-12.

⁶ A presença de superbia, *superbus*, *superbe*, e *superbire* nas *Confissões* é esquematizada, livro a livro, com breves esboços interpretativos, por M. Testard, “La ‘Superbia’ dans les *Confessions* de saint Augustin,” in C. Mayer, ed., *Homo Spiritalis: Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag* (Würzburg, 1987), 136-70. Um recente tratamento é dado por D. J. MacQueen, “Augustine on *Superbia*: the Historical Background and Sources of His Doctrine,” *Mélanges de Science religieuse* 34 (1977), 193-211, o qual é mais analítico. U. Duchrow, “‘Signum’ und ‘superbia’ beim jungen Augustin (386-390),” *Revue des études augustiniennes* 7 (1991), 369-72 oferece um quadro para a palavra antes mesmo da composição das *Confissões*. Ver também J. C. Cavadini, “Pride,” in A. D. Fitzgerald and J. Cavadini, eds., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, (Grand Rapids, Mich., 1999), 679-84.

⁷ Cf.: *Civ. Dei*, Prefácio. Ver também nessas linhas S. MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (Berkeley and London, 1998), 201-203. Eu não me preocupo aqui com o fato de que *Civ. Dei* é mais tardio que *Confissões*, embora seja verdade que uma década separe as duas obras, Agostinho dificilmente teria pensado primeiro no orgulho no contexto virgiliano somente após o ano 413. O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 12, *ad loc.* o lê contra um pano de fundo virgiliano também: “The Virgilian juxtaposition suggests a partial explanation for the appeal of the scriptural text to A[ugustine].”

repetição de *circumferens*, ligando as orações, *homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui*, cuja simetria serve para realçar a frase que se segue, *testimonium quia superbis resistis*, precisamente porque foge aos padrões binários ou trinos.

A complexidade destas linhas é ainda maior pelo fato de Agostinho ter inserido nelas uma tripla repetição que acentua a frase, oferecendo uma nova simetria. Com efeito, se *circumferens* se repete duas vezes, *testimonium* também se repete, o que cria uma tríade verbal mediada pela palavra *circumferens*: *circumferens, circumferens testimonium, testimonium*, em um padrão A-AB-B⁸. Ao distingui-la dos padrões binários e trinos, portanto, as repetições e simetrias encontradas nestas linhas enfatizam *superbis resistis*, chamando a atenção para ela aqui, sem dúvida, mas também exigindo que os leitores prestem atenção às variações desta frase que ocorrem mais tarde nas *Confissões*.

1. SUPERBIS RESISTIS NAS CONF. 7

Superbis resistis não é uma expressão vulgar no arsenal verbal de Agostinho. Aparecendo na abertura das *Confissões* como um emblema do mal-estar espiritual, uma variante dela, *resitas superbis*, ocorre em 7.9.13, que marca, não por coincidência, o ponto médio do livro do meio das *Confissões*⁹. Além disso, não é por acaso que Agostinho elogia, numa passagem próxima, o caminho intermediário,¹⁰ entre a perfeição divina e o orgulho mundano (*media regio; cum superbe contra te surgerem*, 7.7.11), cuja trajetória tece o caminho reto e estreito para Deus.¹¹ No entanto, da mesma forma que as palavras do

⁸ Somente Solignac pondera questões de estrutura da maneira que eu faço aqui; ver M. Skutella, A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou, eds., *Oeuvres de Saint Augustin*, Les Confessions, Livres I-VII, (Paris: Desclée de Brouwer, 1962), 647-48.

⁹ O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 413-418 e, na medida do ponto médio do sétimo livro, 413, n. 5. Ver também no ponto médio das *Confissões* como um todo, *ibid.*, vol. 3, 91, excursão pelos Salmos 4. Útil também na estrutura e no significado é F. J. Crosson, "Structure and Meaning in St. Augustine's *Confessions*," in G. B. Matthews, ed., *The Augustinian Tradition* (Berkeley and Los Angeles, 1999), 27-38; K. B. Steinhauser, "The Literary Unity of the *Confessions*," in J. McWilliam, ed., *Augustine: From Rhetor to Theologian* (Waterloo, Ontario, 1992), 15-30; e S. Lancel, *Saint Augustin* (Paris, 1999), 296-304 mas ver também pp. 290-312 para uma visão mais ampla das *Confissões*.

¹⁰ O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 413 e n. 5 discute os argumentos estruturais que atendem a esse momento de *Confissões*.

¹¹ O contexto mais amplo de *superbia* no pensamento de Agostinho em sinal específico de antecedentes bíblicos é articulado por J. F. Procopé, "Initium omnis peccati superbia," in E. A. Livingstone, ed. *Studia Patristica: Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford* (Leuven, 1987), 315-20. N. Adkin, "Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall," *Augustiniana* 34 (1984): 349-35 mostra como Agostinho concilia a visão amplamente difundida de que o orgulho causa a queda do diabo com a visão menos defendida, mas sempre atual, de que a causa foi a inveja. As afiliações entre a noção de orgulho de Agostinho e a descrição de *tolma* de Plotino

salmista aqui citadas por ele declaram que os orgulhosos "jazem feridos" aos pés de Deus (Sl 88,11), também Agostinho, neste momento de descoberta iminente, se sente separado de Deus em virtude do seu próprio orgulho intrusivo, como a frase *resistas superbis* deixa claro, um sentimento que ainda informa claramente as suas ações quando ele pega nos livros dos platônicos (eles próprios oferecidos a ele por um homem de “orgulho ultrajante”):¹²

E, querendo em primeiro lugar me demonstrar *que tu resistes aos soberbos, mas das graça aos humildes*, e com quanta misericórdia indicas aos homens a via da humildade, porque *teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens*, me providenciaste por meio de um homem intumescido por enorme orgulho uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim; e aí eu li, não por certo com estas palavras, mas exatamente isto mesmo, apoiado por argumentações numerosas e variadas: *que no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o verbo era Deus (Conf. 7.9.13)*¹³.

No entanto, na passagem da abertura do primeiro livro das *Confissões* para o seu ponto médio, os desafios para Agostinho mudaram, pois o pecador orgulhoso das *Confissões* 1.1.1 tornou-se, no centro das *Confissões*, um leitor astuto dos vestígios escritos das tradições pagãs e cristãs. Recordando os padrões estruturais da abertura das *Confissões*, este leitor é representado num cenário de duplos. A estrutura da narrativa é, ela própria, uma espécie de narrativa dupla, emparelhando o início da obra com o seu meio, e com uma passagem não menos importante que recomenda o caminho do meio (*media regio*). Mas também o ato de ler é dramatizado em termos de pares, pois os textos que Agostinho lê nesta passagem são retirados de autores pagãos e da Escritura, unindo as palavras de Virgílio e as palavras da Escritura presentes na abertura das *Confissões*. Aqui também são reconhecidas as tradições gémeas que residem no próprio cristianismo, as da antiga lei e da nova aliança, cujos estilos desconcertantes e múltiplas contradições, estampadas nas palavras dos profetas e dos apóstolos, durante tanto tempo repeliram Agostinho.

foram bem analisadas por N. J. Torchia, “St. Augustine’s Treatment of *Superbia* and its Plotinian Affinities,” *Augustinian Studies* 18 (1987): 66-80, que deve muito ao tratamento mais amplo das influências plotinianas em Agostinho por R. J. O’Connell, S.J., *St. Augustine’s Early Theory of Man* (Cambridge, Mass., 1968), 173-83 especialmente. Para uma visão geral, ver Cavadini, “Pride,” in *Augustine Through the Ages*, 679-84, ao qual devo parte da bibliografia acima.

¹² Sobre os Platônicos no pensamento de Agostinho, ver P. Alfarié, *L’évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris, 1918), 361-70 and P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité* (Paris, 1963), 157-74.

¹³ Cf.: Et primo volens ostendere mihi quam **resistas superbis**, humilibus autem dat gratiam, et quanta misericórdia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi, non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum.

Ambrósio tinha oferecido uma forma de dar sentido às fissuras criadas pelas contradições do Antigo e do Novo Testamento, recomendando a leitura caritativa, um modelo que equilibrava a lei escrita e a lei espiritual - uma estratégia de leitura que dependia da conjugação de dois níveis de compreensão¹⁴. Mas, nesta passagem, no que diz respeito à leitura, está em jogo muito mais do que a simples confirmação do paradigma de leitura de Ambrósio. Em vez disso, ao mesmo tempo que afirma o domínio que o orgulho tem sobre a atividade humana (e, em virtude disso, no pensamento de Agostinho), Agostinho oferece uma história da sua própria ascendência sobre o domínio do orgulho. Porque, na medida em que Agostinho sublinha o orgulho como o prenúncio da queda da humanidade e da sua própria pecaminosidade individual, o ato de ler aqui recordado media a fissura ocasionada pelos poderosos impulsos do orgulho, uma mediação tornada possível pelo fato de, enquanto meio de linguagem, a leitura ter dois gumes: pode elevar ou pode rebaixar. Assim, quando Agostinho inicia o meio da história da sua vida, a leitura o eleva de forma mais profunda.

Mas o orgulho é sempre uma ameaça, pois só é vencido temporariamente. Nesta perspectiva, as celebrações que Agostinho faz a meio das *Confissões* não são permanentes nem anunciam senão um estado momentâneo de integridade espiritual, pois, devido ao pecado original, a integridade não pode permanecer. A sua vivência é uma nuvem, que aponta para a debilidade da humanidade e para a necessidade da reparação de Deus. Agostinho conhecia bem e, para além de o expressar aqui, dramatiza bem a qualidade da sua própria duplicidade: o fato de ser simultaneamente uma figura que, como Cristo e através de Cristo, é potencialmente salva, mas que está igualmente à beira do esquecimento espiritual.

A dramatização do amor de Deus e das seduções do orgulho é ramificada nos três momentos restantes das *Confissões* em que Agostinho usa a frase *superbis resistis* ou variantes dela. Estes momentos situam-se no livro 4 (duas vezes) e no livro 10 (uma vez), mas a atenção ao modo como os cinco momentos estão espaçados dentro das *Confissões* tem algo a dizer aos leitores, pois há uma simetria por detrás da disposição desta frase,

¹⁴ Agostinho relata o auxílio de Ambrósio a esse respeito em *Conf.* 5.14.24, 6.3.3-4.

que salta como salta como que por terços, do primeiro livro das *Confissões* para o quarto, daí para o sétimo livro e para o décimo (1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10)¹⁵.

2. SUPERBIS RESISTIS NAS CONF. 4 E 10

A unidade externa que existe entre os livros das *Confissões* por força da colocação de *superbis resistis* tem um análogo na estrutura do quarto livro das *Confissões*. A passagem em 4.3.5, na qual esta frase figura, que oferece uma crítica à ciência das estrelas, surge no início relativo do livro, e é equilibrada pela passagem em 4.15.26, que cai perto do fim do livro, onde Agostinho se castiga por se colocar muito facilmente entre o firmamento como uma figura semelhante ao próprio Deus. Ambos os momentos são, sem dúvida, uma ação orgulhosa, mas a passagem anterior está mais especificamente relacionada com a visão de Agostinho sobre a soberba e a linguagem (ligando-a assim mais estreitamente ao momento do livro 7 que acabamos de analisar), pois foi através da leitura orgulhosa dos livros de astrologia que Agostinho encontrou pela primeira vez esta ciência. A segunda passagem, por sua vez, oferece uma variação dos temas da soberba e da percepção errônea, ao mesmo tempo que se filia também nos motivos da divindade e do desejo, ao retratar Agostinho como alguém que, ao não ler corretamente a sua própria experiência, se julgou arrogantemente semelhante a Deus.

Em *Confissões* 4.3.5, Agostinho fala de astrologia e descreve um encontro com Vindiciano (aqui não nomeado):¹⁶

Havia naquela época um homem perspicaz, conhecedor renomado e profundo da arte médica, que, em função de procônsul, mas não em qualidade de médico, colocou de sua própria mão a coroa daquela competição sobre minha cabeça doentia. Com efeito, és tu quem cura daquela doença, tu, que *resistes aos soberbos, mas concedes a graça aos humildes* (*Conf.* 4.3.5)¹⁷.

Eventualmente afastado da astrologia por Vindiciano, a sua incursão na mesma, em virtude da sua colocação na narrativa do livro 4, faz parte de uma jogada de abertura mais ampla nas *Confissões* 4, em que a estrutura intelectual de Agostinho é descrita à luz da competência linguística. Com efeito, Agostinho recorda as suas amizades vazias e as

¹⁵ G. Clark, *Augustine Confessions Books I-IV* (Cambridge, 1995), 85, *ad loc.* observa os momentos, mas não sua simetria.

¹⁶ *Ibid.*, 165-66 *ad loc.* discute o pano de fundo dessa passagem.

¹⁷ Cf.: *Erat eo tempore vir sagax, medicinae artis peritissimus atque in ea nobilissimus, qui proconsul manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo, sed non ut medicus. Nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis, humilibus autem das gratiam.*

suas atividades vãs especificamente no contexto da sua crescente facilidade como professor de retórica e como competidor de oratória (4.2.2). Quanto mais ele conseguia debater-se com os meandros da linguagem, mais bem sucedido se tornava no mundo tempestuoso da vida humana. E, na medida em que esta competência faz parte da sua crescente capacidade de explorar a linguagem, estes momentos iniciais do quarto livro encarnam ainda mais a associação, no pensamento de Agostinho, entre o orgulho e a linguagem - desta vez, não em celebração da reparação do domínio do orgulho pela linguagem, como no livro 7, mas, pelo contrário, em desprezo pelas formas como o progresso espiritual era impedido pela competência no uso da linguagem.

Simultaneamente, o tema do desejo é acrescentado à base da narrativa, associado, sem dúvida, ao orgulho, mas agora representado com maior nitidez. Com efeito, a necessidade de ser amado e a relutância em agir de forma contrária aos impulsos sórdidos do desejo carnal são aspetos importantes da incursão de Agostinho na astrologia, como ele próprio esclarece. A esta altura, Agostinho já tinha aprendido a saciar os desejos carnis mais baixos, em parte, através da linguagem. A sua recordação de ter começado a ler o Hortêncio de Cícero surge quase imediatamente após a descrição de um encontro sexual ilícito realizado durante a celebração da missa (*Conf.* 3.3.3). Mas a realização espiritual permanece no livro 4 como um objetivo ainda não cumprido (*non enim amare te noveram, qui nisi fulgores corporeos cogitare non noveram* (4.2.3)¹⁸. Assim, da mesma forma que o novo domicílio de Agostinho, simbolizado em 4.2.2 pelo seu compromisso com a amante, representa a regulação do desejo tão perversamente fora de controle no livro 3, também a mudança para a astrologia em 4.3.5 codifica uma tentativa, através do progresso espiritual, de alcançar um conhecimento mais íntimo de Deus, parte da volta para longe dos desejos da carne e para a sabedoria inicialmente representada por Cícero¹⁹.

As experiências com a astrologia ajudam, assim, a dramatizar, a partir de um novo ângulo, a dialética da ação humana que associa o orgulho e a linguagem, pois Agostinho começou por ler nos livros dos astrólogos opiniões em que mais tarde veio a acreditar, apesar de Vindiciano ter lhe pedido que passasse a fazer uma leitura melhor e mais refinada. Nesta

¹⁸ *Non noveram* é uma frase sempre usada nas *Confissões* para descrever defeitos anteriores na compreensão de Agostinho; ver O'Donnell, vol. 2, 255, on 4.15.24.

¹⁹ Sobre a busca pela sabedoria na trajetória de Agostinho, ver C. Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford, 2000), 3-45.

perspectiva, Agostinho mantém-se obstinadamente fiel a crenças cuja validade foi posta em causa, devido à tenaz turvação da sua mente pelo orgulho.

Ao mesmo tempo, o conjunto de passagens próximas a esse momento das *Confissões* confere profundidade a 4.3.5, ao associá-lo a representações dos espinhos e armadilhas do desejo humano. Esta conexão é ratificada na história que se segue à da condenação da astrologia por Vindiciano, na qual Agostinho relata a morte de um amigo querido, concentrando-se na sua própria reação estudada à dor que ela evocou. Essa reação naturalmente leva Agostinho a preocupar-se com a adequação das suas ações, uma vez que, como ele diz, deveria ter desejado Deus e não o seu amigo morto. Mas essa observação torna possível uma discussão mais empenhada, na parte intermediária do livro 4 (4.6.11-4.12.19), sobre as formas como o mundo, com as suas belezas tangíveis e alcançáveis, apresenta obstáculos à capacidade da humanidade de conhecer Deus ou de ascender a Ele – obstáculos, como se verifica, com consequências terríveis para a integridade espiritual de Agostinho.

Quando Agostinho usa a frase “*superbis resistis*”, em *Confissões* 4.15.26, ele reúne os temas da paixão humana e do orgulho sugeridos na abertura do livro 4, dramatizando seus efeitos prejudiciais em sua própria vida:

Mas eu me esforçava para te alcançar e era rechaçado longe de ti para saborear a morte, porque *tu resistes aos soberbos*. O que poderia haver de mais soberbo do que defender a incrível loucura de que eu seria, por natureza, o que tu és? Com efeito, como eu era mutável, e isso era evidente, desejava por isso ser sábio, para me tornar de pior melhor, mas preferia julgar que tu também eras mutável a admitir que eu não era o que tu és. Assim, era rechaçado, e tu resistias à minha cabeça cheia de vento; e eu imaginava formas corporais; e, sendo carne, culpava a carne; e, *vento que vai, não voltava* a ti; e, indo, ia para coisas que não estão em ti, nem em mim, nem no corpo, nem eram geradas em mim pela tua Verdade, mas eram ficções produzidas pela minha vaidade a partir do corpo; e dizia a tuas crianças, teus fiéis, concidadãos meus dos quais, sem o saber, me exilava, dizia a eles, loquaz e inepto: “Por que erra a alma que Deus fez?”, e não queria que me perguntassem: “Por que então Deus erra?”; contudo, preferia afirmar que tua substância imutável é forçada a errar a admitir que a minha, mutável, se desvia voluntariamente e erra por punição (*Conf.* 4.15.26)²⁰.

²⁰ Cf.: sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, *quoniam superbis resistis*. quid autem superbis quam ut adsererem mira dementia me id esse naturaliter quod tu es? cum enim ego essem mutabilis et eo mihi manifestum esset, quod utique ideo sapiens esse cupiebam, ut ex deteriore melior fierem, malebam tamen etiam te opinari mutabilem quam me non hoc esse quod tu es. itaque repellebar et resistebas ventosae cervicis meae, et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam, et spiritus ambulans nondum revertabar ad te et ambulando ambulabam in ea quae non sunt, neque in te neque in me neque in corpore, neque mihi creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingebantur ex corpore. et dicebam parvulis fidelibus tuis, civibus meis, a quibus nesciens exulabam, dicebam illis garrulus et ineptus,

Afinal, nesta altura da história da sua vida, já havia sofrido com a morte do seu amigo e rejeitado as belezas do mundo como substitutos pobres do amor dele. Ao mesmo tempo, continua a ser incapaz de resolver o enigma da apreensão da forma de Deus – afirmando, de forma tola, mas assídua, que a natureza de Deus e a sua própria natureza são de alguma forma semelhantes.

Não conseguir lidar com os dilemas colocados pela forma de Deus já seria suficientemente mau. Estabelecer precipitadamente uma ligação odiosa entre a sua própria natureza e a de Deus só vem agravar os riscos espirituais desta cena, centrando a história da sua vida tanto na figura de Deus, que agora se desvanece rapidamente do seu alcance, como nas suas próprias e amplas falhas de percepção e de coração. À medida que a atenção converge para Ele, as glórias do esplendor de Deus também recordam as primeiras tentativas de Agostinho, nas *Confissões*, de apreender a forma de Deus (1.3.3). Agora, os capítulos finais do quarto livro das *Confissões* oferecem uma variação da forma enigmática de Deus, enquadrando-a no contexto da própria debilidade de Agostinho, pois a sua busca de sabedoria é atrapalhada pela morte do seu amigo – ela própria o auge de uma paixão e de um orgulho que levam Agostinho a vaguear no mundo decaído.

Em vez de ratificar a insuficiência do mundo, as privações de Agostinho afirmam o seu domínio completo sobre as suas percepções, cujo resultado é dramatizado na recordação de que, embora lutasse para O alcançar, Deus empurrou Agostinho de volta ao mundo devido ao seu orgulho cobiçoso pelas coisas mundanas, sobretudo um desejo arrogante de ligação humana que levou Agostinho a equiparar a sua natureza à de Deus – “pois que maior orgulho poderia haver do que afirmar, como eu fiz na minha estranha loucura, que por natureza eu era o que tu és?” (*sed ergo conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, quoniam superbis resistis. quid autem superbius quam ut adserem mira dementia me id esse naturaliter quod tu es?*). Ao fazer esta equação fatal, Agostinho recorre, portanto, a erros de percepção devidos às suas próprias experiências orgulhosas - da beleza humana, da paixão física, do mundo afastado de Deus. Mais concretamente, os seus erros são, em todos os casos, leituras erradas - do mundo em que vive, do amigo que

`cur ergo errat anima quam fecit deus?' et mihi nolebam dici, `cur ergo errat deus?' et contendebar magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar

amava, dos livros dos astrólogos que explorava em busca de sagacidade. E, mais do que isso, são falhas que, dada a sua magnitude, tornam Deus distante, quase inacessível.

As complicações iniciadas pelos erros de Agostinho são ramificadas nas Confissões 10.36.59, onde as enfermidades da queda da humanidade formam o cenário para as lutas de Agostinho no mundo e cujos resultados são enquadrados na frase *superbis resistis*:

Ou porventura, Senhor, que és o único que governa sem soberba, porque *só tu és* o verdadeiro *Senhor*, aquele que não tem senhor, por acaso o terceiro gênero de tentações – a vontade de ser amado e temido pelos homens não por algum fim, mas para gozar disso, que não é um gozo –, será que esse gênero também foi afastado de mim, ou pode ser afastado em toda esta vida? É vida miserável, e feia arrogância. Dela deriva não te amar acima de tudo, nem te temer castamente, e por isso tu *resistes aos soberbos, mas das graças aos humildes, e trovejas sobre as ambições do século, e as bases dos montes se abalaram*. Assim, embora seja necessário que sejamos amados e temidos pelos homens pelas tarefas que cumprimos na sociedade humana...(Conf. 10.36.59)²¹.

Voltarei mais adiante aos pormenores verbais sugeridos na frase *superbis resistis*, mas quero primeiro atender aos modos como a palavra *typho* e a frase *humilibus autem das gratiam* ligam esta passagem à Conf. 7.9.13 e os temas aí apresentados. É importante notar que a palavra *typhus* tem uma relação única com a questão da leitura, pois está ligada à Conf. 3.3.6²² (*et gaudebam superbe et tumebam typho*) onde Agostinho recorda a leitura do Hortênsio de Cícero. Podemos notar nesta ligação o modo como a iniciação de Agostinho no mundo da sabedoria que Cícero representa está ligada ao ato de ler, recordando assim também a ligação feita no livro 4 entre leitura e desejo. Confissões 3.3.6 marca o primeiro passo de uma longa jornada para fora da natureza selvagem da paixão, quando os anseios da carne lentamente dão lugar a um profundo desejo e busca pela verdade. Apoiando-se na leitura num grau invulgar, esta busca começa aqui, tornando este momento das *Confissões* semelhante a 7.9.13, que também é sobre começos (e meios).

²¹ Cf.: Sed numquid, domine, qui solus sine *typho* dominaris, quia solus verus dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus, non propter aliud sed ut inde sit gaudium quod non est gaudium? Misera vita est et foeda iactantia; hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, ideoque tu *superbis resistis, humilibus autem das gratiam*, et intonas super ambitiones saeculi, et contremunt fundamenta montium. Itaque nobis, quoniam propter quaedam *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*...

²² Ver Conf. 4.14.23, 4.16.28, 6.6.10, 7.9.13, 9.4.8, 10.36.59, 12.25.34. É uma palavra que, em todo caso, é usada para designar a ambição mundana nas *Confissões*, ver O'Donnell, vol. 3, 231, on 10.36.59, notas; ver também O'Donnell, vol. 2, 420-21, on 7.9.13.

A frase *timeri et amari velle ab hominibus* é sugestiva a este respeito de uma forma diferente, pois liga-se não ao primeiro momento em que Agostinho começou a “ler” a sabedoria, mas a momentos ainda anteriores nas *Confissões* que tratam dos impulsos que levaram Agostinho a ler em primeiro lugar. Em *Conf. 2.2.2*, por exemplo, numa frase que evoca as piores memórias da sexualidade adolescente, Agostinho pergunta retoricamente o que é que o encantava, exceto amar e ser amado (*Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari?*). Ele estava, como admite prontamente, apaixonado pelo sentimento de ser apaixonado, e os seus desejos amorosos e as suas pulsões luxuriosas não eram dirigidos a ninguém em particular, como admite posteriormente em *Conf. 3.1.1* ao observar que “Ainda não amava e já gostava de amar... Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor” (*nondum amabam, et amare amabam, . . . quaerebam quid amarem, amans amare*).

Quando Agostinho usa a frase *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus* em 10.36.59, portanto, ele lembra aos leitores aquelas frases anteriores - *amare amabam, amans amare* - que evocam as profundezas de sua armadilha em uma promiscuidade juvenil. É claro que, no décimo livro, essa promiscuidade está dominada. Agostinho já não é, como no livro três, *amare amabam*. Mas os seus desejos não são menos agudos com o passar do tempo. O desejo amadureceu e progrediu agora que se tornou bispo, de modo que os desejos carnis se transmutaram em desejos de louvor do seu rebanho. Mas é aqui que reside o problema: já não sendo cobiçoso da carne como outrora (pois quem poderia manter uma sexualidade tão febril ao longo dos anos?), Agostinho receia agora tornar-se avarento dos louvores mundanos, o que não é menos perigoso para a sua integridade espiritual.

Este receio articula-se perfeitamente com a função da língua, o que faz com que esta manifestação atual do desejo seja apenas a última de uma série de desejos que coincidem com a aquisição e a utilização da língua. As palavras *humanae societatis* ajudam a gerir esta correlação entre desejo e linguagem, pois remetem o leitor para a *Conf. 1.8.13*, onde Agostinho descreve o seu desenvolvimento desde a infância até à juventude, descrevendo as conquistas físicas em termos de aquisição da linguagem:

Dessa maneira, retinha as palavras colocadas no lugar adequado em várias sentenças ouvidas repetidamente, registrava de que coisas eram signos e, forçando a boca a reproduzir aqueles sinais, já conseguia comunicar meus desejos através deles. Assim troquei sinais com aqueles que me rodeavam sobre as vontades que queria expressar e desci mais fundo na tempestuosa

sociedade da vida humana, atrelado à autoridade dos pais e ao arbítrio dos adultos (*Conf.* 1.8.13)²³.

A frase que Agostinho usa aqui, *vitae humanae procellosam societatem*, lembra aos leitores a frase de 10.36.59, *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*. A ligação afirma até que ponto, para Agostinho, a linguagem é uma referência da queda humana, da sucumbência ao carisma do mundo. Afinal, a sociedade em que o jovem Agostinho entra em 1.8.13 é a mesma em que ele se encontra firmemente instalado em 10.36.59. Além disso, ambas as cenas fazem do domínio da língua a sua pedra angular, de tal modo que a aquisição da língua descrita na cena anterior permite a Agostinho entrar mais completamente na “sociedade tempestuosa da vida humana”, tal como lhe permite, na cena posterior, já instalado nessa “sociedade” em virtude dos seus deveres (*officia*), inspirar temor e amor ao seu rebanho.

No entanto, esta capacidade de inspirar medo e amor provoca em Agostinho o receio da sua própria cobiça: Agostinho não quer desejar os louvores do seu rebanho, que ele próprio arranca em virtude dos seus poderes oratórios. Qualquer desejo que possa ter pela adulação da multidão é, sem dúvida, uma melhoria em relação ao indiscriminado “amar para amar” que outrora orientava as suas ações. Em outras palavras, passou para atos de desejo mais virtuosos - pela sabedoria e por Deus, um processo iniciado, como vimos, no ato de ler Cícero. Mas é a capacidade de Agostinho de ser “amado e temido” como líder - orador, orador, pregador - da sua igreja que o preocupa, pois pode deixar-se levar pela sua própria facilidade em linguagem.

Ele ascendeu à proeminência no serviço de Cristo, mas essa subida, paradoxalmente, no seu próprio entendimento do desenvolvimento humano, conduziu-o mais rapidamente para a vida mundana que ele evita assiduamente nas *Confissões*. Não é por acaso que as primeiras linhas de 10.37.60 descrevem a vida atual de Agostinho precisamente em termos de linguagem e de desejo: “Todos os dias nos vemos investidos por estas tentações, ó Senhor! Somos tentados sem interrupção! Os louvores humanos são a fornalha onde cotidianamente somos postos à prova” (*Temptamur his temptationibus cotidie, domine, sine cessatione temptamur. Cotidiana fornax nostra est humana lingua*).

²³ Cf.: ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim conligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam. Sic cum his inter quos eram voluntatum enuntiarum signa communicavi, et *vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum*, pendens ex parentum auctoritate nututque maiorum hominum.

Como se vê, nas Confissões, *superbis resistis* é o prenúncio da dicção da autorepreensão de Agostinho por amar demais o mundo²⁴.

REFERÊNCIAS

ADKIN, N. "Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall." *Augustiniana* 34 (1984): 349-351.

ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris: Émile Nourry, 1918.

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley and London: University of California Press, 1967.

CAVADINI, J. C. "Pride." In A. D. Fitzgerald and J. Cavadini, eds., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing, 1999, 679-84.

CLARK, E. *Augustine Confessions Books I-IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COURCELLE, P. *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

CROSSON, F. J. "Structure and Meaning in St. Augustine's *Confessions*." In G. B. Matthews, ed., *The Augustinian Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999: 27-38.

DUCHROW, U. "'Signum' und 'superbia' beim jungen Augustin (386-390)." *Revue des études augustiniennes* 7 (1991): 369-72.

HARRISON, C. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LANCEL, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.

MACCORMACK, S. *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley and London: University of California Press, 1998.

MACQUEEN, D. J. "Augustine on *Superbia*: the Historical Background and Sources of His Doctrine." *Mélanges de Science religieuse* 34 (1977): 193-211.

O'CONNELL, R. J. *St. Augustine's Early Theory of Man*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

O'DONNELL, J.J. *Confessions, Augustine*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1992.

PINE-COFFIN, R.S. *Augustine, Confessions*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.

PROCOPÉ, J.F. “Initium omnis peccati superbia.” In E. A. Livingstone, ed. *Studia Patristica: Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford*. Leuven: Peeters, 1987: 315-20.

SKUTELLA, M. et al. *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions, Livres I-VII*. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

STEINHAUSER, K. B. “The Literary Unity of the *Confessions*.” In J. McWilliam et al. eds. *Augustine: From Rhetor to Theologian*. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1992: 15-30.

TESTARD, M. “La ‘Superbia’ dans les *Confessions* de saint Augustin.” In C. Mayer, ed., *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, 136-70.

TORCHIA, N.J. “St. Augustine’s Treatment of *Superbia* and its Plotinian Affinities.” *Augustinian Studies* 18 (1987): 66-80.

²⁴ Um problema bem tratado por P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and London, 1967), 203-11.