

Ciência e Modernidade

Química e Modernidade Ronei Clécio Mocellin O problema da “participação” platônica em Parmênides 132b-c André Luiz Braga da Silva As abordagens de Kojève e de Sartre do conceito hegeliano de reconhecimento Janaína Silveira Mafra O método científico moderno como preconceito na fenomenologia de Husserl Murilo Luiz Milek A origem, o empenhar-se e o destino Gustavo Perlingeiro Beltrame Entre a saúde e a moléstia: Nilo Cairo e o vitalismo no início do século XX Jorge Tibilletti de Lara

ISSN 1517-5529

cadernospetfilosofia

2015 **16**

Ciência e Modernidade
e artigos variados

cadernospetfilosofia é uma publicação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná

editores

Coniã Costa Trevisan, Eduardo Antonio da Silva Lacerda, Fernanda Ribeiro de Almeida, Guilherme Rafael Ramos da Quinta, Kamila Cristina Babiuki, Luan Golçalves da Silveira, Lucas Batista Axt, Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, Luiz Fernando Ferreira da Fonseca, Philipe Hugo Fransozi

grupo pet

Rodrigo Brandão e Paulo Vieira Neto, Coniã Costa Trevisan, Eduardo Antonio da Silva Lacerda, Fernanda Ribeiro de Almeida, Guilherme Rafael Ramos da Quinta, Kamila Cristina Babiuki, Luan Golçalves da Silveira, Lucas Batista Axt, Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, Luiz Fernando Ferreira da Fonseca, Philipe Hugo Fransozi

pareceristas desta edição

Luciana Zaterka, Manuel Moreira da Silva, Danilo Vaz-Curado, Tarcílio Ciotta, Udo Baldur Moosburger, Fernando Bonadia de Oliveira, Débora Corrêa Gomes, Antonio Edmilson Paschoal, Oliver Tolle, Marco Aurélio Werle, Federico Ferraguto, Lucio Souza Lobo, Maurizio Filippo Di Silva, Ronei Clecio Mocellin, Marcio Soares, Paulo Vieira Neto, Maria Isabel Limongi, Silvio Marino

Reitor Zaki Akel Sobrinho

Vice-Reitor Rogério Andrade Mulinari

Pró-Reitor de Graduação Maria Amélia Sabbag Zainko

Diretor do Setor de CHLA Eduardo Salles de Oliveira Barra

Chefe do Departamento de Filosofia Alexandre Noronha

Coord. do Curso de Graduação em Filosofia Marco Antonio Valentim

Departamento Filosofia UFPR

Rua Doutor Faivre 405 6º andar

80060-150 Curitiba Brasil / Telefone [41] 3360-5098

cadernospet@gmail.com.br / petfilosofiaufpr.wordpress.com

ISSN 1517-5529

O cadernos**pet**filosofia é uma publicação do grupo PET do curso de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, dedicado à divulgação de pesquisa realizada por estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia. Trata-se, assim, de uma revista de estudantes, editada por estudantes, sob a supervisão de professores-tutores, e endereçada aos estudantes de filosofia, visando oferecer-lhes um modelo e padrão de pesquisa desenvolvida por seus pares no Brasil.

O cadernos**pet**filosofia recebe textos de filosofia em geral, porém sempre procura reunir trabalhos que estejam de acordo com o núcleo temático que norteou os seminários e o ciclo de conferências realizado pelo grupo PET-Filosofia no decorrer de um ano. A revista, portanto, divide-se em duas seções: a primeira seção conta com artigos que tratam especificamente do tema da revista; e a segunda seção, com artigos de tema livre.

O número 16 do cadernos**pet**filosofia, referente aos trabalhos realizados no ano de 2014, tem como tema Ciência e Modernidade.

Servindo-nos da obra *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* de Alexandre Koyré, estudamos durante todo o ano de 2014 o processo de mudança de pensamento que culminou em uma série de alterações nas perspectivas científicas e filosóficas dos séculos XVI e XVII. Tais mudanças revolucionaram o modo pelo qual o homem se relaciona com o mundo, instaurando assim a chamada “Ciência Moderna”.

Seguindo a análise e interpretação de Koyré sobre o pensamento de Nicolau de Cusa, Copérnico, Giordano Bruno, Kepler, Galileu, Descarte, Newton, Leibniz e outros, foi-nos evidenciado que a História da Ciência não é uma história contínua, mas tem como característica avanços e retrocessos. Dentro desse movimento não contínuo, Koyré mostra como a cosmologia antiga e medieval foi trabalhada no pensamento desses autores e, a partir disso,

o que propiciou o aparecimento da Ciência Moderna. A mudança na cosmologia vigente – de uma visão geocêntrica para a heliocêntrica e, posteriormente, acêntrica – tem papel fundamental no novo modo de se investigar o mundo e se mostra portanto como um dos grandes pontos de ruptura entre o pensamento antigo e medieval e o pensamento moderno. Nessa mudança, abandona-se a noção de cosmos, um todo finito e bem ordenado, e adota-se a concepção de um universo infinito e com componentes não mais hierarquicamente ordenados. Tem-se, então, o surgimento do pensamento científico moderno.

Por fim, o trabalho de Koyré em *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, longe de meramente satisfazer um ímpeto de curiosidade histórica, enseja pensamentos sobre, por exemplo: como ocorrem os movimentos de ruptura e assimilação de conceitos que herdamos de uma tradição, tanto entre autores distintos quanto dentro do pensamento de um mesmo autor; como ocorre a recepção de tais mudanças; sobre a Ciência Moderna, os seus rumos e nossa atual condição; e em que medida nós somos tributários dos modernos e também o quanto ainda nos pesa os antigos.

9 Química e Modernidade

Ronei Clécio Mocellin

27 O problema da “participação” platônica em Parmênides 132b-c

André Luiz Braga da Silva

52 As abordagens de Kojève e de Sartre do conceito hegeliano de reconhecimento

Janaína Silveira Mafra

62 O método científico moderno como preconceito na fenomenologia de Husserl

Murilo Luiz Milek

101 A origem, o empenhar-se e o destino

Gustavo Perlingeiro Beltrame

119 Entre a saúde e a moléstia: Nilo Cairo e o vitalismo no início do século XX

Jorge Tibilletti de Lara

Ciência e Modernidade
e artigos variados

Química e Modernidade

Ronei Clécio Mocellin

Departamento de Filosofia - UFPR

Resumo: Quando se aborda a chamada Revolução científica moderna normalmente se faz referência à astronomia e à física-matemática. O conhecimento químico não é considerado como paradigma para a emergência da ciência moderna. Neste brevíssimo artigo apenas apontarei alguns elementos e eixos de investigações dedicados ao estudo da natureza química e das propriedades dos materiais, essenciais para o novo modelo de sociedade que emergiu na modernidade. Assim, vamos a uma rápida visita a alguns lugares-epistêmicos do século XVII nos quais poderíamos nos deparar com a química, a fim de chegarmos a algumas conclusões, mesmo que provisórias, acerca do lugar deste conhecimento na emergência de uma nova cultura científica.

Palavras-chave: Química, revolução científica, produção material.

9

A expressão “revolução científica” é normalmente associada aos domínios da astronomia e da física-matemática, cujos protagonistas foram personagens ilustres como Copérnico, Galileu, Descartes e Newton. Embora estes próprios autores salientem as profundas diferenças entre seus sistemas e aqueles dos antigos e medievais, a expressão ela mesma tem um caráter eminentemente historiográfico e filosófico. O historiador da ciência Bernard Cohen analisou seus diferentes significados, bem como as historiografias que fundamentavam teoricamente as interpretações das “revoluções científicas” ocorridas a partir do século XVI no continente europeu (Cohen, 1985). Steven Shapin, por sua vez, propôs ampliar a análise acerca dos significados e implicações sociológicas, históricas e filosóficas da revolução científica moderna, a fim de demonstrar os

contextos sociais e epistêmicos favoráveis à prática científica, assim como os critérios das reconstruções historiográficas (Shapin, 1998). Enfim, na esteira da *École des Annales*, Paolo Rossi apontou a diversidade das mentalidades presentes na modernidade e a ciência como uma força unificadora de diferentes formas de agir sobre o mundo natural, com o propósito de compreendê-lo e de dominá-lo (Rossi, 2001).

Nas análises propriamente filosóficas da revolução científica, a interpretação de Alexandre Koyré foi largamente acolhida. Mesmo se antes dele Pierre Duhem contestasse vigorosamente as “novidades” dos modernos (Duhem, 1905) ou se seu contemporâneo e admirador Alistair Crombie apontasse a obra de Robert Grosseteste e o século XIII como marco inicial da ciência moderna (Crombie, 1953), a ideia de uma “revolução filosófica” proposta por Koyré foi amplamente aceita entre os filósofos. Isto talvez porque as abordagens dos filósofos da ciência da primeira metade do século XX também focavam, sobretudo, os aspectos linguísticos e teóricos da ciência. Para Koyré, a decisão filosófica da ciência moderna foi a de geometrizar a natureza *a priori* para assim submetê-la à experimentação. Isto caracterizou segundo Koyré “uma das mais profundas, senão a mais profunda revolução do pensamento humano desde a descoberta do Cosmo pelo pensamento grego, uma revolução que implica uma radical ‘mutação’ intelectual, da qual a ciência física moderna é, ao mesmo tempo, o fruto e a expressão” (Koyré, 1982, p. 152).

Se do ponto de vista historiográfico o conhecimento químico teve, finalmente, seu lugar reconhecido na revolução científica, do ponto de vista filosófico a delimitação aos domínios da física traçados por Koyré foi menos contestada. Isto talvez por parecer bastante razoável ao filósofo considerar que a ciência de nossa época e do passado é como dizia Koyré, “essencialmente *theoria*, busca da verdade, e que, por isso, ela tem e sempre teve uma vida própria, uma história imanente” (Koyré, 1982, p. 377). Koyré não nega o papel da experiência na origem da ciência moderna, mas considera que a experimentação (*experimentum*)

consiste em uma forma precisa de se interrogar a natureza, que deriva de uma decisão *a priori* de considerá-la como estrutura geométrica.

Ora, essa teorização do conceito de experimentação sustentado por Koyré exclui qualquer influência na revolução científica de um dos arautos da renascença do pensamento químico-experimental, o médico e alquimista suíço Paracelso. Certamente genial, dizia Koyré, mas que continuava acreditando na correspondência entre o *macro* e o *microcosmo* e na transmutação dos metais (Koyré, 1997, p. 12). Da mesma forma, Francis Bacon, outra figura essencial para se compreender a importância da química na constituição do pensamento científico moderno foi considerado por Koyré como um charlatão cujo papel na revolução científica teria sido insignificante (Koyré, 1992, p.15).

Se as interpretações historiográficas e, sobretudo, as filosóficas estão longe do consenso acerca do lugar da química na revolução científica, a historiografia tradicional da química, em busca de um momento fundador, pareceu corroborá-las. Porém, não há na história da química o equivalente a uma “revolução galilaica”, de um autor que não somente teria pretendido estabelecer a diferença entre o passado e o futuro, e que tenha conseguido, até hoje, fazer reconhecer a justeza de suas pretensões (Bensaude-Vincent, 1996, p. 35). Muitos historiadores da ciência tentaram atribuir este papel de fundador disciplinar à Lavoisier, no final do século XVIII, de modo que a química teria tido, portanto, sua “revolução científica postergada”, sendo o resultado do avanço de outras ciências físicas (Butterfield, 1959). Todavia, nas últimas décadas a historiografia da química deixou de buscar “pais fundadores”, oferecendo assim análises mais diversificadas, que lançaram luz no vasto território cultural da química “pré-lavoisieriana”, tanto do ponto de vista teórico-experimental, quanto do ponto de vista geográfico da atividade dos químicos (Beretta, 1993; Bensaude-Vincent, 1993; Filgueiras, 2015, Rây, 1956).

Sem dúvida, o esclarecimento das investigações envolvendo a manipulação de materiais na constituição de um *corpus* químico da

modernidade nos remete à história da alquimia, tanto a seu aspecto *hermético* quanto a suas práticas efetivas. Aqui, contudo, cabe lembrar apenas que no século XVII os termos “alquimia” e “química” eram empregados indistintamente e denotavam um conjunto de saberes estruturado racionalmente em torno de algumas teorias e práticas sobre a matéria e suas transformações (Joly, 1992).

Além disso, longe das interpretações ocultistas do século XIX ou das aproximações psíquicas de Jung, a atual historiografia da alquimia se dedica à descrição dos alquimistas/químicos em plena atividade, analisando os *corpos mixtos* para compreender a natureza, trabalhando os minerais e os metais com o propósito de obter numerosos produtos necessários às manufaturas, mas também à medicina e à farmácia (Principe & Newman, 2001, p. 385-431). De fato, os alquimistas/químicos foram o grupo de pessoas que mais se dedicaram à investigação experimental da natureza. Suas explicações teóricas eram acompanhadas de descrições experimentais e, a partir da Renascença, estas narrativas tornaram-se públicas, podendo ser repetidas, de modo que, agora, o segredo era mais de ordem econômica do que de natureza hermética (Newman, 2004; Moran, 2005).

Na verdade, aqui, gostaria apenas de apontar alguns elementos e eixos de investigações dedicados ao estudo da natureza e das propriedades dos materiais, essenciais para o novo modelo de sociedade posto em prática na modernidade. Assim, vamos a uma rápida visita a alguns lugares-epistêmicos do século XVII nos quais poderíamos nos deparar com a química, a fim de chegarmos a algumas conclusões, mesmo que provisórias, acerca do lugar deste conhecimento na emergência de uma nova cultura científica.

Bibliotecas

A chegada da imprensa na Europa e seu aperfeiçoamento com a introdução de caracteres móveis por Gutenberg possibilitou a difusão em massa de textos e gravuras. Isto fez nascer um prospero mercado

livreiro, que envolvia o trabalho de autores, de tradutores, de desenhistas, de fabricantes de papel e de tinta que viram na cultura uma nova atividade econômica. Quantos compradores haveria para uma edição de Galeno, dos *Elementos* de Euclides, ou de um livro de viagem, de um herbário, ou ainda de um manual de química? Nesta avaliação, o editor selecionava um determinado público leitor, o que possibilitava estimar não apenas a tiragem de uma determinada edição, mas o reconhecimento de uma comunidade de pessoas que compartilhavam leituras comuns (Febvre & Martin, 1958).

Médicos e apotecários constituíam um público natural para textos de química. Allan Debus sublinhou o papel da criação de cátedras de química nas faculdades de medicina de toda a Europa no reconhecimento social e institucional da química como ciência. A primeira cátedra universitária de química foi criada na Universidade de Marburg, na Alemanha, em 1609, e Johann Hartmann foi nomeado professor de *Chymia tria* (química médica). Os médicos-químicos paracelsianos rejeitavam a antiga medicina de Galeno e propunham em seu lugar uma teoria de cura baseada nas semelhanças e não nos contrastes. Porém, seus sucessores deixaram de lado as implicações místico-religiosas da química paracelsiana e deram mais importância aos seus benefícios farmacêuticos. De fato, no século XVII, autores como Jean Baptist van Helmont reformularam o paracelsismo, dando ênfase agora à quantificação, às técnicas de observação e, acima de tudo, às explicações químicas dos processos fisiológicos, o que fazia com que a química criasse raízes no ambiente universitário (Debus, 1996).

O surgimento de uma comunidade de leitores e de praticantes das artes químicas constitui um dos “momentos fundadores” da ciência química, pois entre essas pessoas ocorriam trocas de conhecimentos acerca das transformações dos materiais e das técnicas instrumentais necessárias para atingir determinados objetivos experimentais. De acordo com Owen Hannaway, a emergência da química como ciência autônoma está diretamente ligada à publicação de manuais

especializados. Segundo ele, o livro impresso instaurou um novo regime de saber, em ruptura com a tradição hermética, de maneira que a química tornava-se uma ciência pública. Duas obras marcaram a entrada da química no cenário da revolução científica moderna, o *Alchemia* de Andreas Libavius, publicado em Frankfurt em 1597, e o *Basilica chymica* de Oswald Croll, publicado na mesma cidade em 1609 (Hannaway, 1975).

Por exemplo, na França, entre 1650 e 1750, Michel Bougard recenseou 125 obras de química, ligadas à metalurgia, à farmácia ou à medicina impressas em francês ou em latim. As mais conhecidas eram o *Éléments de chymie* de Jean Béguin, publicado em 1615 e muitas vezes reeditado, e o *Cours de chymie* de Nicolas Lemery, publicado em 1675 e que teve mais de 20 edições até 1757. Além disso, uma grande quantidade de textos era traduzida do latim, mas também do inglês, do alemão, do italiano, do espanhol e do holandês. Essas publicações acompanhavam o desenvolvimento de cursos de química nas faculdades de medicina (Montpellier e Paris), e a partir de 1648, no *Jardin du Roy* em Paris (Bougard, 1999).

Na Inglaterra, os textos de Boyle tornaram-se referência, tanto pela argumentação teórica acerca da natureza dos corpúsculos químicos quanto pela clareza e engenhosidade das descrições operacionais. Os leitores de Boyle descobriam nos seus textos químicos tanto seu programa para uma filosofia experimental, quanto seu pensamento teológico. Também ficava clara sua filiação, em ambos os projetos, a seu mestre Bacon. De fato, a filosofia experimental de origem baconiana se preocupará com a história natural das coisas produzidas pela arte química. Nasce daqui conceitos chave para a criação de uma nova forma de filosofar sobre a natureza. Tratava-se de uma ciência *a posteriore* (que operava dos efeitos para as causas), fortemente empírica, mais preocupada com os estudos corpos e sua operacionalidade, do que propriamente com seus constituintes abstratos (Zaterka, 2004).

Além de servir de referência à Boyle, os textos de Bacon também ganham outra dimensão se vistos de um ponto de vista químico. Por exemplo, é uma noção química de experimental, que possibilita operações efetivas de intervenção na natureza, a que opera na descrição de seu novo programa para a história natural, exposto em seu *Parascere ad historiam naturalem et experimentalem*, publicado em 1620 (Bacon, 2015). Enfim, se historiadores e filósofos que descrevem e analisam o surgimento da cultura científica moderna a partir das ciências físico-matemáticas consideraram pouco relevantes as contribuições de Bacon, os trabalhos de Boyle e, no século seguinte, os de Boerhaave sugerem que essa imagem negativa deve ser largamente nuançada (Powers, 2012). Isto não apenas pela centralidade em seu trabalho da filosofia química de Bacon, mas também pela importância que esta filosofia teve na produção de um discurso que permitia a entrada da química no rol dos saberes socialmente respeitado (Peterschmitt, 2005).

Laboratórios

A *experimentação* é tradicionalmente apontada como uma característica marcante da revolução científica moderna. Para Koyré, não se tratava de simples experiências de senso comum, mas de uma interrogação metódica sobre a natureza, que demandava uma linguagem que permitisse formular perguntas e propor respostas. De acordo com a interpretação histórico-filosófica de Koyré, a principal característica da experimentação moderna era, justamente, o emprego de uma linguagem geométrica para se dirigir à natureza e obter respostas, o que explicava a vanguarda revolucionária dos domínios físico-matemáticos do conhecimento (Koyré, 1982, p. 154). Contudo, seriam os experimentos físicos (reais ou de pensamento), sustentados por princípios *a priori* (como o da inércia), os únicos modelos de experimentação na modernidade?

Mesmo reconhecendo a enorme importância desse gênero de experiências, talvez fosse esclarecedor uma visita a um espaço físico

especificamente construído para ser um “lugar de experiências”, o laboratório dos alquimistas/químicos. O laboratório químico não era um gabinete de curiosidades ou um espaço de demonstração de leis naturais, mas um lugar onde ocorriam transformações, onde se articulavam e relacionavam não apenas os componentes íntimos da matéria, mas diversos níveis da estrutura social. O laboratório químico era um verdadeiro teatro de operações e manipulações materiais. Destes espaços nasceu uma cultura científica que identificava uma coletividade de praticante, constituída de atitudes práticas, gestos, teorias, instrumentos, produtos, manuais e métodos de ensino, traduções, correspondências, formas simbólicas, e interessava a um público bastante amplo (Bensaude-Vincent & Simon, 2008).

Mas, o que é um experimento? Quais fatos são produzidos ao longo de seu curso? Como é a relação entre estes fatos e seu horizonte de significações? Qual o estatuto ontológico e epistemológico de uma experimentação? Essas eram algumas das questões envolvidas na famosa polêmica entre Hobbes e Boyle acerca do valor cognitivo e ontológico do *experimental*, analisada por Steven Shapin e Simon Schaffer. Esses autores apontaram Boyle como o criador do conceito moderno de experimentação, que consistia na produção e observação de fenômenos em um laboratório. Porém, ao contrário de ser a aplicação de raciocínios *a priori*, uma experimentação consistia em uma efetiva operação sobre os materiais, e cujos resultados eram sempre provisórios. Ou seja, para Boyle o conhecimento científico era sempre *a posteriori*, construído artificialmente nos laboratórios (Shapin & Schaffer, 1985).



Laboratório químico representado na obra “A destilação” de Jan van der Straet (1600)

Embora a bomba de vácuo constitua um ícone do experimentalismo, a filosofia experimental de Boyle, na esteira de Bacon, tinha como referência originária o trabalho operatório realizado pelos químicos. Aliás, textos com *The sceptical chymist* (1661) e *The usefulness of experimental natural philosophy* (1664), constituem exemplos da imbricação operada no laboratório químico entre pensamento teórico e realização experimental. O pensamento e as mãos agiam conjuntamente na manipulação dos corpos materiais, nos seus processos de transformação, e isso aproximava o investigador do conhecimento da própria natureza e, portanto, da própria criação divina. Assim, a filiação de Boyle ao mecanicismo deve ser nuançada, pois eram as *texturas* dos corpúsculos, e não as propriedades ditas primárias da matéria (tamanho, forma, movimento), que o caracterizavam e o identificavam, permitindo classificá-lo no quadro da *história natural*. Por isso, a teoria corpuscular de Boyle não era estritamente mecânica, pois ele enfatizava a importância em se conhecer aspectos qualitativos da

matéria, que resultavam da *atividade* corpuscular e da *textura* de seus agregados, conhecidos a partir das operações de laboratório (Zaterka, 2012).

Enfim, contemporâneo de Boyle, o médico-químico alemão Joachim Becher, estabeleceu uma clara distinção entre o esotérico e o exotérico, entre um *methodus gnostica* e um *methodus didactica* nas práticas de laboratório. Em obras como *Experimentum chymicum novum* (1671) e *Chymische Laboratium* (1680), Becher propunha um *metodus laborandi*, que consistia na derivação dos axiomas explicativos somente a partir da observação e da experimentação. Além disso, Becher publicou textos nos quais descrevia a construção de um laboratório, as características do espaço físico, os utensílios/instrumentos e as substâncias químicas necessárias ao trabalho. De fato, a distinção feita por Becher entre a alquimia/química como ciência moderna e a alquimia hermética não se baseava no tipo de experiências realizadas no laboratório, mas resultava do método de interpretação desses experimentos. Ou seja, enquanto a alquimia hermética continuava a cultivar uma cultura do segredo, a alquimia/química moderna passava a ser uma ciência pública, preocupada em justificar experimentalmente suas teorias sobre a matéria e suas transformações (Hartung, 2008, p. 201-21).

Manufaturas

A partir do século XVII as práticas artesanais de produção de materiais metálicos, de cerâmicas, de vidros ou de pigmentos, que acompanharam as sociedades humanas desde seus primórdios, não eram mais suficientes para dar conta de uma demanda crescente. A “química pública” era central, não apenas para o aumento da escala produtiva, mas, ao mesmo tempo, na ampliação do conhecimento acerca dos materiais e de sua exploração econômica. Assim, nos diversos tipos de manufaturas, as teorias e práticas estudadas nas bibliotecas e realizadas nos laboratórios eram aplicadas na produção de

quantidades comercialmente viáveis, de modo que a química tornava-se um conhecimento de utilidade pública.

Por exemplo, na apresentação de seu livro *Traité de la chymie*, Christophe Glaser, professor no *Jardin Roy*, exaltava a utilidade societária da química, pois além da medicina e da farmácia: “todas as artes mecânicas têm necessidade da química. Os pintores não saberia ter cores vivas e brilhantes se a química não lhe fornecesse, e os gravadores não poderiam trabalhar sem o uso dos espíritos corrosivos [ácidos minerais]” (Glaser, 1667, p. 5). Além de chamar a atenção para a importância da química, que ao imitar as transformações da natureza ajudava os homens, o texto de Glaser fornecia também um critério para diferenciar ou classificar as substâncias químicas conforme a sua origem, em minerais, vegetais e animais, o que levava a uma questão importante acerca da unidade ou da diversidade dos reinos da natureza.

Uma das manufaturas que mais progrediu com o uso das artes químicas foi a da fabricação de vidros. A técnica de produção de vidros planos e coloridos se desenvolveu ao longo da Idade média e os venezianos tornaram-se exímios vidreiros. Os segredos de fabricação eram guardados a sete chaves, tanto que a partir do século XIII todas as oficinas de Veneza foram deslocadas para a ilha de Murano, facilitando o controle por parte das autoridades. O primeiro a romper com esta cultura do segredo foi o mestre vidreiro Antonio Neri, que publicou em Florença seu *L'arte vetraria* (1612), logo traduzido para diversas línguas europeias. Seu tradutor alemão foi Johann Kunckel, que também publicou trabalhos originais, como seu *Ars vitralia experimentalis* (1679), e inventou o famoso “vidro rubi”, mediante a adição à massa vítrea (areia fundida com potassa, $\text{SiO}_2/\text{K}_2\text{CO}_3$) da chamada “púrpura de Cassius” [solução coloidal de sal de ouro criada por Andreas Cassius], que produzia uma bela coloração rubi. Esses dois textos serão traduzidos para o francês na metade do século seguinte pelo Barão d'Holbach que tinha grande interesse pelo estudo dos vidros. Não era, porém, um interesse econômico, mas, sobretudo, filosófico, sendo parte

importante em sua argumentação materialista acerca da unidade material dos reinos naturais (Simon, 1999).

As manufaturas de sabões também prosperavam. Conhecidos desde a antiguidade, os sabões (sais alcalinos de ácidos graxos) tinham uso médico, cosmético, na higiene, mas, principalmente, na lavagem e pré-tingimento de tecidos, como a lã e o linho. Na obra *Une histoire de l'art de la savonnerie* (1665), Théodore de Vaux descrevia os principais procedimentos de fabricação. No século XVII, o grande centro de produção era Marselha, na França, onde era produzido o famoso “sabão de Marselha”, à base de óleo de oliva e soda [carbonato de sódio, Na_2CO_3]. Na linha dos produtos cosméticos, a cerusa, ou o “branco de chumbo” [carbonato de chumbo II, PbCO_3] também era largamente produzida e utilizada associada à perfumes. Misturada a óleos, a cerusa também era o principal pigmento branco utilizado pelos pintores (Lanoë, 2002).

A produção de colorantes era uma atividade com uma longa história e passou a ser mais bem estudada pelos químicos do século XVII. A profissão de tintureiro era regulamentada desde o período medieval, com códigos estipulando as cores que cada um poderia produzir, bem como as relações desta corporação com a dos fabricantes de tecidos. A partir do século XVI diversos textos químicos passaram a tratar dos detalhes e dificuldades técnicas para se extrair pigmentos de origem natural (por exemplo, o vermelho das raízes da garança), ou de se encontrar um substituto artificial para o caríssimo lápis-lazúli do Afeganistão. Boyle, em seu tratado *Experiments and Considerations Touching Colours* (1664) oferecia, além de uma análise química, uma teoria das cores, dois anos antes da descoberta do espectro por Newton, na qual descrevia quais as possíveis combinações daquelas que ele considerava primárias (preto, branco, vermelho, azul e amarelo). Ou seja, a análise dos colorantes não envolvia somente as dificuldades técnicas de sua produção, mas também envolve teorizações acerca da natureza e do comportamento da luz. A história das cores também é

um terreno bastante fértil para se estudar o entrecruzamento entre conhecimentos técnico-científicos e outros níveis da organização social. Isto porque uma cor não é somente um fenômeno físico e perceptivo, mas é também uma construção cultural complexa de difícil análise, pois ela depende sempre dos valores e do olhar de cada período histórico (Pastoureau, 2013).

Enfim, os produtos da química e o conhecimento dos químicos foram determinantes para a expansão colonialista europeia na modernidade. A abundância mineral e vegetal das colônias demandavam técnicas de exploração eficientes, além da criação de manufaturas de transformação. Por exemplo, além das técnicas para o cultivo da cana-de-açúcar era necessário se conhecer os processos de purificação do açúcar e dispor dos produtos necessários para isso. Naturalmente, essa importância se tornará ainda maior com a revolução industrial, de modo que a química se tornará um símbolo do significado do *progresso* da ciência moderna. Assim, uma análise histórico-filosófica deste conceito chave da modernidade não será completa se deixarmos de lado suas imbricações com a ciência que historicamente se ocupou dos materiais, de suas transformações e na produção de artefatos que se capilarizam nas sociedades e passam a fazer parte da própria natureza.

Conclusão

Historicamente, o conhecimento químico (alquímico) se ocupou com as transformações dos materiais, estudando-as nos livros e realizando-as em operações de laboratório. Não propusemos aqui refutar interpretações como as de Koyré defendendo a existência de um corpo teórico coerente, que justificasse a presença e a dignidade epistêmica da química na revolução científica moderna. O território de investigação química, sabemos, é reticente às generalizações teóricas, de modo que as teorias químicas são inseparáveis dos materiais a que se referem e das operações técnicas que as expressam experimentalmente. Sugerimos então deslocar a análise das ciências na modernidade, ou seja, não partir

de suas teorias, mas dos artefatos fabricados (livros, produtos, mercadorias) com sua ajuda. Não se trata com isso de desconsiderar interpretações centradas em domínios matematizados, mas de tentar complementar as análises histórico-filosóficas daquele período a partir de um ponto de vista dos conhecimentos práticos e experimentais envolvidos na produção de materiais. Ao menos no caso da química está estratégia nos parece promissora.

Além disso, a investigação da química praticada na modernidade nos permite nuançar o julgamento de Koyré sobre a pouca importância de Bacon na emergência da ciência moderna. Na verdade, os estudiosos da obra de Bacon têm demonstrado que seu projeto para uma nova história natural estava estruturado na química, pois se tratava de um conhecimento experimental sobre a natureza, que nos informava sobre suas próprias operações a fim de podermos dominá-la para nosso proveito. A filosofia experimental de Boyle e de seus seguidores da Royal Society se filiava tanto a essa nova história natural baconiana quanto à química com a chave que permitiria revelar os segredos da natureza.

Também procuramos destacar aqui dois outros aspectos acerca do lugar da química na modernidade: a publicação de livros e de manuais e o caráter de utilidade pública desta ciência. Com isto, apontamos que a química era um domínio de saberes que envolviam diversos níveis da sociedade, desde livreiros, de *artistas*, de proprietários de manufaturas até os interesses de Estado. A institucionalização universitária do ensino de química e sua presença no quadro de pesquisa das novas Academias criadas no século XVII constitui uma evidência tanto do ganho de relevância social do conhecimento químico quanto do desejo da parte dos Estados em controlar sua produção e uso.

Enfim, as origens químicas da modernidade podem lançar novas luzes acerca da construção histórica, filosófica e ideológica do conceito de progresso. Foi com Bacon que o termo ganhou contornos modernos e, ao longo do século das Luzes, passou a fazer parte de uma

filosofia e de uma prática que tinham por objetivo transformar a sociedade. O fato é que ao longo dos séculos seguintes a química com suas realizações foi o modelo do triunfo daqueles ideais progressistas modernos. Contudo, sabemos que parte daqueles ideais se exauriu e os produtos da química são atores determinantes desta exaustão. Assim, consideramos pertinentes trabalhos dedicados a uma genealogia do conceito de progresso, particularmente aqueles preocupados com as implicações materiais e sociais deste ideal. De nossa parte, consideramos que acompanhar as questões históricas, filosóficas e sociais envolvidas na produção do conhecimento químico representa uma contribuição nessa direção.

Bibliografia

Bacon, F. *Preparativo para a história natural e experimental*. Tradução de Luiz Alves Eva, 2015. (...)

Bensaude-Vincent, B. & Stengers, I. *História da química*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996 [1993].

Bensaude-Vincent, B. *Lavoisier: mémoire d'une révolution*. Paris: Flammarion, 1993.

Bensaude-Vincent, B.; Simon, J. *Chemistry: The impure science*. London: Imperial College Press, 2008, p. 55-74.

Beretta, M. *The Enlightenment of Matter: The Definition of Chemistry from Agricola to Lavoisier*. Canton: Science History Publications, 1993.

Bougard, M. *La chimie de Nicolas Lemery*. Turnhout: Brepols, 1999.

Butterfield, H. *The Origins of Modern Science, 1300 – 1800*. New York: Bell & Sons, 1959 [1949].

Cohen, I. B. *Revolution in science*. Cambridge: Harvard University Press, 2001 [1985].

Crombie, A. *Robert Grossteste and Origins of Experimental Science, 1100-1700*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

Debus, A. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 [1978].

Duhem, P. *L'Évolution de la Mécanique*. Paris: Hermann, 1905.
Documento em www.gallica.fr

Febvre, L. 7 Martin, H-J. *L'Apparition du Livre*. Paris: Albin Michel, 1958.

Filgueiras, C. *Origens da Química no Brasil*. Campinas: Editora UNICAMP, 2015.

Glaser, C. *Traité de la Chymie*. Paris: Jean D'Houry, 1668, 2ª edição.
Documento em www.gallica.fr

Hannaway, O. *The chemists & the word: the didactic origins of chemistry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

Hartung, G. "The "Chymistry Laboratory": On the Function of the Experiment in Seventeenth-Century Scientific Discourse". In Schramm, H. Schwarte, L. Lazardzig, J. (eds.). *Instruments in Art and Science. On the Architectonics of Cultural Boundaries in the 17th Century*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 201-21.

Joly, B. *Rationalité de l'Alchimie au XVII^e siècle*. Paris: Vrin, 1992.

Koyré, A. "Galileu e Platão". In *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro/Brasília: Forense-Universitária/Editora Universidade de Brasília, p. 152-180, 1982 [1943].

- “Perspectivas da história das ciências”. In *Estudos de história do pensamento científico, op. cit.*, 1982 [1963], p. 370-79.
- *Estudos Galiláicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- *Paracelse*. Paris: Éditions Allia, 1997 [1955].

Lanoë, C. “La ceruse dans la fabrication des cosmétiques sous l’Ancien Régime (XVIe-XVIIIe siècles)”. *Techniques & Culture*, 38, 2002, p. 1-13.

Moran, B. *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005.

Newman, W. *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004.

Pastoureau, M. *Vert: histoire d’une couleur*. Paris: Seuil, 2013.

Peterschmitt, L. Bacon et la chimie: a propôs de la réception de la philosophie naturelle de Francis Bacon aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Revue Methodos*, n°5, 2005, p. 1-22. Documento em: <https://methodos.revues.org/385>

Powers, J. C. *Inventing Chemistry: Herman Boerhaave and the reform of the chemical arts*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

Principe, L. & Newman, W. “Some Problems with the Historiography of Alchemy”. In Newman, W. & Grafton, A. (eds.). *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2001, p. 385-432.

Rây, P. *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*. Calcutta: Indian Chemical Society, 1956.

Rossi, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001.

Shapin, S. & Schaffer, S. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Simon, J. “L’homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature”. *Corpus, revue de philosophie*, n. 36, 1999, p. 65-80.

Zaterka, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas, 2004.

- “As teorias da matéria de Francis Bacon e Robert Boyle: forma, textura e atividade”. *Scientiae Studia*, v. 10, n. 4, p. 681-709, 2012.

O problema da “participação” platônica em Parmênides 132b-c

André Luiz Braga da Silva¹

Universidade de São Paulo (FFLCH - USP)

Resumo: Em *Parmênides* 132b-c é afirmado que se as Ideias fossem pensamentos, então as coisas que participam nelas também seriam pensamentos. A afirmação soa estranha dentro da dinâmica, apresentada no *corpus platonicum*, da “participação” dos entes sensíveis nas Ideias; todavia, não parece simples determinar o motivo desta estranheza. A chave do problema pode ser uma identificação dos tipos de qualidades das Ideias ou Formas inteligíveis que estão implicados na “participação”. Vários especialistas trataram da matéria na segunda metade do século XX (OWEN, 1968; KEYT, 1969 e 1971; VLASTOS, 1972), tendo sempre como ponto de partida a distinção de qualidades das Ideias traçada no texto dos *Tópicos* de Aristóteles (137b3-13). Nesse sentido, o presente artigo: i) apresenta os conceitos utilizados no tratamento desta matéria pelos exegetas: “atributos ideais”, “atributos próprios”, “Distinção-P”, “Predicação Paulina”, “Predicação Ordinária” e “Autopredicação”; ii) explica a incompatibilidade da distinção aristotélica de qualidades das Ideias (“Distinção-P”) com a ontologia apresentada nos próprios diálogos platônicos (VLASTOS, 1972 e 1973; CHERNISS, 1944); iii) sugere uma nova “Distinção-P”, mostrando sua compatibilidade com essa ontologia; iv) aplica-a ao caso daquela afirmação sobre as Ideias de *Parmênides* 132b-c, demonstrando a utilidade dessa distinção pela elucidação que ela promove da dinâmica da “participação” nessa passagem.

Palavras-chave: Platão; Ideias; Participação; Predicação; Parmênides.

¹ Informações do autor: integrou o grupo de Estudos Platônicos da PUC-SP e o grupo de tradução de obras gregas do Centro de Estudos Helênicos Areté; possui experiência profissional como Professor Substituto na UERJ; possui Bacharelado em Filosofia pela UFRJ, Mestrado em Filosofia pela UFU e atualmente está concluindo seu Doutorado em Filosofia pela USP. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

Abstract: At *Parmenides* 132b-c it is stated that if Ideas were thoughts, so things sharing in them also would be so. This statement sounds strange in view of dynamic of “participation” of sensibles in Ideas, as presented in *corpus platonicum*; however, it seems not easy to specify why it is strange. Key of problem may be an identification of the kinds of qualities of intelligible Ideas or Forms to which “participation” is related to. At second half of 20th century, this matter was analyzed by some scholars (OWEN, 1968; KEYT, 1969 e 1971; VLASTOS, 1972), since distinction of Ideas' qualities drawn in Aristotelian *Topics* (137b3-13). Then this paper: i) presents the concepts used by scholars in regards of this subject: “ideal attributes”, “proper attributes”, “Distinction-P”, “Pauline Predication”, “Ordinary Predication” and “Self-Predication”; ii) explains incompatibility between Aristotelian distinction of Ideas' qualities (“Distinction-P”) and dialogues' own ontology (VLASTOS, 1972 and 1973; CHERNISS, 1944); iii) suggests a new “Distinction-P”, showing its compatibility with that ontology; and iv) applies it to case of that statement about Ideas in *Parmenides* 132b-c, demonstrating distinction utility to elucidating the dynamic of “participation” in this text.

Keywords: Plato; Ideas; Participation; Predication; Parmenides.

A Marco Antônio Valentim

1. Prólogo

Certa vez, Robert Brumfield escreveu (2010): “Se um único álbum tivesse que explicar o jazz, um forte candidato seria *Kind of Blue*, do trompetista e *bandleader* Miles Davis”. Segundo Brumfield, um dos segredos do sucesso do álbum, e também da carreira do grande músico, foi a sua notável “noção de tempo e o uso do silêncio em sua música” (*idem*). De fato, várias histórias apontam para a importância para Davis do elemento da duração e da ausência de som, seja de um instrumento em específico, seja de todos. Conta-se que certa vez ele chegou a

repreender John Coltrane, perguntando-lhe “Você não pode tocar apenas 27 *choruses* em vez de 28?”; ao que o saxofonista do quinteto teria murmurado “Eu sei, eu sei... Eu toco tempo demais” (ZWERIN, 1998). Em outra ocasião, quando outro saxofonista, Robert Berg, tocou numa parte da música para a qual não estava “escalado” no arranjo, e na qual nunca havia tocado antes, Davis indagou-lhe por que o havia feito. A resposta foi sincera: “É que esta parte estava soando tão bem, que eu tive que tocar.” Irritado, o líder solavancou: “A razão de porque soava bem era porque você *não* estava tocando” (*idem*). Para ele, era preciso aprender o valor do silêncio, a hora certa de cessar o sopro e a tecla...; e nisso, era um mestre. O silêncio, John Cage (1961) ensinara àquele mundo da música dos anos 60, era mais do que o intervalo entre notas musicais; ele era também a ocasião para o ouvinte tornar-se participante da performance do músico: o convite, a abertura, para soar em cada um o som que está *fora* do palco.

2. Nossos pontos de partida

Para entrar no ponto da discussão que aqui me interessa, será preciso contar com alguns conceitos e com dois pressupostos. Tais conceitos e pressupostos foram por mim discutidos em outros trabalhos², e, infelizmente, face aos limites inerentes a um curto artigo, ser-me-á impossível repetir este percurso aqui. De modo que sou

2 Tais conceitos e pressupostos encontram-se melhor explicados e discutidos em: SILVA, A. L. B. “Ideias de Bem e de Belo, os fótons da filosofia? - uma discussão com Gerasimos Santas arbitrada por G. Vlastos”. In: *Investigação Filosófica*, Vol. 6 - Edição especial do I Encontro Investigação Filosófica (2015), p. 62-79 (disponível em <http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/> - página de internet, acesso em 18/12/2015, às 15:03); e em: SILVA, A. L. B. “Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!” - Algumas notas sobre Ontologia e a Ideia de Bem em Platão *República* VI 508e-509c. In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M. A. (org.). *Platão*. São Paulo: ANPOF, 2015 (Coleção XVI Encontro ANPOF) (disponível em http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/CarvalhoM.CornelliG.MontenegroM.A.Platao.Colecao_XVI_Encontro_ANPOF.pdf - página de internet, acesso em 23/12/2015, às 10:55).

obrigado a pedir ao meu leitor, quanto a eles, a indulgência de mos conceder sem discussão, após brevíssima apresentação. Para as eventuais (bem-vindas) críticas sobre tais pontos prévios, convém direcioná-las também a estes trabalhos (mencionados na nota anterior). Vejamos então os conceitos e os pressupostos:

a) **“Ideias” e “instâncias sensíveis”**: o básico da ontologia apresentada nos diálogos platônicos é, em termos gerais, que existem dois modos de ser diferentes na realidade: o modo de ser das “Formas” ou “Ideias”, e o das “instâncias sensíveis”; são propriedades das Ideias mas não das instâncias sensíveis: serem eternas, únicas, imutáveis, essências (*ousíai*), com realidade em si e por si, e passíveis de intelectão mas não de sensação; são propriedades das instâncias sensíveis mas não das Ideias: serem 'perecíveis', múltiplas, mutáveis, da ordem da geração (*gênesis*), com realidade dependente em relação às Formas (ao modo da “semelhança” e “participação”), e passíveis de sensação mas não de intelectão (cf., p. ex., *República* V, 476a4-d4; 478c7-480a13; VI, 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500b8-c5, 507b2-c2).

30

b) **“Participação”**: é a relação causal entre instância e Ideia, sendo regida por aquilo que vou chamar de “Regra de Causalidade”;

c) **“Regra de Causalidade”**: regra apresentada no *Fédon* que rege a dinâmica da “participação” na Hipótese das Formas (chamada por alguns de “Teoria das Ideias”) apresentada nos diálogos platônicos, e que pode ser assim enunciada: a instância possui a qualidade X unicamente devido à relação de “participação” na Ideia de X, Ideia esta a qual é o correspondente inteligível da qualidade X (*Fédon* 100b5-c8 e alhures);

exemplo: Helena de Esparta é bela devido a nenhum outro motivo além do fato de ela participar na Ideia de Belo;

d) **“Autopredicação”**: dizer que ocorre a uma Forma ou Ideia o fenômeno da “Autopredicação” (ou “Autoexemplificação”, “Autocaracterização”) significa dizer que a Forma não é apenas o correspondente inteligível de determinada qualidade, mas que efetiva e literalmente a própria Forma é uma “instância” da qualidade a que ela corresponde, isto é, que ela “exemplifica” ou “possui” a qualidade da qual ela é o correspondente (ALLEN, 1960; VLASTOS, 1965, 1965/1966, 1969, 1972, 1973a e 1973b³; NEHAMAS, 1972; etc);

exemplo: se as Ideias forem autopredicáveis, então a Ideia de Justiça será ela mesma uma coisa justa, a Ideia de Mesa será ela mesma uma mesa e a Ideia de Animal será ela mesma um animal;

e) **“Distinção-P” aristotélica**: distinção estabelecida no texto dos *Tópicos* (137b3-13) entre dois tipos de propriedades identificáveis numa Ideia platônica, a partir da *relativização* da posse dessas qualidades a certos aspectos dessa Ideia; tais tipos de propriedades foram posteriormente batizados, entre outras alcunhas, de “Propriedades Próprias” e “Propriedades Ideais” (KEYT, 1969 e 1971; SANTAS, 1999; cf. também OWEN, 1968);

f) **“Propriedades Próprias” a partir do texto de Aristóteles⁴**: propriedades da Ideia de X que ela possui *enquanto* X, i.e., *com relação ao fato de ser* X;

exemplos de Propriedades Próprias da Ideia de Cavalo: “ser mamífero” e “ser quadrúpede”;

3 VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato* (1965; doravante: “D.R.”); *A Metaphysical Paradox* (1965/1966; doravante: “M.P.”); *Reason and Causes in the Phaedo* (1969; doravante: “R.C.”); *The Unity of Virtues in the Protagoras* (1972; doravante: “U.V.P.”); *An Ambiguity in the Sophist* (1973; doravante: “A.S.”); *The ‘Two-Level’ Paradoxes in Aristotle* (1973; doravante: “T.L.P.A.”).

4 A nomenclatura “Propriedades Próprias” e Propriedades Ideais” é cunhada pelos comentadores aludidos no item “e” acima e não se encontra nos textos aristotélicos, como os *Tópicos*, *Metafísica*, etc.

g) **“Propriedades Ideais” a partir do texto de Aristóteles:** propriedades da Ideia de X que ela possui *enquanto Ideia*, i.e., *com relação ao fato de ser Ideia*;
exemplos de Propriedades Ideais da Ideia de Cavalo: “ser imutável” e “ser eterna”;

h) **“Predicação Ordinária” e “Predicação Paulina”:**

Gregory Vlastos identifica (T.L.P.A., 1972; A.S., 1973a)⁵ duas maneiras de um enunciado atribuir uma propriedade a (ou “predicar um atributo de”) uma qualidade; e ele chamou essas duas maneiras de “Predicação Paulina” e “Predicação Ordinária” (esta última também chamada por alguns de “não-Paulina”). A novidade é a primeira, a “paulina”, haja vista ela fazer apelo a uma demora maior, por parte do intérprete do enunciado, sobre o real sentido da assertiva que a contém. De início, Vlastos procurará mostrar justamente que, ainda que seu esmiuçamento possa nos causar espécie, esse tipo de predicação é recorrente e perfeitamente normal na linguagem a que estamos todos habituados a empregar. Para evidenciar isso, o estudioso dará (VLASTOS, 1972) dois exemplos de ocorrência perfeitamente detectável de Predicação Paulina: um em grego antigo (em *koine*), outro em inglês – ambas as passagens citadas já traduzidas:

Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ: πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.

A caridade é paciente, é benigna. A caridade não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz

5 Cf. nota 2.

inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressentido do mal; não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais acaba.
(*1 Coríntios* 13, 4-8 – tradução J. F. de Almeida, com modificações⁶)

O melhor tipo de coragem (aquela a qual faria um homem agir sem egoísmo num campo de concentração) é inabalável, calmo, temperante, inteligente, amável [...].
(MURDOCH, 1970, p. 57, *apud* VLASTOS, 1972, p. 253)

Em relação ao primeiro exemplo, o comentador turco afirma que, seja os próprios destinatários (os coríntios), seja nós mesmos hoje em dia, qualquer um que lesse a epístola do apóstolo Paulo entenderia que ele estava “obviamente predicando 'paciência' e 'bondade' daqueles que têm a virtude da caridade”, e nada de diferente disso (VLASTOS, 1972, p. 253). Isto é, seria absurdo arguir que algum homem não entenderia que, na sentença bíblica acima, uma qualidade moral como paciência estivesse literalmente sendo atribuída a uma outra qualidade moral, a caridade, que como tal é uma entidade igualmente abstrata e sem possibilidade de ser ela mesma “paciente” ou “impaciente”. E o mesmo vale para a sentença de Murdoch, citada na sequência: o único sentido razoável que existe na mesma é: quem quer que tenha coragem (isto é, que seja “corajoso”), será também “inabalável”, “calmo”, “temperante”, “inteligente” e “amável”. Senão, que sentido poderia haver em dizer que a coragem ela mesma, enquanto qualidade moral, é... “inteligente”?

6 BÍBLIA SAGRADA. Tradução J. F. de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

Poderia uma qualidade abstrata⁷ ser... “amável” ou “intratável” com alguém?

A partir dessas explicações, podemos agora definir os dois tipos de predicação identificados por Vlastos em sentenças envolvendo qualidades (U.V.P., 1972, p. 235-239; 253-254; A.S., 1973, p. 272-274⁸):

h.1) **“Predicação Ordinária”**: é, numa sentença envolvendo uma qualidade X, a atribuição de uma propriedade a esta qualidade X de modo literal (VLASTOS, 1972; 1973a);

exemplos de ocorrência de Predicação Ordinária: “A justiça é definível” e “A caridade é uma qualidade moral”; i.e., tomar estes casos como “Predicação Ordinária” significa que “ser definível” e “ser uma qualidade moral” são propriedades literalmente da própria justiça e da própria caridade, respectivamente;

h.2) **“Predicação Paulina”**: é, numa sentença envolvendo uma qualidade X, a atribuição de uma propriedade a esta qualidade, mas não significando a atribuição literal à própria qualidade X: nesse caso o significado real é a atribuição da propriedade a toda e qualquer instância que houver dessa qualidade, e isso de maneira necessária (VLASTOS, 1972; 1973a);

exemplos de ocorrência de Predicação Paulina: “A justiça é cega” (i.e., “imparcial”) (ditado popular) e “A caridade é paciente” (1 *Coríntios* 13,

⁷ O presente trabalho não é ocasião para entrar no mérito de se o tratamento como “qualidades abstratas” ou como “conceitos lógico-linguísticos” é ou não apropriado para as Formas platônicas. Entretanto, sobre isso, eu gostaria de opinar apenas duas coisas: i) eu considero legítima a crítica empreendida a este tratamento por autores como Dixsaut (2001); contudo ii) eu não considero que as questões (como a respeito de Autopredicação e Predicação Paulina) levantadas por Vlastos nos artigos mencionados na nota 2 deixem de existir mesmo se efetuarmos a “correção” (reclamada por Dixsaut) da visão 'lógica' para a 'ontológica'. Por exemplo, o fato de eu chamar as Formas de “entidades inteligíveis reais” em vez de “entidades abstratas” ou “conceitos” não faz com que a autocaracterização delas, como regra geral, deixe de conduzir a absurdos.

⁸ Ver nota 2.

4); em tais sentenças a predicação não é para ser lida de modo literal em relação a “justiça” e “caridade”, mas em relação às coisas que possuem essas qualidades (suas instâncias); traduzindo as assertivas em Predicação Ordinária teríamos:

“A justiça é imparcial” (Pred. Paulina) = “Se houver algum homem justo (i.e., uma instância de Justiça), ele necessariamente será também imparcial” (Pred. Ordinária)

“A caridade é paciente” (Pred. Paulina) = “Se houver algum homem caridoso (i.e., uma instância de Caridade), ele necessariamente possuirá também a paciência” (Pred. Ordinária)

i) **Pressuposto (1) a ser assumido:** a assunção pura e simples da Autopredicação como regra geral para as Ideias inteligíveis implicaria estes entes possuírem propriedades que não podem possuir, i.e., propriedades incompatíveis com a ontologia platônica. Um exemplo: a Ideia de Animal, sendo autopredicável, seria ela mesma um animal, possuindo assim alma e corpo; todavia, é sabido que as Ideias são obrigatoriamente incorpóreas (*Fedro* 247c6-7). Dadas essas consequências, a Autopredicação como regra geral não se coaduna com o texto dos diálogos sobre as Ideias⁹ e não pode ser aceita nestes termos para interpretação dos mesmos; e, dado que a Distinção-P aristotélica que eu expus acima está fundamentada numa lógica autopredicativa, tampouco ela pode ser aceita para se pensar as Ideias platônicas (CHERNISS, 1944; VLASTOS, 1965; 1965/1966; 1972; 1973b).

j) **Pressuposto (2) a ser assumido:** mas, apesar de a distinção realizada por Aristóteles não poder ser aceita, distinguir as propriedades pertencentes a uma Ideia platônica parece poder ser útil para pensar alguns problemas aparentes nos diálogos, sobretudo relativos à

⁹ É necessário diferenciar a inaceitável assunção da Autopredicação eidética como regra geral do reconhecimento de casos fortuitos, específicos e não problemáticos de autopredicação. Para maiores detalhes, cf. SILVA, 2015a - especialmente p. 72, nota 40.

"participação" (conforme também veremos à frente); paralelamente a isso, a *relativização* da posse das qualidades de um ente a certos aspectos desse ente, que é o que deu origem à distinção aristotélica, é de fato valorizada pelo personagem Sócrates platônico com alguma frequência em diferentes contextos (*Mênon*, 71d4-72d3; *República*, V 454a1-d3; 455d7-9; *Fédon* 102b8-d3).

3. Nosso problema

Ex positis, a pergunta é: seria possível uma “nova Distinção-P”, i.e., uma distinção entre os tipos de propriedades pertencentes a uma Ideia platônica, a qual, diferentemente daquela realizada por Aristóteles, fosse compatível com as afirmações dos diálogos sobre estes entes inteligíveis, e que contribuísse na elucidação da dinâmica da “participação”?

4. Haveria utilidade para uma nova Distinção-P? - o caso de *Parmênides* 132b-c

Enfim, tendo como ponto de partida os supramencionados conceitos e pressupostos, abramos agora a cortina do teatro filosófico. A cena não poderia ser mais propícia para discutir ontologia: o encontro entre nosso conhecido Sócrates, então um jovem e inseguro aspirante a filósofo, com os já consagrados pensadores eleatas, Parmênides e Zenão. Todos, obviamente, personagens platônicos. O preciso momento da discussão: na assim chamada primeira parte do diálogo *Parmênides*, Sócrates postula como saída para algumas aporias a existência de Formas ou Ideias inteligíveis. Diante do pesado criticismo do velho eleata, Sócrates tenta com toda dificuldade manter a sua postulação das Ideias, lançando novas e novas tentativa teóricas de escapar da refutação completa da sua hipótese. A certa altura o menino lança a seguinte tentativa:

ἀλλὰ [...] ὦ Παρμενίδη, [...] μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ
τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι
ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχᾷ [...]
τί δὲ δὴ; [...] οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν
ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ
νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι;
ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο [...] ἔχει λόγον [...] ὦ Παρμενίδη
[SOC.] Mas Parmênides [...], vai ver cada uma dessas
Ideias é pensamento, a surgir em nenhum outro lugar
senão nas almas [...]
[PARM.] Pois bem [...]. Pela necessidade que tu afirmas
de as outras coisas participarem das Ideias, [sendo as
Ideias pensamentos] não te parece que ou cada coisa é
feita de pensamento e todas pensam, ou, sendo
pensamentos, não pensam?
[SOC.] Mas nada disso faz sentido [...], Parmênides.
(PLATÃO. *Parmênides* 132b3-c12 – tradução de M. Iglésias
e F. Rodrigues, com modificações)

Embora estas palavras do personagem Parmênides envolvam vários elementos de importância reconhecida entre os comentadores¹⁰, a parte delas que de fato me interessa no presente trabalho é apenas a seguinte: *se as Ideias são pensamentos e as coisas participam nelas, então as coisas seriam também pensamentos*. Este raciocínio soa estranho. Mas não parece ser fácil determinar o motivo da estranheza. Por outro lado, fácil parece ser deixar escapar algo de problemático que o trecho apresenta. O quão indiscutivelmente competentes sejam, alguns dos mais clássicos comentários a este diálogo não apontam para aquilo que eu irei demarcar como estranho nestas palavras de Parmênides, como p. ex. os comentários de H. F. Cherniss, G. Ryle, F. M. Cornford, R. E. Allen e

10 Para uma ampla análise destes elementos e da discussão na literatura secundária sobre eles – com rico aparato bibliográfico –, ver HELMIG, 2007.

F. Ferrari¹¹; S. Scolnicov, ainda que sem se aprofundar, representa uma exceção¹². C. Helmig, por seu turno, demorando-se mais sobre o problema, aponta que o raciocínio acima do personagem eleata “pressupõe o que foi dito em *Parm.* 129a3-6, nomeadamente que os participantes se tornam parecidos com as Formas” (2007, p. 324); mais à frente ele também fará alusão à passagem 130e-131a do diálogo (2007, p. 310 e p. 310, nt. 16). Esta explicação do comentador certamente parece fazer sentido, mas precisa ser melhor averiguada. Antes dessa averiguação, vejamos, para comparação com o afirmado pelo personagem Parmênides, alguns exemplos mais banais de afirmação de “participação” realizados em termos análogos àqueles dos diálogos platônicos: *Helena de Esparta é bela porque participa na Ideia de Belo* (cf. *Hípias Maior* 292c8-d4; *Fédon* 100b5-c8). Outro exemplo: *este instrumento de madeira na oficina do tecelão é uma lançadeira porque participa na Ideia de Lançadeira* (cf. *Crátilo* 389b1-c2). A qualquer leitor dos diálogos, estes casos não parecem causar nenhuma espécie dentro da dinâmica própria à “participação”. O que há então de tão diferente entre aquela afirmação do personagem ancião de Eleia e estas outras?

A busca pela resposta a esta pergunta implica também avaliar a explicação citada acima do comentador. Com a sua afirmação de que há um pressuposto anteriormente apresentado para o raciocínio do personagem eleata, Helmig parecia apontar para algo como uma “coerência interna” ao próprio texto do diálogo para que Parmênides daquela maneira pensasse. Conforme vimos, o comentador afirmou (HELMIG, 2007, p. 310; 310, nt. 16) que há duas ocorrências anteriores no diálogo de que as coisas participantes se tornam parecidas com (*become like*) as Formas: *Parmênides* 129a e 130e-131a. Todavia, que

11 Conforme seus comentários ao trecho citado do diálogo: CHERNISS, 1932, p. 137; RYLE, 1939, p. 136; CORNFORD, 1950, p. 90-92; ALLEN, 1997, p. 167-179; FERRARI, in PLATONE, 2004, p. 80-81.

12 SCOLNICOV, 2003, p. 64.

isso esteja mesmo dito nessas passagens, precisa ser averiguado. Vejamo-las:

[...] οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον: [...] καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια [...];

[SOC.] [...] Não julgas haver alguma Forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, alguma outra, contrária àquela, aquilo que é dessemelhante? [...] E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, [se tornam] dessemelhantes [...].?

(PLATÃO. *Parmênides* 128e6-129a6 – tradução de M. Iglésias e F. Rodrigues)

[...] τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὥς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι;

πάνυ γε [...].

[PARM.] [...] Mas diga-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas Formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas?

[SOC.] Com certeza [...].

(PLATÃO. *Parmênides* 130e4-131a3 – tradução de M. Iglésias e F. Rodrigues)

A atenção ao afirmado pelos personagens Sócrates e Parmênides nestas passagens mostra que na verdade o comentário de Helmig a elas

foi muito impreciso: os personagens não falam em a instância sensível “ficar parecida” com a Forma, eles falam num nível maior de especificidade: a instância recebe sua denominação da Forma, e ela recebe a característica específica da qual a Forma é o correspondente inteligível: a Forma Semelhança causa a qualidade “ser semelhante”, a Forma Justiça, a qualidade “ser justo”, etc. “Ficar parecido” é uma imprecisão de Helmig sobre qual(is) qualidade(s) é(são) causada(s) na relação de “participação”: os dois personagens falam acima em causalidade de qualidades específicas. E é num sentido próximo a esse que se encontra a diferença entre os exemplos acima de Helena e da lançadeira, e o raciocínio sobre “instâncias virarem pensamento” do personagem Parmênides. Entre aqueles dois exemplos e este último, a diferença está no *tipo de qualidade* que, em cada caso, a Ideia está causando na(s) sua(s) instância(s), no que diz respeito à relação dessa qualidade com a própria Ideia. A “participação”, como expus na apresentação inicial dos conceitos envolvidos nessa discussão, é talhada pela “Regra de Causalidade”, segundo a qual a Ideia causa à instância a qualidade específica da qual a Ideia é o específico correspondente inteligível. Assim, a Ideia de Belo causa a qualidade “ser belo”; a Ideia de Grande, a qualidade “ser grande”; etc; exatamente como está dito nas duas citadas passagens do diálogo *Parmênides* aludidas por Helmig, e citadas por mim acima. O problema inicial que podemos notar naquele raciocínio do personagem de Eleia é que ali a “participação” não está operando nesse plano da *especificidade* de cada Ideia, porém está operando no plano de uma qualidade que Sócrates supôs como sendo *geral* de todas as Ideias: *se todas as Ideias forem pensamentos, então as coisas participantes nelas serão pensamentos*. E este modo de raciocinar prova ser nitidamente absurdo se tomarmos uma qualidade não “suposta”, mas que reconhecidamente é, pelo texto dos diálogos, comum a todas as Ideias. Tomemos por exemplo a qualidade “ser intangível”, que é dita ser compartilhada por todas as Ideias platônicas. Se o raciocínio do personagem Parmênides apresentado acima estivesse correto, então,

pelo mesmo modo de raciocinar, sendo todas as Ideias intangíveis, por participarem nelas, todas as suas instâncias sensíveis seriam também intangíveis; o que obviamente seria um absurdo (cf. KEYT, 1971). Na dinâmica da “participação” costumeiramente apresentada no *corpus platonicum*, um objeto como a cama de Sócrates participa de várias Ideias, e mesmo assim não possuímos relatos de este personagem cair no chão ao se deitar: tais “participações” não implicam que este objeto, a cama de Sócrates, manifeste qualidades *gerais* das Ideias, como inteligibilidade e incorporeidade.

Isto é, o problema daquele raciocínio de Parmênides é o mesmo problema da interpretação feita por Helmig dos dois trechos do diálogo citados acima. Ao dizer que os personagens entendem que as coisas participantes se tornam parecidas com as Formas, o comentador dá um sentido mais genérico para as afirmativas dos personagens, as quais eram no plano da especificidade de a Forma causar uma qualidade, ou um tipo de qualidade, preciso, e não qualquer um.

Quando uma instância participa numa Ideia, portanto, ela participa de algumas qualidades desta Ideia, mas não participa de outras (OWEN, 1986 (1968), p. 236-237). Nesse sentido, como notado também por Scolnicov (2003, p. 64), parece de fato ser útil traçar distinções entre tais qualidades, distinções essas que possam inclusive ajudar a clarear o absurdo presente no afirmado pelo Parmênides platônico naquele trecho citado (132b-c).

5. Uma nova Distinção-P

[...] Isto iria requerer uma distinção, na Forma, de propriedades que são participadas daquelas que não são.

E uma tal distinção nós não possuímos.

Samuel Scolnicov¹³

13 SCOLNICOV, 2003, p. 64.

Como rapidamente exposto no início do meu texto, o grande problema da Distinção-P traçada por Aristóteles era o fato de ela estar sedimentada em cima de uma concepção autopredicável das Ideias platônicas. Abdicando desta concepção, mas mantendo a *relativização* da posse de uma qualidade a certos aspectos identificáveis na Ideia, eu gostaria:

- de sugerir uma “nova” distinção de propriedades nas Ideias;
- averiguar sua legitimidade e mostrar sua utilidade.

Eu sugiro então uma distinção das propriedades das Ideias platônicas (“Distinção-P”) nos seguintes três tipos:

i) “Propriedades Ideais”: São as propriedades que são exclusivas das Ideias e que as diferenciam das instâncias sensíveis. Nesse sentido, é perfeitamente possível dizer que tais qualidades são as causas do que Franco Ferrari (2003) chamou de “separação ontológica” (*charismós*) entre estes dois tipos de ente. Chamo atenção, ainda, que com este conceito pretendo incorporar as contribuições, a partir do texto aristotélico, de G. E. L. Owen (1968) e D. Keyt (1969; 1971) à matéria: trata-se as “Propriedades Ideais” daquelas que todas as Ideias têm, cuja ausência de algo implicaria que este algo não fosse uma Ideia platônica (noção de “necessidade”); e são também propriedades da Ideia *qua Ideia*, i.e., *com relação ao fato de ser Ideia*;

ii) “Propriedades Definidoras”: São as propriedades que definem a Ideia específica que cada Ideia é. E, lembrando dos tipos de predicação que expus no início, Predicação Paulina e Predicação Ordinária, as “Propriedades Definidoras” são atribuídas às Ideias na modalidade de Predicação Paulina – o que significa que, se houver alguma instância dessas Ideias, tais propriedades lhe são necessariamente atribuídas em

modalidade de Predicação Ordinária. Esta assertiva é simples e um exemplo deixá-la-á clara: ao dizer que são Propriedades Definidoras da Ideia de Homem “ser animal” (i.e., ter alma e corpo) e “ser bípede”, não se está atribuindo literalmente (i.e., em Predicação Ordinária) à própria Ideia de Homem a posse de alma e corpo, ou de dois pés, posto que uma Ideia possuir alma, corpo ou pés não faria nenhum sentido. A afirmativa é um caso de Predicação Paulina, o seu real sentido sendo: se houver alguma instância desta Ideia (se existir algum “homem”), ele necessariamente deverá ter alma e corpo, bem como lhe ser natural andar sobre dois pés. Como não é difícil ver, a atribuição destas “propriedades definidoras” às instâncias por uma Ideia é a tradução, na linguagem da predicação (cunhada pelos comentadores analíticos), da relação causal entre Ideia e instância conhecida no *corpus* por “**participação**”. Com meu conceito de “Propriedades Definidoras”, eu tento absorver o que de positivo havia nas contribuições de Keyt (1969; 1971) e Owen (1968), não me vendo contudo obrigado a assumir a autopredicação que tais comentadores, a partir do texto aristotélico, assumiram em seus posicionamentos;

iii) “Propriedades Existenciais”: São comuns a Ideias e instâncias na modalidade de Predicação Ordinária para ambas. Exemplos de “Propriedades Existenciais”: existência, identidade e alteridade. Frise-se que os entes, instâncias e Ideias, recebem estas propriedades através da participação nas Ideias correspondentes inteligíveis destas próprias propriedades. De fato, possuímos obra platônica que deixa claro que as propriedades acima (“existência” incluída, como mais uma qualidade entre as outras duas) são causadas por três dos chamados “Gêneros Supremos”: Ideia de Ser, Ideia de Mesmo e Ideia de Outro (conforme o trecho sobre os *mégista génē*, *Sofista* 250-259). Nesse sentido, p. ex. a instância sensível “este escudo de madeira” não é a mesma que si mesma por participação na Ideia de Escudo, mas sim por participação na Ideia de Mesmo.

Se pudermos aceitar essa nova versão da Distinção-P, então poderemos ver a sua utilidade para iluminar alguns aspectos da ontologia platônica, como, p.ex., a dinâmica da “participação”. Considerando a enunciação que forneci, no início do meu texto, da “Regra de Causalidade” que rege essa dinâmica (abstraida da passagem *Fédon* 100b5-c8), é possível agora reescrevê-la usando essa “nova” Distinção-P: ***quando um ente participa numa Ideia, é a posse das Propriedades Definidoras da Ideia que a Ideia causa neste ente. Isto é, a participação de um ente em uma Ideia faz com que o ente possua não as Propriedades Ideais da Ideia, nem as Propriedades Existenciais da mesma, mas sim as Propriedades Definidoras dela.*** Esta regra poderia ser ainda reescrita mais uma vez, com uma precisão ainda maior; mas, para meus objetivos neste artigo, esta redação acima é o suficiente.

Apliquemos esta distinção de propriedades a um exemplo, para ver se a nova classificação procede. Vejamos o caso da Ideia de Cama, apresentada nas páginas 596 e 597 do texto estabelecido por Burnet do Livro X da *República*. Procuremos identificar os três tipos supracitados de propriedades desta Ideia. Ela possui “propriedades ideais”, das quais comunga como todas as Ideias: “ser eterna”, “ser imutável”, “ser invisível”, etc. E esta Ideia também possui “propriedades existenciais”, que compartilha com todas as Ideias e com todos os entes sensíveis: ela “existe” (“existência”), ela “é mesma que si mesma” (“identidade”), ela “é outra que os outros entes” (“alteridade”), etc. Além disso, a Ideia de Cama possui características que lhe são específicas (mas não necessariamente exclusivas), i.e., as suas “propriedades definidoras”, tais como “ser cama”, “ser um artefato”, etc. Como já explicado, não há aqui “Autopredicação” *stricto sensu*, haja vista a Ideia de Cama possuir a qualidade “ser cama” na modalidade de Predicação Paulina: quem possuirá estas “propriedades definidoras” na modalidade de Predicação Ordinária serão as instâncias da Ideia de Cama, o que lhes é causado pela relação de “participação”. Pelo participar na Ideia de Cama,

portanto, não ficam as camas sensíveis arriscadas a “receberem” da Ideia de Cama qualquer uma de suas “propriedades ideais” ou “propriedades existenciais”, porém apenas as “propriedades definidoras”, como “ser cama” e “ser um artefato”.

6. Encaminhamentos finais: *Parmênides* 132b-c e o silêncio

Agora podemos ver com mais clareza qual era o problema daquele raciocínio do personagem Parmênides no trecho inicialmente citado do diálogo homônimo. A partir da colocação de Sócrates de uma hipotética “propriedade ideal” das Ideias (“ser pensamento”), o eleata concluiu que as instâncias participantes receberiam por participação esta propriedade. Ora, isto obviamente seria absurdo, porque iria de encontro à “Regra de Causalidade” da Hipótese das Formas, considerada agora em sua nova redação: quaisquer que sejam as “propriedades ideais” e “existenciais” das Ideias, suas instâncias só receberiam por participação as “propriedades definidoras” delas. Ainda que as Ideias fossem pensamentos, a “participação” nelas não faria com que as coisas do mundo o fossem. Se não, sendo sabido o fato de a Ideia de Escudo ser “incorpórea”, que utilidade o magnânimo escudo feito por Hefestos teria para Aquiles, Ajax e Odisseu, se este objeto “recebesse” por “participação” a “incorporeidade” daquela Ideia, e assim não pudesse proteger nem da mais débil das flechas (KEYT, 1971; SHIELDS, 2011)? E que sentido haveria na reiterada demarcação de diferença entre as Ideias e entes sensíveis levada a cabo pelo personagem Sócrates (p. ex., *República* V, 476a4-d4; 478c7-480a13; VI, 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500b8-c5, 507b2-c2), se propriedades como imperecibilidade e eternidade fossem passadas por participação das primeiras para os segundos?

Portanto, aquele raciocínio do personagem Parmênides para refutar a colocação hipotética de Sócrates é um raciocínio inválido, porque supõe a dinâmica da participação operar em um desrespeito à Regra de Causalidade (*Fédon* 100b5-c8 e alhures). E aqui importa

demarcar a minha estranheza quanto às conclusões de Helmig sobre este mesmo trecho do diálogo. Por um lado, o comentador reconhece que, no que tange àquele raciocínio do personagem eleata, “o problema é que as Formas *qua* Formas possuem certas qualidades de que os participantes certamente não participam. Por exemplo, as Formas são por definição eternas ou imóveis” (HELMIG, 2007, p. 334-335); e com isto estou em total acordo. Contudo, mesmo após essa afirmação, sobre a qual ele alude a certa bibliografia com a qual eu também trabalho¹⁴, o comentador concluirá, no fim de seu artigo, que aquele raciocínio do personagem Parmênides pode “ser considerado válido num contexto platônico” (2007, p. 336) (!). Embora forneça argumentação para demonstrar outras de suas conclusões, para provar esta conclusão especificamente, Helmig não fornece argumentação anterior – sua alusão *en passant* a Proclo certamente sendo incapaz de fazê-lo (2007, p. 335). E, diante do que o comentador afirmou, sobre as propriedades da Forma *qua* Forma, admito que não consigo ver como ele pode concluir que aquele raciocínio do personagem eleata possa ser “válido”.

Mas, deixando de lado o comentador, e voltando à minha proposta de nova Distinção-P para pensar o problema da “participação” em *Parmênides* 132b-c, para um último ponto quanto a sua utilidade eu gostaria de chamar atenção: ela só ajuda a iluminar a incorreção naquele falar do velho personagem eleata no diálogo, sendo contudo incapaz de explicar o porquê de ele assim falar, nem de explicitar como esse falar foi recebido pelo seu interlocutor, o jovem Sócrates. Todo o contexto indica que Parmênides apresentou aquele seu raciocínio “falacioso” (KEYT, 1971, p. 5-8) sobre a “participação” com a pretensão de refutar a caracterização hipotética de Sócrates das Ideias como pensamentos. E a falácia presente no raciocínio de

14 Cf. HELMIG, 2007, p. 334, nt. 85, que faz menção ao mesmo texto de Aristóteles (*Tópicos* 137b3-13) e artigos de Vlastos (T.L.P.A., 1972) e Owen (1968) mencionados por mim no início do meu texto.

Parmênides, embora retire qualquer legitimidade da sua pretensa refutação do jovem Sócrates, também não prova que o rapaz estivesse certo. Por outro lado, a resposta de Sócrates a essa tentativa de refutação do personagem eleata não poderia ser mais ambígua: “Mas nada disso faz sentido [...], Parmênides” (*Parmênides* 132c12). Aos olhos do leitor, parece ser impossível ficar claro se o que o rapaz considerou absurdo foi i) a sua própria enunciação hipotética anterior, ou ii) o raciocínio do ancião à sua frente, ou iii) as duas coisas. Isto é, o que Sócrates está dizendo que não faz sentido: i) as Ideias serem pensamentos? ii) as instâncias das Ideias, devido à *participação*, virarem pensamentos? ou iii) estas duas hipóteses?

Ficamos então tentados a perguntar diretamente ao próprio autor da obra: “mas que sentido faz isso, Platão?” A resposta, sabidamente, pareceria ser um silêncio, um silêncio de 25 séculos. O silêncio da abertura exegética, o hiato que incita o leitor ao esforço de pensamento para preenchê-lo. E aqui podemos lembrar do que foi dito no início deste texto, sobre a arte de explorar o silêncio de Miles Davis, e de seus possíveis efeitos em sua audição. Seriam estes silêncios no texto do diálogo *Parmênides*, assim como os silêncios daquele grande jazzista, também *ocasiões* e *convites* – de Platão ao seu leitor, para que este se torne partícipe da performance daqueles personagens, tecendo as questões que eles não teceram, ou criando as respostas que eles não criaram? Nesse sentido, poderíamos nós então dizer que o fundador da Academia também estaria a deixar “aberturas” em suas “composições” – para soar, em cada um, um som que está *fora* do palco?

*Haverá música mais sublime do que a filosofia? E
e não é justamente isso que eu faço?*
Personagem Sócrates platônico¹⁵

15 PLATÃO. *Fédon*, 61a.

7. Referências Bibliográficas

ALLEN, R. E. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". In _____ (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967 (1960), p. 43-60.

ALLEN, R. E. *Plato's Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1997.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*. Transl. by H. Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução J. F. de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRUMFIELD, R. *The Making of One of Jazz's Most Influential Recordings* (2010). In: <http://learningenglish.voanews.com/content/the-making-of-one-of-jazzs-most-influential-recordings-105187234/114162.html> (página de internet; acesso em 23/12/2015, às 16:07).

CAGE, J. *Silence*. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).

CHERNISS, H. F. "Parmenides and the Parmenides of Plato". *The American Journal of Philology*, vol. 53, no. 2 (1932), p. 122-138.

CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides. Parmenides' way of truth and Plato's Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

FERRARI, F. "L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale". In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

FINE, G. (ed.) *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FRONTEROTTA, F. *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

HELMIG, C. "Plato's arguments against conceptualism. Parmenides 132b3-c11 reconsidered". *Elenchos* XXVIII, fasc. 2 (2007).

KEYT, D. "Plato's paradox that the Immutable is Unknowable". *Philosophical Quarterly* 19 (1969), p. 1-14.

KEYT, D. "The mad craftsman of the Timaeus". *Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235.

KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

MURDOCH, I. *The sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

NATORP, P. *Plato's Theory of Ideas*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903).

NEHAMAS, A. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". *The Review of Metaphysics* (1972).

OWEN, G. E. L. "Dialectic and Eristic in the treatment of Forms". In _____ (ed.). *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.

PLATONE. *Parmenide*. Introduzione, traduzione e note de Franco Ferrari. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).

RYLE, G. "Plato's Parmenides". *Mind*, vol. 48, no. 190 (1939).

SANTAS, G. "The Form of the Good in Plato's Republic". *Philosophical Inquiry* (1980). Reeditado em: ANTON, J. P.; PREUS, A. (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy* vol. II. Albany: State University of New York Press, 1983; e em FINE, G. (ed.) *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SCOLNICOV, S. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press, 2003.

SHIELDS, C. "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.

SILVA, A. L. B. "Ideias de Bem e de Belo, os fótons da filosofia? - uma discussão com Gerasimos Santas arbitrada por G. Vlastos". *Investigação Filosófica*, Vol. 6 - Edição especial do I Encontro Investigação Filosófica (2015), p. 62-79 (disponível em <http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/> - página de internet, acesso em 18/12/2015, às 15:03).

SILVA, A. L. B. "Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!" - Algumas notas sobre Ontologia e a Ideia de Bem em Platão *República* VI 508e-509c. In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M. A. (org.). *Platão*. São Paulo: ANPOF, 2015 (Coleção XVI Encontro ANPOF) (disponível em http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/CarvalhoM.CornelliG.MontenegroM.A._Platao._Colecao_XVI_Encontro_ANPOF.pdf - página de internet, acesso em 23/12/2015, às 10:55).

VLASTOS, G. "A metaphysical paradox". In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965/1966), p. 5-19.

VLASTOS, G. "Degrees of reality". In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965).

VLASTOS, G. "Reason and Causes in the Phaedo. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1969).

VLASTOS, G. "The "Two-Level Paradoxes" in Aristotle. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

VLASTOS, G. "The Unity of Virtues in the Protagoras. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1972).

VLASTOS, G. "An Ambiguity in the Sophist". In _____. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

ZWERIN, M. *Sons of Miles – The Prince of Silence*. (1998) In: <http://www.culturekiosque.com/jazz/miles/rhemiles2.htm> (página de internet; acesso em 23/12/2015, às 15:03).

As abordagens de Kojève e de Sartre do conceito hegeliano de reconhecimento

Janaína Silveira Mafra¹

Universidade Federal de Minas Gerais
janasmafra@icloud.com

Resumo: O artigo trata do tema hegeliano do reconhecimento (*Anerkennung*), que, graças aos cursos de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ministrados na École des Hautes Études de 1933 a 1939, exerceu um forte impacto no pensamento francês do século XX. São explicitadas nele duas abordagens, uma otimista, a de Kojève, outra crítico-construtiva, a de Jean-Paul Sartre.

Palavras-chave: Reconhecimento. Kojève. Sartre

Introdução

Em razão dos cursos de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ministrados na École des Hautes Études de 1933 a 1939, a dita dialética do senhor e do escravo e, com ela, o conceito hegeliano de reconhecimento (*Anerkennung*) exerceram um forte impacto no pensamento francês do século XX. Figuras como Georges Bataille, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Jean Hyppolite e Merleau-Ponty passaram por tais cursos, que foram editados em 1947 por Raymond Queneau com o título *Introduction à la lecture de Hegel*. Mais do que um comentário, sua livre interpretação² da fenomenologia hegeliana

1 Sou graduada e mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Fui bolsista do PET-Filosofia, durante a graduação, e da CAPES, durante o mestrado. Tenho formação complementar em Letras, pela mesma universidade, e doze trabalhos publicados em veículos especializados.

2 Em uma carta enviada ao filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao, Kojève assinalou que sua obra — que foi um solo fértil para o florescimento de um marxismo novo e efêmero — não tinha o caráter de um estudo histórico: “[...] importava-me relativamente pouco saber o que Hegel quis dizer em seu livro. Fiz um curso de antropologia fenomenológica, servindo-me de textos hegelianos, mas dizendo apenas o

estendeu a significação da relação senhor-escravo à luta de classes, gratificando-a com uma conclusão revolucionária e anticristã. A dialética histórica identificava-se, assim, com a servidão laboriosa, destinada a alcançar, no mundo transformado pelo trabalho, a satisfação que resulta do reconhecimento mútuo³. Se, por um lado, o otimismo de Kojève em relação à ascensão salutar do poder proletário foi logo decepcionado, por outro, sua interpretação de Hegel permitiu a uma fração significativa do pensamento francês inscrever seu desenvolvimento nos limites de uma ontologia do homem finito, histórico e social, afastando dele toda veleidade metafísica⁴.

Foi na esteira dessa ontologia que Sartre escreveu *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, publicado em 1943. Nas páginas que consagrou à dita dialética do senhor e do escravo, ele atribuiu a Hegel o mérito de ter feito do outro a condição da consciência de si, o que significou um progresso para a crítica ao solipsismo. Em contrapartida, ele desenvolveu o ponto de vista segundo o qual a relação senhor-escravo é a dialética da essência que imprime apenas uma aparência no outro, assim como os termos no espelho permanecem em uma relação de exterioridade recíproca disputando entre si a essencialidade e repelindo cada um o outro em sua inessencialidade. Afinal de contas, o outro permanece inapreensível em seu ser essencial como ser *para-si* e eu também não posso chegar a me apreender como ser para mim, se essa apreensão depende do conhecimento do outro como sujeito. Ele

que eu considerava ser a verdade, abandonando o que me parecia ser, em Hegel, um erro". JARCZYK ; LABARRIÈRE, 1996, p. 64. Além de conter alguns documentos, *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France* propõe um retorno a Hegel, trazendo à luz as diferentes inflexões às quais sua obra foi submetida, inflexões que marcaram a sua recepção não só na França, mas também em outras partes do mundo. As traduções do francês presentes neste texto são minhas e as referências remetem aos originais.

3 Ver KOJÈVE, 1947, p. 178

4 Ver GODDARD, 1998, p. 85.

recusou, assim, a ideia de que a relação reflexo-refletidor pudesse ser ultrapassada pela dialética da totalidade⁵.

Uma abordagem otimista⁶

[...] Se – no começo – a liberdade do Escravo é reconhecida apenas por ele, se, por conseguinte, ela é puramente *abstrata*, ela pode acabar se *realizando*, e se realizando em sua *perfeição*. Pois o Escravo reconhece a realidade e a dignidade humanas do Mestre. Basta-lhe, então, impor sua liberdade ao Mestre para alcançar a Satisfação definitiva que resulta do Reconhecimento *mútuo* e deter assim o processo histórico.

(Alexandre Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 178)

Segundo a interpretação de Kojève da dita dialética do senhor e do escravo, o senhor é a sua própria consciência de si, mas, a despeito disso, precisa do escravo, que desempenha o papel de sua consciência⁷. Ao identificar-se com a vida animal (com o dado), o escravo, sem negá-la, forma um todo com o mundo natural. Ele não arrisca a sua vida na luta de puro prestígio e, sem elevar-se acima do animal (do dado), considera-se e é considerado pelo senhor como tal. Em contrapartida, ele reconhece o senhor em sua dignidade humana. A certeza do senhor

5 Ver GODDARD, 1998, p. 86-87.

6 A perspectiva explicitada nesta seção é qualificada de “otimista” devido ao alcance que o reconhecimento mútuo tem para Kojève. Segundo ele, o “Reconhecimento *mútuo*” chega a atingir a “Satisfação definitiva”. Ver a citação da epígrafe (os itálicos e as maiúsculas são do próprio autor).

7 Alegando um propósito histórico-teórico, Jarczyk e Labarrière questionam a interpretação de Kojève da figura “Autostance et inautostance de l’autoconscience. Maîtrise et servitude”, que, segundo eles, concerne mais à duplicação da autoconsciência do que à relação social entre dois indivíduos: “É notável que o título reservado a essa figura não concerne, de fato, a uma relação entre indivíduos, mas a uma certa qualidade da relação que toda autoconsciência, enquanto tal, estabelece consigo mesma”. JARCZYK ; LABARRIÈRE, 1996, p. 70. A esse respeito, ver também LABARRIÈRE, 1979, p. 159.

deixa de ser, assim, meramente subjetiva e imediata, tornando-se objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do escravo. Enquanto o escravo continua a ser um ser imediato, natural e bestial, o senhor, por sua luta, torna-se humano⁸. O escravo recusa o combate pela vida e prefere viver na dependência do senhor, enquanto o senhor tenta satisfazer o seu desejo. O curioso é que o senhor precise de alguém que ele considera escravo. O senhor é reconhecido, mas não reconhece. Aí reside a insuficiência e o caráter trágico de sua situação. Ele luta e arrisca sua vida pelo reconhecimento, mas só obtém um reconhecimento sem valor para si, pois só poderia ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de alguém que ele considera digno de reconhecê-lo. A sua atitude é, então, um impasse existencial. A sua busca não é por uma coisa, mas pela satisfação do seu desejo, *désir anthropogène*, que se distingue do desejo animal no sentido de que ele se volta para um outro desejo, o que, em última análise, constitui um desejo de reconhecimento. No entanto, ele acaba sendo reconhecido por uma coisa. O senhor se enganou: depois da luta que fez dele senhor, ele não é o que desejava ser ao travar a luta, a saber, homem reconhecido por outro homem. Deste modo, ele não fica satisfeito, enquanto o escravo conforma-se com a sua situação. A verdade do senhor é, portanto, o escravo.

Kojève, contudo, declara com otimismo que se a consciência servil do escravo se dissolver, o reconhecimento mútuo entre o senhor e o escravo poderá acontecer. Ele também declara que a relação do escravo com a natureza é mais saudável do que a do senhor: este, abdicando do trabalho de transformá-la, goza dos frutos do trabalho daquele e não se *transforma*. Ao transformar o mundo por seu trabalho, o escravo não só

8 Na referida troca de correspondências entre Kojève e seu discípulo Tran-Duc-Thao (ver nota 1), esse último, partindo de princípios materialistas, diverge da abordagem kojéviana da relação homem-natureza. Ele sugere que o antropologismo de Kojève privilegia o ato de liberdade criador do homem em detrimento de sua procedência natural. JARCZYK ; LABARRIÈRE, 1996, p. 64-67.

transcende o dado, mas também produz os meios adequados para emancipar-se, para alcançar a sua autonomia. Ele ultrapassa-se, então, mais do que o mestre. Revelando a sua orientação marxista⁹, Kojève sublinha a importância do trabalho. É ao produzir um objeto artificial que o homem *transforma-se*, ou seja, torna-se um ser sobrenatural real; ao trabalhar ele torna-se espírito encarnado, produto histórico, história objetivada. O homem autônomo é, assim, aquele que passa pela angústia da morte – na angústia da morte, a consciência servil é interiormente revirada (*bouleversée*) e tudo o que é fixo, indiviso e animal, treme nela –, pela sujeição e ultrapassa tudo isso pelo trabalho que realiza a serviço de outrem. O trabalho servil realiza, no final das contas, não a vontade do senhor, mas a vontade inconsciente do escravo, que consegue vencer naquilo em que o senhor fracassa. Dito de outro modo, é a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, que realiza, no final das contas, o ideal da consciência de si autônoma. Basta, então, impor sua liberdade ao senhor para alcançar a satisfação definitiva que resulta do reconhecimento mútuo e deter assim o processo histórico¹⁰.

9 Segundo Axel Honneth, Karl Marx conseguiu tornar transparente o trabalho como *medium* central do reconhecimento recíproco, ainda que o tenha feito nos termos exagerados de uma filosofia da história. HONNETH, (1992) 1995, p. 158. Para as considerações de Honneth sobre a abordagem de Sartre do tema do reconhecimento no contexto literário de seus ensaios críticos – abordagem que ele (Honneth) utiliza, devido ao valor de sua contribuição empírica, mas também crítica, devido à sua alegada falta de sistematicidade –, ver HONNETH, (1992) 1995, p. 157-159.

10 Ver KOJÈVE, 1947, p. 178.

O problema do “fim da história” – introduzido por Kojève, que chega a atribuir a Hegel sua datação, a saber, 1806, ocasião em que Napoleão pôs fim ao império romano-germânico – suscitou uma frutífera retomada dos estudos hegelianos sobre a noção filosófica de “fim”, a qual, fazendo intervir a ideia de *cercle de cercles* (imagem dinâmica de um sistema não linear e estruturalmente aberto ao novo), tornou-se essencial para a compreensão das relações entre a lógica e a liberdade. JARCZYK ; LABARRIERE, 1996, p. 97-125.

Em uma palavra, o *para-si* não é passível de ser conhecido por outrem como para-si. O objeto que eu apreendo sob o nome de outrem me aparece de uma forma radicalmente *outra*; outrem não é *para si* como me aparece, eu não apareço para mim como sou para outrem; eu sou tão incapaz de me apreender para mim como sou para outrem quanto de apreender o que é outrem para si a partir do objeto-outrem que me aparece.

(Jean-Paul Sartre. *L'être et néant : essai d'ontologie phénoménologique*, p. 281)

Nas páginas que consagra à interpretação da dita dialética do senhor e do escravo, Sartre atribui a Hegel o mérito de ter feito do outro¹² a condição da consciência de si, o que significou um progresso para a crítica ao solipsismo. A relação com o outro configura o que ele chama de “pluralidade das consciências”, caracterizada por uma dupla e recíproca relação de exclusão, na qual cada consciência afirma contra a outra o seu direito de ser uma individualidade. O aprofundamento dessa oposição implica uma separação que demanda a existência do lado negado. O reconhecimento de si resulta da afirmação de si contra o outro e não de um “acordo prévio”: cada polo da relação limita o outro resistindo-lhe. Sartre sublinha que uma das teses mais importantes de Hegel, sobretudo no que concerne à crítica ao solipsismo, é a de que o momento “ser para o outro” é uma etapa necessária do desenvolvimento da consciência de si, pois desse momento resulta o reconhecimento, embora isso também signifique uma relação antagônica entre as partes, pois reconhecer o outro como

11 A perspectiva explicitada nesta seção é qualificada de “crítico-construtiva” devido às posições que Sartre volta contra a abordagem hegeliana dos temas da alteridade/identidade e do reconhecimento.

12 “O mediador é o *outro*”. SARTRE, 1943, p. 274.

sujeito é correr o risco de ser transformado em objeto. Pode-se afirmar, então, que, segundo Sartre, Hegel solucionou o problema do solipsismo? Sartre considera que Hegel introduziu aspectos indispensáveis para a sua solução, mas vê em sua filosofia uma consciência ainda concebida segundo os parâmetros do conhecimento. Ele recusa, assim, a ideia de que a oposição entre as consciências possa ser ultrapassada pela relação de reconhecimento recíproco implícita na fórmula “eu sou eu”¹³. De seu ponto de vista, a fórmula de identidade “eu sou eu” ainda manifesta um certo tipo de idealismo, assim como o fundo da teoria da determinação recíproca das consciências, visto que também nele o ser-para-o-outro é reduzido ao ser-objeto. Contra tal redução, que assimila o ser ao conhecimento, Sartre sublinha que é a sua realização como indivíduo que reclama o indivíduo, o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura.

Partindo dessa divergência, ele faz uma dupla acusação de otimismo contra Hegel. Em primeiro lugar, ele critica o seu otimismo epistemológico, segundo o qual a verdade da consciência de si pode aparecer, o que significa que um acordo objetivo pode ser realizado entre as consciências sob o nome de reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim¹⁴. Contra esse otimismo, ele argumenta que o *para-si* não é passível de ser conhecido por outrem como *para-si*. O objeto que eu apreendo sob o nome de outrem me aparece de uma forma radicalmente *outra*; outrem não é *para si* como me aparece, eu não apareço para mim como sou para outrem; eu sou tão incapaz de me apreender para mim como sou para outrem quanto de apreender o que

13 “[...] A autoconsciência universal que procura se libertar, através de todas essas fases dialéticas, é assimilável, por sua própria declaração, a uma pura forma vazia: o ‘eu sou eu’”. SARTRE, 1943, p. 277.

14 “Esse reconhecimento pode ser simultâneo e recíproco – ‘Sei que outrem me conhece como eu mesmo’ –, ele produz, na verdade, a universalidade da consciência de si”. SARTRE, 1943, p. 279.

é outrem para si a partir do objeto-outrem que me aparece. Como, então, poder-se-ia estabelecer um conceito universal que subsumisse, sob o nome de consciência de si, minha consciência para mim e (de) mim e minha consciência de outrem?¹⁵ Com esse contra-argumento, Sartre tenta denunciar a parcialidade do triunfo de Hegel sobre o solipsismo. Segundo ele, eu não posso me conhecer no outro se o outro é objeto para mim e eu também não posso apreender o outro em seu ser verdadeiro, ou seja, em sua subjetividade. Nenhum conhecimento universal pode ser extraído da relação das consciências, pois há entre elas uma separação ontológica.

A segunda acusação que Sartre faz a Hegel é a de otimismo ontológico, segundo o qual a verdade é verdade do todo. Contra esse otimismo, ele argumenta que só é possível ultrapassar a pluralidade das consciências quando se estabelece previamente o todo como ponto de chegada. Posso transcender-me rumo a um todo, mas não me estabelecer nesse todo para me contemplar e contemplar o outro. Um certo horizonte de projeção, no qual o para-si se insere, é passível de ser formulado, mas a conquista desse patamar final de estabilização representa um momento a ser interpelado em sua efetividade. A ideia de que o todo pode ser vislumbrado, mas não atingido surge como uma perspectiva que ele apresenta contra a filosofia de Hegel. A ontologia sartreana denuncia o escândalo que é a pluralidade das consciências, sem, contudo, conceber uma instância que a ultrapasse. Enfim, Sartre situa a totalidade das consciências no plano do dever-ser e não de uma realidade factível. A possibilidade de conceber um ponto de vista unificador da relação interna entre as consciências é descartada em sua efetividade. A partir dessa perspectiva ao mesmo tempo crítica e construtiva, ele afirma a existência concreta da pluralidade das consciências e, assim, vê serem favorecidas as condições não só para a construção de uma teoria não solipsista, mas também para uma nova

15 SARTRE, 1943, p. 281.

consideração do reconhecimento, desta vez, isenta da relação abstrata implícita na fórmula “eu sou eu”. Como saldo de sua crítica, Sartre conclui: se for possível refutar o solipsismo, a relação com o outro será fundamentalmente uma relação de ser a ser e não de conhecimento a conhecimento¹⁶.

Conclusão

O tema hegeliano do reconhecimento (*Anerkennung*) possibilita diferentes abordagens. Tal possibilidade, que não deixa de ser um indício de sua fertilidade, apresenta-se também como um duplo risco, o de ele ser tomado do ponto de vista de um sistema fechado, capaz de inibir qualquer desenvolvimento que já não se encontre nele prefigurado, e o de ele ser utilizado apesar de seu contexto fluido de origem, sob o qual se preserva uma unidade estrutural estimulantemente aberta. Atento a esse duplo risco, este texto apresenta-se como um estudo passível de ser desenvolvido a partir das duas perspectivas explicitadas aqui, mas também, e isso me parece imprescindível, da perspectiva de um retorno aprofundado a Hegel, cuja obra foi, como se sabe, submetida a inflexões que marcaram de modo impactante a sua recepção.

Referências bibliográficas

GODDARD, J. –C. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris : Armand Colin, 1998.

HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de J. Hyppolite, 2 vol., Paris : Aubier, (1807) 1975.

HONNETH, A. *The struggle for recognition*. The moral grammar of social conflicts. Translated by Joel Anderson. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press (1992) 1995.

16 SARTRE, 1943, p. 283.

JARCZYK, G ; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France.* Paris : Éditions Albin Michel, 1996.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris : Gallimard, 1947.

LABARRIÈRE, P.-J. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit.* Paris : Aubier-Montaigne, 1979.

SARTRE, J. –P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* Paris : Gallimard, 1943.

O método científico moderno como preconceito na fenomenologia de Husserl

Murilo Luiz Milek¹

Universidade Federal do Paraná
murilo_1_milek@hotmail.com

Resumo: No presente artigo gostaríamos de mostrar como a relação de Heidegger com a ciência e com a modernidade se dá num momento imediatamente anterior a *Ser e Tempo*. Para tal, faremos uma análise do texto elaborado a partir do curso, de 1924, *Introdução à Investigação fenomenológica*. Nesse texto o autor afirma que o que ali se prepara é um confronto com a fenomenologia atual, leia-se: husserliana. Esse confronto se estrutura a partir da crítica feita por Heidegger ao artigo *A Filosofia como Ciência de Rigor*, de Edmund Husserl. Nele Heidegger acredita ter encontrado um preconceito que se interporia entre as coisas elas mesmas e o ente que nós somos e, pela falta de crítica desse preconceito, a fenomenologia de seu mestre se manteria ainda *não-fenomenológica* de fato. Tal preconceito seria justamente a necessária busca por segurança por meio de um método prévio à investigação da fenomenologia; tal necessidade, por sua vez, seria advinda da tradição moderna cartesiana na qual Husserl se manteria, o que não permitiria, segundo Heidegger, que sua filosofia pudesse se tornar, de fato, fundamental, como se arrogava.

Palavras chave: Fenomenologia, Ciência, Modernidade, Husserl, Descartes

Consciência como campo temático da fenomenologia

Heidegger inicia o curso de 1924, *Introdução à Investigação Fenomenológica*, fazendo uma análise da palavra *fenomenologia*, por meio de um retorno ao significado que os radicais *fenômeno* e *logos* tinham entre os gregos. Nesses momentos iniciais o autor caracteriza o discurso

¹ Doutorando em filosofia, na área de história da filosofia.

fenomenológico como “pré-teórico”, no sentido de que o logos que fala do fenômeno não tem, necessariamente, a estrutura de um juízo ou uma definição, já que estes se apoiariam numa concepção derivada de verdade – derivada com relação ao fenômeno originário da verdade –, a saber, a concepção de verdade como adequação entre intelecto e coisa, que, para Heidegger, só é possível porque intelecto e coisa já se dão no mundo, e a compreensão desse *dar-se* é a condição de possibilidade do juízo. Sendo assim, a verdade não se funda no juízo, mas este é uma possibilidade daquela. Outro ponto levantado no início do texto é o de que a fenomenologia assumiria como tarefa desenvolver um fundamento seguro para o conhecimento, sem antes *ter se mantido de modo concreto na insegurança*. Segundo Heidegger, essa necessidade de segurança seria incorporada por Husserl de forma acrítica por conta de suas leituras de Descartes.

Neste início, Heidegger se atém ao que julga como os principais resultados da interpretação de Aristóteles promovida anteriormente no curso, a saber: a antecipação do predomínio da preocupação por certeza e evidência na fenomenologia, como prerrogativa necessária para que venham a nós os estados de coisas fundamentais; esse ideal de certeza e evidência estaria guiando a colocação do horizonte fundamental de temas da fenomenologia à época. Outro ponto desse ideal é a tentativa de fazer da fenomenologia um conhecimento absoluto, capaz de fundamentar todos os problemas humanos, sejam eles lógicos, éticos ou epistemológicos. Esse ideal, de produzir uma filosofia absolutamente certa e evidente, que reside no fundamento da fenomenologia da época, segundo a interpretação de Heidegger, funcionaria como um prejuízo que evitaria o encontro com os temas autênticos da filosofia, porque tal ideal, nascido na Grécia Antiga e fortalecido na Modernidade, seria um ideal para o conhecimento teórico científico.

Até aqui, o que Heidegger tenta mostrar é como surge e qual a relação do ideal científico de conhecimento absolutamente certo e

evidente com a fenomenologia. Para Heidegger, tal ideal funciona como um preconceito na fenomenologia husserliana, isto é, o que se passa é que não foi uma determinada aparição dos estados de coisas fundamentais que guiou a construção do campo temático da fenomenologia de seu mestre, sendo determinado, mesmo antes do encontro com os objetos, que estes devem ser possíveis de ser apreendidos de maneira absolutamente certa e evidente. Em outras palavras, a fenomenologia de Husserl tenta se estabelecer nos moldes das ciências já existentes, antes mesmo de se assegurar de seus temas próprios. Para Heidegger, portanto, estaríamos diante de uma inversão na ordem do conhecimento: seria um tipo de conhecimento já existente que estaria determinando o modo no qual se dá o encontro entre outro tipo de conhecimento e seu objeto; ontologicamente, seria o contrário: o objeto (ou o estado de coisas) surgiria de tal ou tal forma para o pensamento que guiaria, ou determinaria, o modo de abordá-lo. Para uma filosofia fundamental, como a fenomenologia se pretende, deve-se assumir, antes de tudo, que não há de antemão nem um estado de coisas limitado sobre o qual ela versaria, nem um método seguro pronto e acabado a que seguir, este deveria surgir da confrontação com as coisas elas mesmas. Antes de trilhar o caminho seguro das ciências estabelecidas, haveria de se manter na insegurança para se fundamentar autenticamente. A ciência, assim, nesse momento inicial, teria a função de um preconceito na fenomenologia husserliana. Portanto, a crítica à ciência aqui seria uma forma de criticar Husserl.

Heidegger define como entende a consciência em Husserl:

título regional para a totalidade de vivências anímicas, que são acessíveis como tais mediante a consciência no sentido de percepção interna, de forma que essa percepção interna possa encontrar uma classe destacada de vivências que se caracteriza como *consciência-de-algo* (HEIDEGGER, 2008a. p. 71).

Aqui, nosso autor começa, então, a dialogar mais especificamente com a obra de seu mestre. Diz Heidegger que Husserl define a fenomenologia em *Idéias I*, §75, como: “Ciência eidética descritiva da consciência transcendental pura.” (Heidegger, 2008a, p. 64). A pergunta que será feita é: como a consciência se torna tema da fenomenologia? Retornando novamente aos gregos, Heidegger nos fala que a consciência, apesar de os antigos ainda não possuírem um conceito específico para ela, já era esboçável a partir da filosofia dos gregos; em Aristóteles já temos, por exemplo, a ideia de *co-perceber o que é visto* como um ente em si mesmo (Heidegger, 2008a, p. 65); esboço de um dos traços principais da consciência tal como Husserl a concebe. O objetivo, pelo menos inicial, da fenomenologia husserliana, na leitura de Heidegger, seria trazer à intuição os objetos da lógica para compreender o fundamento do pensamento matemático em sua especificidade. Já a tendência fundamental das *Investigações Lógicas* seria tornar metódico e seguro esse trazer à intuição as coisas elas mesmas para além de um conhecimento meramente verbal delas. Nessa tentativa de conexão entre a fenomenologia atual e a filosofia grega, Heidegger observa que, para os gregos, o mundo existe *aí*, os entes estão no mundo e este é aberto; portanto o estado de coisas fundamental para eles seria o *ser em um mundo*. Como foi então, de novo, que a consciência veio a se tornar o estado de coisa fundamental para a filosofia? Essa pergunta não é respondida nesse momento da obra, pelo menos não no sentido de se descrever um caminho de modificações dos estados de coisa fundamentais da filosofia no decorrer do tempo, porém, como sabemos, Heidegger o fará em sua obra quando propuser a destruição da história da ontologia, que não será nosso ponto.

Até aqui só temos uma demarcação de uma transformação temática da filosofia grega para a da época: aquilo que se encontrava às vistas na filosofia antiga era, originalmente, *o ser em um mundo*, e este fora reelaborado como *consciência pura* para satisfazer as pretensões de um

determinado tipo de conhecimento que é tomado como dotado de certeza e evidência e se supõe absoluto, sendo a preocupação por esse tipo de conhecimento que guiaria e pré-modelaria o objeto da fenomenologia husserliana na interpretação de Heidegger.

Preocupação e conhecimento reconhecido

Nesse momento, o problema central será o que o autor chama de “preocupação”. A preocupação será um existencial importante para nosso tema. À preocupação, aponta Heidegger, é possível descobrir, conservar e configurar aquilo de que alguém se ocupa, e determinar previamente o encontro com o ente de que se ocupa; e mais, a interpretação da preocupação em que um ente se encontra torna possível determinar os caracteres de ser desse ente. O tema da hermenêutica – como alternativa ao método –, por sua vez, será o modo e a maneira de *estar ocupado com algo* (Heidegger, 2008a, p. 72), e o discurso hermenêutico, pretendido por Heidegger, não será uma teoria sobre esse algo, mas uma descrição de um estado de coisas em relação à preocupação na qual ele se encontra, revelando, assim, desde já, o caráter hermenêutico da fenomenologia heideggeriana. Heidegger expõe o que ele considera as “possibilidades” do momento hermenêutico da *preocupação*. Tratam-se de possibilidades porque não é necessário que todas ocorram sempre em qualquer espécie de preocupação, ela pode apresentar algumas dessas possibilidades, e outras não, de acordo com sua especificidade, pois toda preocupação é um modo de existência e, como a existência humana é fática, ela é variável de acordo com o tempo, com o contexto histórico cultural que forma o ser-aí em questão. As possibilidades enumeradas seriam: a) descobrir aquilo pelo que se preocupa e trazê-lo à existência; b) explicitar de forma concreta o descoberto tal como existe; c) manter, de um determinado modo ou de outro, o explicitamente desenvolvido; d) entregar-se ao mantido tornando normativos os princípios específicos deste no trato com o que nos preocupamos em outras preocupações; e)

perder-se naquilo em que se está preocupado, deixando que ele se imponha de tal forma que motive todas as demais preocupações. É importante notar que Heidegger não delimita um número exato de possibilidades, ele não diz que elas são “X” e somente “X” para toda e qualquer preocupação, mas apenas elenca as que lhe surgem diante do tema, de acordo com sua possibilidade de reflexão sobre tal assunto, no caso, a partir do §07 do texto, o ensaio de Husserl, *A Fenomenologia Como Ciência de Rigor*, de 1911.

Se for possível mostrar a preocupação contida no ensaio de acordo com essas possibilidades, então, ter-se-á acesso a um estado de coisas totalmente positivo, que nos permitirá interpretar o texto de forma coerente com a existência atual. Não abordaremos aqui diretamente o passo-a-passo desse caminho, mas vale a pena expô-lo como exemplo daquilo que Heidegger considera como o procedimento fenomenológico por excelência: ir aos objetos sem portar nenhum método previamente delimitado que servirá para ditar a natureza dos mesmos, e sim permitir-lhes liberdade para que, em suas próprias possibilidades, mostrem-se como são de acordo com a existência.

Na medida em que, para Husserl, fica claro que a lógica é dada de antemão nas ciências exatas, que ela é normativa para estas, mostra-se aí, para Heidegger, a mesma tendência de problemas dos filósofos de Marburg; possivelmente Cassirer e outros neo-kantianos, e epistemólogos da época. Dentro desses traços tradicionais, se mostraria também o originário na fenomenologia husserliana: o não assumir as categorias das ciências da natureza e nem a epistemologia kantiana como guia para trazer à intuição interna (consciência) a lógica, como era tendência em Marburg. Os conhecimentos científicos são tomados por Husserl, na leitura de Heidegger, como “consciência-de-algo” e designados como “vivências de significado”, isto é, que se dirigem para algo – diferentemente das “vivências de fundo”, que seriam tácitas – entre as quais estão as significações dos enunciados teóricos. A preocupação em questão se encontraria posta entre o

campo temático da filosofia de Husserl, a consciência, e seu desenvolvimento como conhecimento teórico; trata-se do reconhecimento do tipo de conhecimento produzido pela fenomenologia dentro do âmbito do conhecimento estabelecido. Para obter tal reconhecimento acabar-se-ia por se assumir as características do modelo de racionalidade já aceito e reconhecido, sem a devida crítica que avaliaria a validade desse modelo para a orientação da fenomenologia.

A preocupação se dirige ao conhecimento reconhecido porque o conhecimento tem que tomar para si a tarefa de assegurar a existência e a cultura. Esta preocupação pelo conhecimento reconhecido chegará na investigação fenomenológica a uma base objetiva, a partir da qual se tornará genuína a fundamentabilidade de todo o saber e de todo o ser cultural (Heidegger, 2008a, p. 74).

Nesse sentido, a preocupação em que se encontraria Husserl, seria a de posicionar a fenomenologia no quadro cultural já estabelecido de conhecimento sem se chocar contra ele; e ao se encontrar com a preocupação que caracteriza o conhecimento vigente, que seria o apelo por certeza e evidência, a fenomenologia poderia requerer para si a possibilidade de fundamentar todo o conhecimento. Nesse momento, aponta Heidegger que a intenção de “ir às coisas elas mesmas”, lema fundamental da fenomenologia husserliana, estando de acordo com a preocupação pelo conhecimento reconhecido, pode acabar por esconder o mais estreito dogmatismo, absorvendo de forma acrítica o modelo de racionalidade dominante em seus método e objetivos. Obviamente, tal modelo não é assumido sem razão. Para além de uma forma de alcançar reconhecimento, há o objetivo de dar segurança ao método fenomenológico nascente, sem antes, observaria Heidegger, permanecer na insegurança.

Husserl e o naturalismo

Será a partir do § 07 da obra que Heidegger empreenderá um diálogo mais direto com o referido ensaio de Husserl, abordando de forma crítica o modo como seu mestre tematiza o naturalismo e o historicismo nesse texto, além de esclarecer melhor o que ele chama de *preocupação pelo conhecimento reconhecido*. Heidegger começa avaliando o contexto da obra, publicada em 1911 na revista *Logos*. A obra foi escrita cerca de dez anos depois das *Investigações Lógicas*, e para Heidegger, durante esse tempo, a fenomenologia teria alcançado maior clareza sobre sua sistematicidade e seu lugar perante o todo da filosofia. De uma forma geral, Heidegger expõe a crítica ao naturalismo feita por Husserl para depois mostrar que a preocupação que motiva o naturalismo é a mesma que motiva Husserl; e que a crítica ao historicismo revela que as filosofias que se pretendem ciência acabam por descuidar da existência humana (*Dasein*).

A finalidade geral do ensaio de Husserl seria a de dar forma na consciência para a ideia de filosofia como ciência rigorosa. Husserl começa por uma crítica geral à filosofia, afirmando que a ideia de alçar a filosofia ao estatuto de ciência esteve viva durante a modernidade de Descartes a Fichte, com algumas reverberações em Hegel. Heidegger nota algo que será importante no transcorrer de nosso texto: para Husserl, tornar a filosofia científica é torná-la possível de ser ensinada, isto é, transformada em um conteúdo fixo que pode ser repassado por meio de um discurso para alguém que não o conhece. Esse aspecto é importante porque, para Heidegger, tornar a filosofia possível de ser ensinada nos moldes das ciências, significa torná-la *a-histórica* e separada de seu tempo, desconsiderando, assim, a existência que é essencialmente temporal.

Essa ideia – de tornar a filosofia ciência rigorosa –, segundo Husserl, seria debilitada pelo Romantismo e suas correntes naturalista e historicista. O naturalismo, visão de mundo que acredita que tudo pode

ser explicado por causas naturais e leis gerais da natureza, teria surgido, segundo Heidegger, após o descobrimento da natureza como objeto próprio da ciência; o autor não diz explicitamente, mas podemos notar que o termo “ciência” isolado, para ele, significa o mesmo que *física moderna*, essa coincidência terminológica acompanhará o autor em diversos textos e, talvez, por toda sua obra. O naturalismo seria a consequência desse modo de desencobrimto da natureza, que é a física matemática, e o transbordar desse específico modo de ser como chave de explicação para todos os modos de ser e, por conseguinte, a elevação do rigor específico dessa ciência ao status de modelo para todo conhecimento. Para Heidegger, ao assumir acriticamente esse modelo, Husserl recairia no naturalismo que critica. A questão aqui é: por que a filosofia tomaria como modelo o rigor físico matemático? E mais, como já colocamos anteriormente: poderia assumir qualquer modelo exterior um conhecimento que se pretende fundamental como a fenomenologia? Para Heidegger, nenhuma das duas perguntas pode ter resposta positiva; e seria esse o problema com o ensaio de Husserl.

O caráter fundamental da ciência se expressa no fato de ela formular leis rigorosas e universalmente válidas, tal como no modelo matemático; o caráter constitutivo da ciência se imporia a tal ponto que a filosofia assumiria o discurso científico como normatizador; tudo se passa como se, pela consideração das leis científicas como universalmente válidas, a filosofia as considerasse válidas também para o seu fazer, caracterizando um processo de naturalização da filosofia, o que em termos husserlianos seria a naturalização da consciência. Um problema que nos surge nesse momento é: como descrever esse processo de naturalização da filosofia, ou da consciência, em etapas e acontecimentos? Para Heidegger essa naturalização é uma consequência inevitável do desvelamento da natureza como objeto da ciência, mas o desenvolvimento desse processo que atinge a inevitabilidade da naturalização não aparece nesse texto. Mesmo para Husserl, não há uma consideração sobre como vão sendo tratados os fundamentos

dessa visão de mundo naturalista que vai englobar a consciência, ou pelo menos, o porquê dessa interpretação da consciência se tornar tão forte. Aparece aqui uma espécie de salto entre a ciência e o naturalismo como visão de mundo que transborda os limites da ciência matemática da natureza.

Essa naturalização da consciência permite que o salto metafísico que surge da necessidade de explicar como a consciência pode falar sobre o objeto desapareça: tomando-a como resultado de processos psicofísicos, consciência e objeto são coisas naturais entre coisas naturais sujeitas à causalidade geral; assim, o ser da alma, sendo natural, pode ser compreendido pelas categorias da ciência natural; e esse seria o fundamento da psicologia experimental. Para Husserl, os significados são unidades ideais constituídas por uma multiplicidade de atos, e a filosofia naturalista reinterpreta a legalidade que rege a ação da consciência na unificação desses atos como se fosse a legalidade do curso da natureza nos processos de pensamento. Além disso, a crítica que existe dentro das ciências naturais é sempre uma crítica que parte do resultado para o estado de coisas, enquanto que o adequado seria *ir às coisas elas mesmas*. O desconhecimento dessas diferenças foi o que levou as ciências da natureza a querer, ou se supor válidas para tal, resolver questões teórico-epistemológicas, e assim afastando a objetividade específica da consciência. A questão que se colocará é se o método das ciências da natureza pode ser estendido sem limites; para Husserl a resposta é negativa, já que o naturalismo é uma falsificação da ideia de filosofia como ciência rigorosa, e o exemplo disso seria a psicologia experimental, como já foi dito acima.

Em reação a isso Husserl expõe o ser da consciência como diferente do ser da natureza, no primeiro não resta algo idêntico que se mantém diante de uma multiplicidade de experiências diretas, enquanto que as coisas da natureza possuem uma identificabilidade intersubjetiva. E mais, o objeto da filosofia não é a natureza, mas o fenômeno, a saber, aquilo que aparece na experiência direta e o modo como aparece. Sendo

assim, o método para abordar a consciência não pode ser o mesmo das ciências naturais e sim o da *intuição de essências*. Esse método teria a tarefa de tratar as conexões ideais de atos que formam o sentido como sendo, de fato, ideais, e não naturais, regidos por uma legalidade própria.

Naturalismo e conhecimento reconhecido

Remontada a crítica de Husserl ao naturalismo, Heidegger retoma a temática do dito *conhecimento reconhecido* justamente para apontar uma característica deste na filosofia de Husserl. A crítica de Husserl à naturalização da consciência é também uma defesa de uma elaboração científica mais rigorosa da consciência, livre do desvio naturalista. Procura-se estabelecer uma legalidade específica, estritamente objetiva e demonstrável para a consciência; e o problema, nos parece, para Heidegger, será justamente essa *necessidade* de uma legalidade. Tal necessidade implica que existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, e por isso a legalidade o organizaria e legitimaria. A questão é que, se existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, e até o ameaçam, é porque não se trata de um conhecimento realmente fundamental, pelo qual, naturalmente, todas as formas deveriam ser relacionadas. Essa legalidade específica que organiza e legitima um tipo de conhecimento, torna-o mais exato e rigoroso, mas não mais fundamental, sendo essa preocupação por exatidão seria justamente um primeiro indício do conhecimento reconhecido. Essa preocupação é caracterizada também pelo intuito de conhecer o próprio conhecimento, de se assegurar o conhecimento e, para isso, fundamentar-se numa cientificidade absoluta, ou ainda, numa formulação mais simples: a busca por certeza, a necessidade de certeza e evidência comprovada. Dentro dessa tendência, todos os momentos, todos os problemas que possam por em risco a possibilidade de aquisição de certezas e evidências, são eliminados; e essa tendência estaria tão viva no naturalismo quanto na filosofia de Husserl. A questão para Heidegger será: de onde vem essa necessidade de certeza?

Essa necessidade de se assegurar do próprio conhecimento? Qual o fundamento dessa insegurança?

Husserl assume que a consciência é um ponto de partida impuro se compreendida a partir da visão de mundo naturalista e, assim, propõe que ela deve ser purificada de toda a carga de preconceito que a acompanha. O autor vai chamar de transcendental essa colocação do objeto da consciência livre de todo o preconceito naturalista. O método para tratar com essa consciência pura transcendental será o da intuição de essências (conexões ideais) a que já nos referimos anteriormente. Para Heidegger, essa dupla purificação da consciência, *transcendental e eidética*, é também reflexo do conhecimento reconhecido e sua necessidade de se assegurar do objeto com certeza, ou então se assegurar de um campo de objetividade que possa permitir uma exatidão absoluta sobre um determinado conhecimento regido por uma legalidade específica. Assim, Husserl acabaria por cumprir com a exigência da ciência de proposições universalmente válidas para tratar com o objeto, e de certa forma recairia num naturalismo, dado que essa exigência é válida para se tratar com o ser natural que, como já dissemos, com o próprio Husserl, possui uma *identificabilidade intersubjetiva* e uma substancialidade que permite que reste algo para além das modificações constantes, porém essa mesma exigência não poderia ser válida para a fenomenologia, pois o ser do fenômeno reside sobre a mutabilidade e a categoria da relação, e mais, o fenômeno não é mutável apenas pela mutabilidade das experiências diretas que incidem sobre ele, mas também, e principalmente, por conta do fato de que as bases para a compreensão do fenômeno mudam historicamente. O primeiro momento do então chamado conhecimento reconhecido seria esse: a busca de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento.

Nesse sentido, Para Husserl, em seu intento de fazer da filosofia uma ciência rigorosa, o conceito de filosofia vai se orientar na direção de entender a filosofia como fundamental porque uma unidade de

disciplinas. Na leitura de Heidegger, em sua obra Husserl se ocupa muito mais com a tentativa de fundação de uma disciplina, ou de uma metodologia perfeita, do que com o objeto dessa disciplina sobre o qual incidiria tal método. Podemos ver tal preocupação com método na seguinte passagem de 1911:

Se, pois, se quer que a ideia de uma Filosofia como ciência de rigor dos problemas indicados e de todos os restantes, congêneres, não fique sem vigor, é preciso encararmos as possibilidades claras da sua realização, é preciso que o esclarecimento dos problemas e a penetração do seu sentido puro nos leve a termos também a noção plena dos métodos adequados a estes problemas, por serem postulados por sua própria essência. É esta a obra a realizar, para se chegar implicitamente à confiança viva e ativa na Ciência, e ao seu verdadeiro início (Husserl, 1965, p. 12).

74

Aqui, Husserl atrela a possibilidade de realização plena da filosofia de forma rigorosa à atenção especial que se dá à busca pela metodologia adequada de abordagem dos problemas, antes mesmo de se entregar diretamente aos estados de coisas. A preocupação por conseguir uma pura cientificidade absoluta acaba por obliterar o interesse e a preocupação pela *coisa ela mesma*. E essa preocupação primária pela disciplina e pela metodologia a se aplicar, e o sequente rebaixamento a segundo plano da coisa ela mesma, seria um segundo momento da preocupação pelo conhecimento reconhecido. Em nossa avaliação, esse seria o momento mais característico do conhecimento reconhecido, primeiro porque traduz a circularidade intuída no termo com a ideia de reconhecer o próprio conhecimento quando coloca como prioridade o caminho a ser seguido para alcançar o objeto, e segundo porque se trata do modelo mais anti-fenomenológico por excelência, justamente por relegar ao segundo plano o fenômeno.

Segundo Heidegger, a pergunta motora e a crítica de Husserl não se dirigem diretamente à estrutura da consciência, mas sim à classe de vivências do conhecer teórico – lembremos que a filosofia de Husserl tem como um de seus principais polos propulsores a fundamentação da lógica na consciência, disciplina normativa do saberes teóricos científicos. Nesse sentido, conhecimento matemático da natureza, aspecto consideravelmente importante da ciência para Heidegger, torna-se uma espécie de protótipo de cientificidade para Husserl. A reflexão sobre o que Heidegger chama de matemático tem diversos desdobramentos em sua obra, porém, nesse momento, o que gostaríamos de ressaltar é o seguinte aspecto: a adoção do modelo matemático de conhecimento significará, para Heidegger, uma orientação formal da filosofia de Husserl para a adoção da validade como índice exemplar da verdade, isto é, não haveria uma crítica da parte de Husserl à noção de verdade como uma propriedade da proposição absolutamente certa e válida. Essa seria a terceira característica do conhecimento reconhecido: a adoção acrítica da noção de verdade como correspondente à validade.

Portanto, os três momentos apresentados por Heidegger que compõe o *conhecimento reconhecido* são: a colocação de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento; a atenção privilegiada sobre o método em detrimento da coisa mesma; e a compreensão da verdade como validade – que mais tarde Heidegger reformula colocando no lugar de “validade”, a adequação da proposição. O que na fraseologia husserliana pode ser visto como o *conhecimento apodítico*. Esse seria o pano de fundo que rege a filosofia husserliana, por mais que esses elementos não estejam a todo momento evidentes em sua obra, o que, na visão de Heidegger, só aumenta a efetividade desse pano de fundo. A consequência da adoção desse modelo é que ele constrói antecipadamente a visão que recairá sobre tudo o que tratar a fenomenologia de Husserl e pré-determinará o modo como esta se

ocupará dos seus objetos, impossibilitando assim uma ida, de fato, às coisas elas mesmas.

História e comportamento teórico

Esse modo de ser que Heidegger descreve como pano de fundo da filosofia de Husserl, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, quando sedimentada em visão de mundo se transforma no que o autor chama de “comportamento teórico” (Heidegger, 2008a, p. 103). É sobre esse pano de fundo que se construirão juízos teóricos que operarão distinções nas ideias, separando-as em válidas ou inválidas, e prescrevendo o comportamento adequado à consciência. É nesse momento que Heidegger faz a passagem da crítica ao naturalismo àquela feita ao historicismo. O primeiro problema identificado por Heidegger reside no fato de que a história aparece no campo de visão da consciência, para Husserl, como *historiografia*, ou ciência da história. A crítica de Husserl se refere mais especificamente a Dilthey, expoente do historicismo na época. Diz Heidegger: “De acordo com a convicção de Dilthey, o ‘desenvolver da consciência histórica’ nos leva gradualmente a destruir a crença numa filosofia absoluta, quer dizer, neste caso, a crença na consciência como saber” (Heidegger, 2008a, p. 98). Daí a reação de Husserl ao afirmar que a história (historiografia) não pode pronunciar-se nem contra nem a favor da validade das ideias, pois quando assim procede, o historicismo nos conduz ao relativismo e/ou ao ceticismo. A questão é que o comportamento teórico e sua preocupação por uma segurança absoluta que guia toda crítica de Husserl ao historicismo acabam por descuidar da existência humana que é dependente de seu contexto histórico. Assim, ao excluir a história da visada de sua reflexão, dado que as normas do proceder historiográfico não são seguras na formulação de juízos certos e evidentes na visão de mundo do comportamento teórico, e que isso é visto como reflexo de uma *carência do elemento humano* na construção do verdadeiro conhecimento, a existência acaba subvalorizada. Em outras

palavras, a preocupação pelo asseguramento absoluto das normas para o verdadeiro conhecimento não permite converter em tarefa de reflexão a existência humana; ela não chega a ser ao menos problematizada. Husserl assume apressadamente a noção tradicional de humanidade, ou de ser humano, de forma completamente acrítica. Pela via do comportamento teórico, considerando a história como mera historiografia, fica vetada de antemão a possibilidade de se colocar a questão sobre a existência histórica fundamental do homem ou, em termos heideggerianos, fica vetada a via de compreensão de nós mesmos como ser-aí.

O individual em cada caso é só o material exemplar para o tipo. Mediante este desenvolvimento total da ideia de uma consideração histórica *se degrada completamente a existência histórica*. A história penetra no campo de visão só como objeto da ciência da história. Se perde o caminho para o histórico enquanto tal. *A preocupação pelo conhecimento reconhecido exclui a existência humana como tal da possibilidade de vir ao nosso encontro* (Heidegger, 2008a, p. 102).

Do ponto de vista do comportamento teórico, a existência histórica é degradada até virar mero material eventual para determinadas tarefas de importância secundária, mera propedêutica ao verdadeiro conhecimento. O individual se torna mero exemplo da regra geral, ou uma exceção que só tem sentido na oposição à regra geral, o diferente problemático é excluído e, assim, perde-se o caminho para o histórico enquanto tal, o acontecimento que se reflete em indivíduo. A história assim compreendida é descartada como desimportante para a construção da filosofia como ciência rigorosa. Na medida em que a historiografia estuda o eventual não cabe estudar história da filosofia, ou filosofia histórica, para entender o que seria a ciência como unidade de validade objetiva, seria preciso uma filosofia absolutamente rigorosa

– dentro do modelo de rigor matemático – para entender o que é a ciência.

Surge daí, do comportamento teórico, a distinção entre o válido e o eventual. E ela diz respeito ao juízo que é válido de forma independente de qualquer contexto e ao que só tem validade num determinado contexto. Dilthey teria sido, para Heidegger, o primeiro a ver de forma transparente o desenvolvimento da história do espírito, porém não teria conseguido avançar muito por não possuir metodologia adequada e por não operar a diferenciação entre história e historiografia.

O ponto cego² do olhar de Husserl

Caracterizado assim o que Heidegger chama de conhecimento reconhecido, várias questões surgem sobre essa primeira parte de nosso trabalho. Primeiro, porque, para além de uma questão didática, esse retorno constante a Aristóteles? Como se caracterizaria a fenomenologia propriamente heideggeriana, ou fenomenologia hermenêutica, já que há esse distanciamento crítico com relação à husserliana? Como poderíamos clarificar a séria acusação de que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo?

Diz Husserl em 1911:

Talvez não haja outra ideia mais poderosa, mais continuamente progressiva, em toda vida moderna, do que a da Ciência. À sua marcha triunfal, nada se oporá. De fato, ela é universal nos seus fins legítimos. Pensada na perfeição ideal, ela seria a própria Razão que não poderia ter outra autoridade igual ou superior. (Husserl, 1965, p. 12)

2 Faço referência aqui ao artigo de Loparic “O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico”.

Não por acaso Heidegger interpreta tal texto como símbolo de uma “tomada de posição (Stellungahme) a favor da onipotência da razão” (Loparic, 1996, p. 131) por parte de seu mestre; é nesse sentido que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo. A referida *onipotência da razão* se constitui como um espírito de época durante o fim do século XIX e início do XX, e Husserl seria “vítima” desse espírito – como já fica indicado anteriormente em nosso texto, quando Heidegger nos fala sobre o que seria o originário e o tradicional na obra do autor.

Husserl acreditava que sua filosofia poderia chegar a um tipo de conhecimento capaz de ser absolutamente certo sobre todas as essências e suas relações, e também, por isso, ser capaz de ditar normas para a vida humana totalmente dirigida pelo princípio de razão suficiente; para ele, a filosofia não se tornou ciência ainda por falta de um conteúdo teórico “objetivamente fundamentado, que possa ser doutrinado”, e mais, a imperfeição da filosofia seria:

Não somente por não dispor de um sistema doutrinário completo e apenas imperfeito nos respectivos pormenores – não dispõe de sistema algum. Tudo aqui é discutível, todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da “*posição*”. (Husserl, 1965, p. 03).

Husserl também não explica, em nenhum momento, porque a filosofia deve se medir pelas ciências positivas, nem porque ela deve se tornar doutrinária para ser rigorosa, nem justifica sua crença fundamental de que toda *boa* filosofia visou a se tornar ciência. Nos parece que, de fato, essa crença na onipotência da razão, é assumida pelo autor e vista por Heidegger como dogmatismo, pois, para Heidegger se tratará, como é explicitado em diversos momentos de sua obra, de buscar por um pensamento novo, capaz inclusive de questionar a própria razão, principalmente, sobre como é conquistado

para a razão o caráter de validadora universal do pensamento (Heidegger, 1996a, p. 107) E mais, a ideia de que a apreensão das essências por meio da intuição permite fixá-las em conceitos firmes, e a partir de então formular enunciados rigorosos e válidos sobre os objetos, tanto teórica quanto praticamente, que é estendida a todos os problemas que tenham sentido como vivências puras, seria capaz de formar uma humanidade capaz de usar a razão para realizar a virtude perfeita, pelo dever de separar o válido do não válido na prática da vida humana; criando assim, para a fenomenologia, a intenção de estabelecer verdades atemporais e sistemas absolutos de conhecimento, subordinando os demais sistemas de valor. Assim, a filosofia, como uma ciência rigorosa, pretendia, no limite, ser uma espécie de fiadora da atemporalidade da razão humana, obliterando assim seu caráter finito, preso à finitude do próprio homem, e também uma arma contra o ceticismo historicista da época, que era julgado como um impedimento para o progresso humano.

Este ideal de conhecimento absoluto e universal, e portanto atemporal, a que se pretende a fenomenologia de Husserl, vai contra, justamente, o que há de mais original na filosofia de Heidegger, a saber, a análise da existência a partir do sentido temporal de ser, e em se tratando do ente que nós mesmos somos, da finitude. Por consequência, o modelo de raciocínio moderno, que comunga com os mesmos princípios da fenomenologia de Husserl, também oblitera o sentido temporal do ser³, e transborda os limites do modelo das

3 Gostaríamos, nesse momento, de enriquecer a caracterização desse modelo de racionalidade a partir do artigo *Um Discurso Sobre as Ciências na Transição Para uma Ciência Pós-Moderna*, do professor Boaventura de Souza Santos, de 1988. Segundo o autor, esse modelo se caracteriza, para além das características trazidas até o momento de clareza, evidência, universalidade, certeza e atemporalidade, pela divisão primordial entre natureza e mundo humano; pela adoção da matemática como instrumento de análise da natureza, como lógica da investigação e como representação da estrutura da matéria; pela desconfiança sistemática em relação à nossa experiência imediata; por funcionar dedutivamente, e, assim, fazendo com que as ideias e hipóteses presidam a experiência;

ciências naturais. Nos parece que Heidegger vê esse movimento se repetir, de alguma forma, na filosofia de Husserl, tentando usar esse modelo de racionalidade forjado de acordo com as necessidades das ciências da natureza, para tratar de questões filosóficas, e esse *positivismo velado* parece ser o dogma escondido na fenomenologia de Husserl que Heidegger tentará combater⁴.

Notemos, entretanto, que o que dispara a discordância de Heidegger em relação a Husserl é o modo como o primeiro toma a intuição interna (consciência pura) da fenomenologia husserliana, que supostamente vê as essências das coisas, como deliberadamente excluindo a dimensão temporal do sentido de ser dessas coisas; e é justamente nos gregos, tomados aqui pela figura de Aristóteles, que exerce forte influência nos primórdios da fenomenologia com as interpretações de Franz Brentano, que Heidegger vai encontrar tal apelo ao sentido temporal de ser. As pesquisas desenvolvidas por Heidegger começaram pelo estudo da máxima aristotélica “o ente se diz de diversas maneiras”, tese esta que serve de epígrafe ao livro de Brentano, *Do Múltiplo Sentido do Ente em Aristóteles*, de 1862. Nesse

e, por fim, pelo estabelecimento de um privilégio das causas formais e materiais sobre a causa final. Como consequência da aplicação desse modelo, o conhecimento acaba por ser entendido como ação de *quantificar e medir*, reduzindo assim a complexidade dos estados de coisa, e, radicalizando esse modelo, aquilo que não pode ser abarcado matematicamente se torna cientificamente menos relevante e se nega o caráter de racional a qualquer conhecimento que não se enquadre nessa representação da racionalidade (Santos, 1988, p. 48). Veremos mais adiante que Husserl não comunga com todas essas características do modelo de racionalidade, pelo menos não em todas suas obras. A própria primazia da matemática será questionada.

4 Rapidamente, o professor Boaventura nota ainda que, com a aliança entre o ideal mecanicista de ciência, funcional, utilitário e determinista – outro modo de desenvolver o modelo descrito acima –, e a visão de mundo burguesa de *progresso*, acabou por converter a ciência moderna, com a ascensão dessa classe, no modelo de racionalidade dominante, funcionando como tomada de posição contra a aliança entre a nobreza e a visão de mundo religiosa. O que aconteceria na sequência seria o *transbordar* desse modelo de racionalidade, das ciências da natureza para as ciências do espírito, gerando o positivismo que exerce forte influência sobre a ciência da história e as ciências sociais no século XIX, e início do XX.

retorno a Aristóteles, Heidegger nota que a essência dos entes era nominada pelos gregos como *ousia*, que ele traduz como *estância*, e o modo como ele vai interpretar a palavra “estância” em sua relação com a essência dos entes é no sentido de que o ente seria um *estante*, e este, por sua vez, seria *aquela que está aí e permanece constantemente*, é um “estante constante” (Loparic, 1996, p. 134); a essência dos entes teria, portanto, o sentido temporal de *presença*; nesse sentido, a descoberta de Heidegger seria a de que, entre os Gregos, o ente seria interpretado a partir da temporalidade. Esse seria o principal resultado das leituras que Heidegger fez de Brentano e Aristóteles, e a razão material pela qual, no texto da *Introdução à Investigação Fenomenológica*, ele comece por uma tentativa de verificar o que se compreende por fenomenologia naquele momento, à luz de Aristóteles.

A partir dessa retomada do sentido temporal de ser podemos compreender, então, o porquê de Heidegger se referir à sua fenomenologia como *hermenêutica*. O autor não exclui a filosofia de Husserl de seus interesses, mas acrescenta que as vivências intencionais devem ser interpretadas também de acordo com a temporalidade do ente que as interpreta, no caso, o ser-aí; portanto, de acordo com as possibilidades finitas desse ente, não mais como naturais a uma consciência imanente, e sim como transcendentais, isto é, que ultrapassam o âmbito da consciência, ocorrendo no mundo⁵. Heidegger mantém a intenção husserliana de criticar construções teóricas consideradas flutuantes e abstratas, porém, o oposto dessas noções não será mais as essências ideais, universais e absolutas, mas sim o sentido

5 Não se trata para Heidegger que Husserl não discuta a questão do tempo. A temporalidade, para Husserl, é o fluxo da consciência, e que se expressa por “*protenção*”, isto é, projeções sobre possíveis modos de aparecimento do objeto à consciência; *atenção*, isto é, o modo como o objeto aparece à consciência nesse momento; e “*retenção*”, o modo como a memória se estrutura com as significações do objeto. (Crowell, 2012). A questão é que, para Heidegger, essa forma de temporalidade não daria conta da existência, já que estaria presa à linguagem da dicotomia moderna sujeito-objeto, seria um conceito *vulgar* de tempo.

temporal de ser. Essa visão acaba por aproximar Heidegger da hermenêutica histórica diltheyana, muito presente à época, e que considera a essência do homem como histórica, o que permite que nós a interpretemos de formas diferentes de acordo com as épocas. Assim, a fenomenologia heideggeriana proporrá uma interpretação dos estados de coisas essenciais a partir da condição temporal do ser-aí. À finitude, Heidegger tentará, sempre, remeter os conceitos tradicionais do ser e do ser-aí.

Descartes

Na segunda parte do texto de 1924, Heidegger desloca a análise para o autor que ele considera fundamental para a compreensão do autêntico ser do conhecimento reconhecido, a saber, Descartes. Por meio de uma leitura atenta à obra de Descartes, Heidegger tenta mostrar o contexto no qual se revelam as características da preocupação em questão. Não nos deteremos em toda a reconstrução heideggeriana da estrutura ontológica de Descartes, pois o autor retomará, na última parte do texto do curso, o essencial a respeito do autor francês e fará suas aproximações e afastamentos entre este e Husserl, aprofundando sua crítica à fenomenologia de seu mestre.

Para Heidegger, Descartes só representaria uma real novidade na filosofia pela primazia que o autor atribui ao conhecimento reconhecido, composto das características de que tratamos anteriormente. Mais claramente à primazia cartesiana do método em detrimento do objeto, da *coisa ela mesma*, que deve ser analisado. Para além desta questão da primazia, para Heidegger em 1924, Descartes se manteria “totalmente medieval” (Heidegger, 2008a, p. 135). Seus conceitos de Liberdade e Verdade, por exemplo, seriam distorções de conceitos agostinianos, refrações da passagem destes conceitos pelo meio do sujeito. Além de que, o fundamento último da realidade, continuaria para Descartes, assim como paras os medievais, sendo Deus.

Esta primazia do conhecimento reconhecido, metodológico, certo, evidente e aparentemente a-histórico, seria, para Heidegger, resultado da insegurança fundamental que o sujeito absoluto, alcançado pelo procedimento da dúvida hiperbólica, sente perante o assim chamado *mundo exterior*. Pois, sendo possível duvidar de absolutamente tudo, inclusive da existência do mundo, ao mesmo tempo que não se pode duvidar que *duvido*, e logo de que *eu sou*, também não se pode estar seguro sobre nada. E para se alcançar um conhecimento verdadeiramente seguro, dever-se necessitar de um método capaz de assegurar a este sujeito existente. Para Heidegger, o método de Descartes antes de responder a uma exigência de cientificidade, de *busca desinteressada pela verdade*, é uma reação à insegurança que o procedimento cartesiano gera.

Para efetivar esta busca por segurança, Descartes vai lançar mão do expediente da *regra geral* de clareza e evidência. Heidegger promove uma discussão sobre o sentido destas clareza e evidência, remontando, novamente, Descartes aos medievais. Porém, o que nos interessa aqui, é que, a partir da *regra*, Descartes exclui uma série de conhecimentos do âmbito que ele julga como *verdadeiros*, ou, científicos, como a história, por exemplo. O que para Heidegger só pode resultar numa impossibilidade de um conhecimento do tipo cartesiano dar conta da existência, já que esta é fática, e, portanto, variável de acordo com o tempo. Para Heidegger, Husserl assumiria este conceito de ciência de forma a-crítica.

O “*cogito*” como fundamento do comportamento teórico

Após as reflexões sobre Husserl e Descartes, Heidegger tentará estabelecer quais seriam para ele as semelhanças e distinções fundamentais entre os autores. Simplesmente identificar a teoria husserliana com a cartesiana seria um erro. Apesar de Husserl se mover em direção a Descartes com relação à influência da noção de verdade como certeza sobre a compreensão do ser da consciência, os autores

compreendem o conteúdo dessa consciência de forma bem distinta. Para Heidegger, Husserl propõe como absoluta a região da consciência sem questionar o sentido do ser como *certum*; o *ser certo* em Husserl se expressa no fenômeno da evidência que, segundo Heidegger, Husserl teria entendido de forma mais profunda do que todos os demais autores.

O ser da *res cogitans* se caracteriza por ter-a-si-mesmo ao mesmo tempo que outra coisa, como coisa:

A proposição: “cogito ergo sum” é o descobrimento com caráter de fundamento em que repousa Descartes. Por esse caráter de ser, como proposição com conteúdo quididativo, se determina o sentido de ser da *res cogitans*. A questão do ser da *res cogitans* é concluída de uma vez por todas. Descartes não tornará a questionar-se, porque para ele trata-se somente de, a partir deste fundamento, mediante distintas ordenações possíveis, através da dedução, chegar a novas proposições sobre o contexto do ser (Heidegger, 2008a, p. 257).

A proposição do cogito é um desvelamento de uma nova forma histórica da verdade. Como este se expõe por meio de uma proposição com conteúdo quididativo, com caráter de coisa, e por ser uma proposição válida – cuja negação seria uma contradição –, o sentido de ser da *res cogitans* se baseará na ideia de validade como verdade e de coisa como sua posição de existência. Para Descartes, não importará mais questionar o ser do eu, porque a noção de *res cogitans* lhe fornece o fundamento simples e certo que precisa para formular proposições, operando por deduções, tão simples e certas quanto o *cogito* a respeito dos demais entes: o que lhe importa são proposições de caráter científico e o fundamento da cientificidade. Por isso, podemos afirmar que, para Descartes, só poderá ser questionado o que pode suportar proposições certas.

O que se põe em questão dentro desta meditação e da total organização das ciências, são as categorias tradicionalmente aceitas que não se considera questioná-las e que são recebidas em uma configuração que as separa de sua origem, de maneira que as experiências a partir das quais elas surgem já não estão mais presentes, ainda que estejam orientadas e interpretadas em outros contextos (cristianismo) (Heidegger, 2008a, p. 258).

Heidegger não poderia ser mais preciso: como pode Descartes, que categoricamente exclui a possibilidade de se alcançar um conhecimento seguro por meio da história e da tradição, basear sua reflexão inquestionadamente em categorias de ser forjadas em outro contexto histórico e outro contexto ontológico? A partir do ponto de refração do sujeito, Descartes visa fundamentar a ciência e desenvolver disciplinas capazes de formar um *eu* epistemologicamente autônomo, pela aplicação do método, com o critério da regra geral, sem necessitar da história, ao mesmo tempo em que fundamenta todo seu arcabouço na lógica e na ontologia tradicionais.

Essa tendência à produção de disciplinas surgida na época moderna “não era reconhecida como fundamental, enquanto que hoje se intensificou até fazer-se grotesca” (Heidegger, 2008a, p. 258), isto é, tratar a própria fenomenologia como uma necessidade para a regulação humana, como Husserl dá a entender no ensaio de 1911, é reflexo dessa ânsia moderna. O que era primário para Descartes eram as questões a respeito da possibilidade de fundamentação das ciências; o ser do ente, a coisa ela mesma, e o sentido de ser do ente que nós somos, lhe eram questões secundárias. Essa noção é decisiva para Husserl, segundo Heidegger. Para Descartes, lhe interessava o ser do ente que nós somos somente no sentido de fundamento do saber, da ciência, como fundamento do comportamento teórico, e a forma histórica da verdade como certeza lhe permite colocar o cogito como esse fundamento.

Husserl e Descartes, *diferenças de direito*

Esse texto do curso de 1924 pode ser descrito, como já observamos, como uma prévia de *Ser e Tempo*, e o autor afirma de que se trata aqui da preparação de um confronto com a fenomenologia de sua época, principalmente com relação ao que se propõe como campo temático da fenomenologia, a saber, a consciência. Concordando então com o julgamento de Loparic, devemos ler Heidegger *contra* Husserl e não *com* Husserl. Lembrando sempre que a estratégia de confronto de Heidegger não é a da negação absoluta, mas a da apropriação originária.

Orientaremos a reflexão de forma que, primeiro, colocaremos em destaque a diferença fundamental de ambas as posições, para, então, ver como, ainda que pese a diferença, se dá uma comunidade de pontos decisivos, de forma que se mostre que Husserl está dentro de uma tendência fundamentalmente de acordo com a investigação cartesiana, de modo que na preocupação do conhecimento está, definitivamente viva, a preocupação por certeza. (Heidegger, 2008a, p. 259).

87

Heidegger orientará a reflexão por alguns pontos, a saber: a) correspondência entre a *dúvida metódica* e a *redução fenomenológica*; b) a relação entre os temas do *cogito* e da *consciência*; c) a relação entre os caracteres de ser absoluto da *res cogitans* e da *consciência*; d) o caráter de ser da *res cogitans* como *ente criado* e da *consciência* como *ente regional*; e) a última causa da investigação de Descartes e a tendência decisiva da fenomenologia da consciência.

O autor começa por opor os projetos de Husserl e Descartes, estabelecendo quais seriam suas diferenças *de direito*: a dúvida e a redução têm o mesmo ponto de partida: o mundo circundante; a mesma meta: o eu absoluto; e o mesmo percurso: a desconexão. Descartes busca um fundamento para operar uma série de deduções e,

assim, fundamentar todo saber. Husserl, por sua vez, busca uma ciência fundamental que possa pôr o fundamento como tema para essa ciência, “não um fundamento ‘a partir do qual avançar’, mas como aquilo ‘acerca do qual é uma ciência’” (Heidegger, 2008a, p. 259). Descartes, pela navalha da regra geral aplicada sobre os saberes da época, exclui uma série deles, dividindo as ciências entre certas e incertas; Husserl aceita as ciências em sua investigação e tenta torná-las aptas a serem tratadas pela fenomenologia, sem criticá-las a respeito de seu grau de certeza. O ponto de partida de Descartes se dá com o abalo da certeza a respeito da segurança do mundo circundante; para Husserl, este é dado, e interessa nosso comportamento com relação a ele, assim, a redução proporciona que qualquer ser meramente possível venha à vista, o contrário de jogar o mundo diante de um nada. É a totalidade do ser que lhe interessa.

Descartes interrogará o *cogito*, ser do eu, como ponto de partida para ver se este é certo, se satisfaz a regra geral. Não por acaso, no início da Segunda Meditação, Descartes faz referência a Arquimedes:

Arquimedes, a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo. Portanto, terei o direito de alimentar grandes esperanças, se for bastante feliz para encontrar apenas uma coisa que seja segura e incontestável (Descartes, 1999, p. 257).

Husserl buscará uma estrutura fundamental da consciência, a intencionalidade. Esta não é um estado da consciência, mas um *dirigir-se a* que está dado ao mesmo tempo em que seu *para que* está dirigido. “Com esse desencobrimento da intencionalidade se dá, pela primeira vez na história da filosofia, o caminho para uma investigação ontológica fundamental” (Heidegger, 2008a, p. 261). Assim, Husserl supera o cientificismo da “teoria austríaca do objeto” (Heidegger, 2008a, p. 261),

ou Escola de Viena. Para Descartes, o achado fundamental do *ego* se converte em solo para uma proposição ontológico-formal que satisfaz a regra e serve de critério para encontrar outras proposições com similar caráter de validade. Para Husserl, reflexiona-se sobre a consciência com o caráter fundamental da intencionalidade e o ato intencional faz presente o *para que* do referir-se, que torna possível a revelação do caráter de ser dos entes e nos possibilita a aspirar a algo como uma ontologia.

Absoluto, em Descartes, é um ponto de partida simples e fundamento para a reflexão como séries de deduções; já *relativo* é tudo que é deduzido a partir do ponto de partida. *Relativo*, em Husserl, é aquilo que se dá a conhecer na consciência, que se mostra por si mesmo na consciência; *absoluto*, por sua vez, é a própria consciência, como ser que torna possível conhecer qualquer outro ser que pode mostrar-se a si mesmo nela.

Só se se determina a intencionalidade é possível o método fenomenológico, pois este é possível se, com a reflexão do ato sobre o que se reflexiona, se apresenta aquilo para que se dirige a reflexão, não como objeto natural, mas como objeto no modo de seu ser referido, denotado (Heidegger, 2008a, p. 263).

Pela intencionalidade, podemos acessar o *para que* do ato de conhecimento, o referir-se a..., como sentido do ente, como seu ser. A consciência é absoluta porque “região extraordinária de ser”; o *cogito* é absoluto porque é ponto de apoio para a reflexão encontrar uma proposição ontológico-formal. A fenomenologia não é um olhar desde um fundamento para algo distinto, mas o fundamento é seu tema absoluto.

A *res cogitans* se fundamenta no caráter de ente criado por Deus, e como tal, está dado seu ser como verdadeiro e bom. A consciência, por

seu turno, é uma possível região para uma ciência, um ente regional, um lugar; lugar extraordinário onde se dá a distinção entre o *ego* puro e o ente, distinção fundamental de toda doutrina das categorias. “O ser como consciência é aquilo *no que* existe, em algum sentido, todo ser como transcendente” (Heidegger, 2008a, p. 264). A consciência é *um* âmbito do ser, em que todo ser transcendente se dá a conhecer: o lugar do transcendental, âmbito fundamental de toda ciência.

O horizonte de Descartes, seu contexto, é o sistema da fé católica, e seu objetivo com relação a esse contexto é proporcionar a necessária fundamentação racional a esse sistema, de forma científica. Lembremos:

Sempre considerei que estes dois assuntos, de Deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural. (...) E apesar de ser totalmente verdadeiro que é necessário crer que existe um Deus, porque isto é ensinado nas Santas Escrituras, e, por outro lado, que é necessário crer nas Santas Escrituras, porque elas provêm de Deus.(...) Não poderíamos, contudo, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo (Descartes, 1999, p. 235).

A empresa cartesiana passa por uma prova racional da existência de Deus, por convencer os infiéis da superioridade da fé católica, por meio da aplicação da regra geral de clareza e evidência que, como já vimos, tem a mesma função da *Graça Divina* em Santo Agostinho. O horizonte de Husserl, por outro lado, é o da crise das ciências

européias, ou crise da razão, e seu objetivo com relação a esse contexto é o de fundamentação de uma ciência absoluta da razão, que permita o estabelecimento de regras para o desenvolvimento autônomo do homem. Heidegger observa que isso não exclui a influência tácita da velha metafísica, mas não explora essa influência diretamente em Husserl, pelo menos não no sentido do contexto da fé cristã.

Husserl e Descartes, *semelhanças de fato*

Feita a diferenciação *de direito* entre os projetos de Descartes e Husserl, Heidegger se aplicará agora em mostrar qual seria a comunidade fundamental *de fato* entre os autores, a saber, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza. Para Husserl, cabe à ciência de rigor “a nitidez e a clareza de conceitos. Nas transformações das divinações da profundidade em formações inconfundíveis e racionais, é que consiste o progresso essencial da constituição da nova Ciência de rigor” (Husserl, 1965, p. 70). Contra essa crença moderna na onipotência da razão, e para mostrar como a filosofia tradicional orienta a fenomenologia por meio da preocupação por certeza, Heidegger aponta que, para Husserl, o *cogito* cartesiano é visto como índice para a apreensão da consciência como região absoluta de ser; o autor não discute o *cogito*, aceitando-o como compreensível por si mesmo. Essa aceitação inquestionada é tida como ponto de partida para a evidência absoluta da consciência como consciência de si mesma, e seria um *desenraizamento* da filosofia com relação à sua origem. O *cogito sum* sem a devida discussão ontológica “flutua no ar” (Heidegger, 2008a, p. 257) em Husserl. “Esse desenvolvimento encontra-se expresso de modo mais incisivo em uma nota de Husserl (em um exercício de seminário): ‘Se Descartes tivesse se mantido na Segunda Meditação teria chegado à Fenomenologia’”

6 Aparente suspensão de toda tese de ser: “Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns;

(Heidegger, 2008a, p. 267). Para Heidegger, tal declaração mostra que Husserl exclui deliberadamente toda a estrutura ontológica fundamental de Descartes, para propor a aceitação da consciência absoluta do mesmo modo de aceitação do *cogito sum*, como *certum*. Fato que revelaria a comum preocupação de Husserl e Descartes, pelo conhecimento reconhecido, ou por certeza.

Agora, na medida em que para nós, hoje, se da a notável situação de que, mediante o domínio da preocupação pelo desenvolvimento da ciência, se teorizam de um modo peculiar, todos os âmbitos da vida e os mundo do ser, surge a tarefa fundamental de irmos mais além dessa teorização, para alcançar novamente, a partir da existência mesma, a possível posição fundamental (Heidegger, 2008a, p. 268).⁷

A fenomenologia transforma a “psicologia e teoria do conhecimento cartesianas” (Heidegger, 2008a, p. 268) em ciências fundamentais para a sua compreensão. É exigido pela preocupação por certeza que seja encontrado um âmbito quididativo, uma coisa determinada, um ente meramente dado, para que se funde uma ciência, para que se produzam proposições ontológico-formais certas, nos moldes de Descartes. A partir daqui, todo ente passa a ser determinado a partir do sentido que possa fazer para uma ciência, o ser passa a ser compreendido pelo signo da cientificidade, o que obstrui o caminho para vermos o ente enquanto ente. As questões que Heidegger lança são: se esses âmbitos quididativos, que oferecem as disciplinas

logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; com certeza eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa” (Descartes, 1999, p. 258).

⁷ “Só assim pode-se falar da possibilidade de constituir novas ciências; pressupõe a pergunta pelo ser dentro do contexto da experiência fundamental da própria vida prática” (Suplemento 27, [à página 268]; pág. 305. In Suplemento ao curso a partir dos manuscritos de Helene Weiss e Herbert Marcuse).

científicas tradicionais, têm uma origem autêntica com relação ao contexto a que pretendem aplicar-se, ou se esse contexto precisa ser desenvolvido para que se aplique sobre ele uma ciência. Só a partir dessas perguntas podemos falar da possibilidade de constituição de uma nova ciência europeia e uma nova razão. Enfim, Heidegger crê que tal questionamento formaliza a exigência de sua época, colabora para a compreensão da crise e possibilita à fenomenologia um papel fundamental.

Segundo Heidegger, Husserl forma o conceito de consciência a partir da psicologia cartesiana e da epistemologia kantiana, também tributária do cartesianismo. Não discutiremos aqui como se constrói o conceito de consciência em Husserl nesse nível, mas nos concentraremos naquilo que Heidegger chama de desfiguração dos ganhos fundamentais da fenomenologia. A começar pela intencionalidade que, em acordo com a preocupação por certeza, teria sido interpretada por Husserl como um tipo de comportar-se teórico do eu, mediante o entendimento da intencionalidade como “denotação”, como um nomear; assim, todo ato intencional (querer, amar, odiar, etc.) está fundado numa representação (o querido, o amado, o odiado, etc.), orientando a intencionalidade para o conhecer, no sentido de conhecer a representação, como conhecimento teórico. Os entes, vistos em seu imediato dar-se, antes da representação, são compreendidos teoricamente como *coisas*, essa pré-compreensão do ente dirige o olhar fenomenológico de Husserl na colocação dos entes como objetos para uma consciência cognoscente. Fenômenos como a cultura, a história, o espírito, que têm sua base de determinação no ente que nós mesmos somos, são vistos como *objetos*, pois se entende sua base de compreensão a partir da ideia de *coisa*.

Também a evidência seria desfigurada por Husserl. Ela é levada a cabo como a coincidência entre o denotado, como representação teórica, e o dado intuitivo, como coisa. Tal noção é claramente tributária do conceito tradicional de verdade como *adequação entre*

intelecto e coisa, criticado por Heidegger por impossibilitar o acesso às coisas mesmas. Acesso ainda mais dificultado pelo uso dos ideais de *representação e coisa* na intencionalidade.

A divisão metódica esta guiada pelas determinações ontológicas: gênero, espécie, singularidade eidética, diferença específica; categorias que têm seu solo concreto e que sobre um ser como a consciência não dizem nada. Neste predomínio da preocupação por certeza não é de se impressionar que, dentro do desenvolvimento do método de investigação da consciência pura torna-se possível algo como a ideia de uma *mathesis* das vivências (Heidegger, 2008a, p. 273).

Heidegger mostra como o campo temático da consciência permanece nas determinações da ontologia e lógica formais. A consciência pura, como unidade do fluxo de consciência de um indivíduo, não interessa para a função de âmbito possível para uma ciência fundamental, daí a necessidade de pôr em destaque os caracteres genéricos das distintas vivências, determinando a consciência por um procedimento tradicional de reflexão.

Todos esses pontos de distorção sobre a intencionalidade, a evidência e a redução eidética determinam profundamente a interpretação do lema *às coisas elas mesmas*. O lema de Husserl, para Heidegger, seria: às coisas na medida em que podem ser tema para uma ciência, como saber teórico, metodológico, fundado na ontologia e lógica tradicionais. A consciência, o âmbito quiditativo da fenomenologia, como região das vivências, não consegue ver *o viver ele mesmo*, o vê somente como uma coleção de fatos concretos. Toda filosofia do espírito, da história, da cultura, da vida, não passa, ao olhar de Husserl, de um lugar obscuro, a ponto de se querer “fazer uma filosofia da existência, sem ter que perguntar por ela” (Heidegger, 2008a, p. 274). Pelo menos até 1924.

Em 1925, a relação entre Descartes e Husserl ainda ocupará Heidegger na tentativa de mostrar que os dois compartilham de uma mesma estrutura ontológica, de uma mesma compreensão de ser, contra a ideia de uma neutralidade ontológica da fenomenologia husserliana. Em *Prolegômenos sobre a História do Conceito de Tempo*, Heidegger diz:

Sem dúvida alguma, o que em um nível superior de análise fenomenológica se destaca enquanto consciência pura é o campo em que Descartes pensava ao falar da *res cogitans*, o campo completo das *cogitationes*; enquanto que o mundo transcendente, cujo índice exemplar Husserl vê precisamente no estrato fundamental das coisas materiais, é o que Descartes caracterizava de *res extensa*. Tal afinidade não se dá somente de fato, mas que Husserl, ao dizer que a reflexão chegou em um ponto crítico, remete expressamente a Descartes. Diz que o que aí se resolve não é mais do que o que Descartes pretendia realmente nas *Meditações*, ainda que com outro método e com outro propósito filosófico (Heidegger, 2006, p. 133).

Ainda que com outros método e propósito, que Heidegger se ocupa em diferenciar como vimos anteriormente, Husserl e Descartes partilham da mesma estrutura ontológica de sujeito/objeto, e Husserl, segundo Heidegger, se propõe expressamente a resolver a problemática da relação entre sujeito e objeto, o problema do conhecimento, propostos nas *Meditações*, sem questionar pelo ser, isto é, Husserl assume de forma acrítica a compreensão de ser cartesiana.

Ser significa para ele [Husserl] nada mais que ser verdadeiro, *objetividade, verdadeiro para um conhecimento científico, teórico*. Não se pergunta aqui pelo ser específico da consciência, das vivências, mas por um *ser objeto eminente*

para uma ciência objetiva da consciência (Heidegger, 2006, p. 153).

Desse modo, a preocupação de Husserl não é mais a *coisa mesma* consciência, mas com *uma* consciência que se apresente na forma de objeto para o conhecimento teórico de um sujeito e, assim, a preocupação por cientificidade de Husserl funciona como preconceito que impede a realização do lema fenomenológico de *ir às coisas elas mesmas*, e o não questionamento pelo ser da consciência impede que Husserl veja a estrutura ontológica de sua posição. Para Heidegger, a tomada de posição *cartesiana* de Husserl, revela a não-neutralidade ontológica de sua fenomenologia, e também de toda filosofia transcendental; para ele, esta deveria buscar suas condições de possibilidade na ontologia, isto é, na compreensão de ser que aceitam de partida. A ontologia, como compreensão de ser, guia todo comportamento seja ele *natural* ou *transcendental*. (Valentim, 2009).

Ainda em 1925, Heidegger se refere de forma bastante sintética e precisa a respeito disso que soa como um escândalo para a fenomenologia husserliana, o fato de ela ser *não-fenomenológica*:

A reflexão crítica nos fez ver que *também a reflexão fenomenológica se faz sob o feitiço de uma velha tradição e precisamente ali onde se trata de caracterizar do modo mais originário o que é seu assunto mais peculiar – a intencionalidade* (Heidegger, 2006, p. 163).

Não se trata agora diretamente da consciência como campo temático da fenomenologia, mas da intencionalidade, porém o mesmo é válido para a consciência como já vimos. Para Heidegger, a fenomenologia deixa caracterizar seu assunto mais próprio sem partir da coisa ela mesma, mas de uma tradição convertida em algo dado por si, que impede o acesso originário ao ente mesmo em questão, seja a consciência ou a intencionalidade. Enfatadamente, diz Heidegger:

“Assim pois, a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser *não-fenomenológica!* – Quer dizer, resulta ser *pretendida falsamente fenomenológica*” (Heidegger, 2006, p. 163). Isso não somente com relação à intencionalidade, mas as divisões entre consciência e mundo são feitas sem o devido questionamento pelo ser do ente que opera essa divisão, e que é capaz de intencionalidade.

Conclusão

No fim do texto do curso de 1924, Heidegger apresenta o que podemos chamar de agenda positiva diante da situação relatada. Tratar-se-á de tentar uma história da origem das categorias como pressuposto para uma investigação da existência. O que se propõe como tema da filosofia, a consciência, estaria sendo abordado a partir de um olhar anacrônico, moderno e descuidado, fazendo com que a tentativa original da fenomenologia de simplesmente olhar as coisas e entregar-se a elas não se realize por conta desse olhar. Para se chegar às coisas, elas mesmas devem ser libertadas, não por um impulso, mas por uma investigação fundamental.

Heidegger assume que ainda estamos muito longe de compreender o descuido com o ser aqui relatado. Mesmo a relação entre o ente que nós somos e a verdade, e entre nós e o bem, ainda é muito obscura, pois, assim como a *Alétheia* se degenerou em *Verum* e *Certum*, também o *Agathón* sofre com o mesmo processo, e a investigação histórica proposta passa por essa investigação da degeneração do contexto original das experiências fundamentais da filosofia pela linguagem. As determinações fundamentais devem ser pensadas em seu contexto original, a ontologia grega. Somente uma história da origem de suas categorias nos permitiria ver a existência como tal em seu contexto, a partir de experiências concretas, e determiná-la categorialmente de forma mais própria.

Essa agenda positiva de Heidegger pode ser vista como o anúncio de *Ser e Tempo*. Mas na medida em que não é possível voltarmos a ser

gregos, julgamos que qualquer história que vise à reconstrução das experiências fundamentais de tal povo, somente por meio de uma análise de sua linguagem, é uma história severamente limitada, apenas ideal. Porém, ao mesmo tempo, permite que continuemos a ver a fenomenologia como *possibilidade*, como um exercício que força a um pensamento radical. A única tarefa dignamente possível que vemos a partir desse contexto seria a de forjar um solo para uma tal investigação histórica, isto é, buscar as determinações para se compreender uma experiência fundamental e sua inerente relação com o ser. Acreditamos que aqui reside toda a dignidade de Ser e Tempo e do projeto heideggeriano. Contribuem para esse projeto, a partir do texto do curso de 1924, a identificação do descuido da fenomenologia de Husserl com o ser e a identificação da preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza, como modo de ser do ser-aí atual, no contexto da crise das ciências; como comportamento teórico.

Tal solo a que nos referimos, será a analítica existenciária, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, que visa remeter todos os modos de ser do ser-aí à sua situação fundamental de ente lançado no mundo, e que se ocupa com este, como ser-no-mundo, na cotidianidade. Heidegger procederá mostrando que o comportamento teórico seria fruto de uma mudança na compreensão de ser dessa situação fundamental, da qual derivaria o comportamento científico.

A título de conclusão, frisemos que a ciência, ou o modelo científico moderno, opera como um preconceito não devidamente discutido na fenomenologia de Husserl, impedindo a realização do projeto fenomenológico de ir às coisas elas mesmas, o questionar pelo ser, e a compreensão da dimensão histórica da existência. A metodologia hermenêutica de Heidegger permitiria identificar e tratar esse prejuízo, reduzindo sua efetividade. A origem desse preconceito seria a filosofia moderna cartesiana, como aquela que confere primazia ao conhecimento reconhecido e coloca o comportamento teórico como o fundamental ao ente que nós somos, o que Husserl, consciente e

inconscientemente, deixa que se interponha entre o projeto fenomenológico e sua realização como filosofia fundamental.

Ainda a título de conclusão, a respeito da discussão em torno do artigo de Husserl de 1911, Heidegger, em 1925, assume que se trata de uma discussão datada⁸ e que Husserl já se moveria em outras direções, com intenções diferentes, mas ainda sob a influência do pano de fundo ontológico cartesiano e da preocupação por certeza (Heidegger, 2006, pp.155-156). Loparic é ainda mais radical, afirmando que o próprio artigo, bem como a fenomenologia husserliana, estão datados, e que “a ‘intuição eidética’ pertence ao museu das ilusões da razão” (Loparic, 1996, p. 133); diagnóstico tal que o próprio Heidegger na década de 1960 concordaria: “O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia” (Heidegger, 2009, p. 12). Não pretendo entrar nessa discussão sobre a atualidade da fenomenologia, nem se a afirmação de Heidegger da década de 1960 anula sua noção, à época de *Ser e Tempo*, de compreender a fenomenologia como *possibilidade*, nem sobre os problemas que esse diagnóstico poderia trazer à noção de historicidade de Heidegger a respeito de sua própria obra; apenas gostaria de ressaltar que, apesar de datado, o texto de 1911, sua recepção por parte de Heidegger, e sua confrontação com a modernidade ali expressa, é fundamental para compreendermos *com o que* o autor dialogou mais intimamente no projeto de *Ser e Tempo*.

8 Vale notar aqui uma mudança importante no posicionamento de Husserl, a dimensão fundamental não será mais o comportamento teórico, como julgava Heidegger à época de 1924, mas sim o *mundo da vida*. Mudança que pode ser interpretada como uma concessão de Husserl a Heidegger num certo sentido. Heidegger relata em 1925 um manuscrito que recebera de Husserl a respeito da redação de *Idéias...*, nele dizia Husserl: “Desde os começos de Freiburg foram feitos progressos tão essenciais justamente nas questões do espírito e da natureza que [eu] deveria fazer uma exposição completamente nova, com conteúdos em parte completamente diferentes” (Comunicação escrita em carta no dia 07/02/1925)” (Heidegger, 2006, p. 155).

Referências

CROWELL, S. “A fenomenologia husserliana.” In: Mark. A. Wrathall e Hubert Dryfus, *Fenomenologia e existencialismo* (pp. 23-40). São Paulo: edições Loyola, 2012.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.

DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Editora Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, RJ. 2000.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008a.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: UNICAMP e Vozes, 2012. 103

HEIDEGGER, M. *Prolegômenos sobre a história do conceito de tempo*. Madrid: Alianza Editorial S.A. 2006.

HUSSERL, E. “A filosofia como ciência de rigor.” Coimbra: Atlantida, 1965.

LOPARIC, Z. “O ponto cego do olhar fenomenológico”. *O Que Nos Faz Pensar*, 127-149, Cidade: Editora, 1996.

SANTOS, B. d. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna.” *Estudos Avançados* , 46-71, Cidade: Editora, 1988.

VALENTIM, M. A. “Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia”. *O que nos faz pensar*. Nº 25, p. 213-238. 2009.

A origem, o empenhar-se e o destino

Gustavo Perlingeiro Beltrame

Graduando em Filosofia pela UFPR

gpbeltrame@gmail.com

Resumo. O texto almeja apresentar os rudimentos de uma interpretação dos *Pensamentos* de Blaise Pascal. Além da descrição do propósito e dos princípios de método de tal interpretação, encontra-se aqui a tentativa de pô-la em prática pela análise de duas questões. As questões em pauta envolvem os temas do pessimismo (tragicidade) na antropologia pascaliana e da relevância do empenho individual – através da conduta – para a finalidade da salvação, tendo no horizonte a noção de pecado original. Perceberemos, a partir da interpretação ensaiada, a incorreção ou insuficiência de uma leitura que dê ênfase ao pessimismo e ao suposto conformismo dos *Pensamentos*, por não considerar devidamente os três elementos fundamentais à compreensão do homem: sua origem, sua situação e seu destino.

101

Palavras-chave: apologética cristã; contrariedade; compreensão

INTRODUÇÃO

257(684). “Só se pode fazer uma boa fisionomia compatibilizando todas as nossas contrariedades, e não basta seguir uma sequência de qualidades concordantes sem fazer concordar os contrários; para entender o sentido de um autor, *é preciso* fazer concordar todas as passagens contrárias... Todo autor tem um *sentido* em que *todas as passagens contrárias concordam*, ou ele não tem absolutamente sentido nenhum.” (PASCAL, 2005, pg.101)

A finalidade de nossa pesquisa é apresentar uma via para a interpretação dos *Pensamentos* de Blaise Pascal. Devido à exígua extensão deste escrito, o assunto por ele desenvolvido não será exaurido nas

linhas que se seguem. Teremos aqui apenas o início da execução dessa tarefa e, a partir de nosso empenho, esperamos alcançar uma conclusão parcial.

Nosso texto parte de uma *suposição*. Não um dogma aleatório, um preconceito que decorre de limitação de pensamento ou uma conjectura frouxa, mas da indicação *fundamental* dada pelo próprio Pascal quanto à maneira pela qual devemos ler o texto de qualquer autor – consequentemente, também os difíceis fragmentos que constituem o compilado convencionalmente chamado *Pensamentos*. A indicação em questão, contida na epígrafe desta introdução, consiste na *necessidade* de concordar as contrariedades entre os textos a partir de um *sentido* que consiga abrangê-las todas. Não se trata de dar prioridade a um conjunto de passagens que pareçam mais importantes à primeira vista – arbitrariamente ou caprichosamente selecionadas – e reinterpretar todas as outras sob o seu jugo, nem de dar maior atenção àquilo que é quantitativamente superior no compilado, às teses majoritárias. E também não devemos esperar que o sentido do conjunto se mostre a partir do fogo cruzado de “amontoados” de citações de fragmentos. Antes, devemos buscá-lo numa interpretação que permita a *compreensão das contrariedades*, que permita ultrapassá-las e conferir a cada uma das proposições contrárias o seu espaço legítimo. Almejamos, assim, aproximar-nos dos textos sem parcialidade ou unilateralidade, na espera de que, paulatinamente, o sentido venha à tona. Dessa maneira, antes de pôr uma interpretação já consolidada em comparação com outras, nosso texto pretende estabelecer a estrutura de uma nova construção.

E de que modo essa tarefa será realizada?

A finalidade será cumprida, neste breve escrito, mediante a análise de duas questões específicas que podem surgir a partir da leitura dos *Pensamentos*, a saber: I) Podemos afirmar com correção que Pascal sustenta, a partir de sua antropologia, uma posição *pessimista* ou *trágica* acerca do homem ao levar em consideração a sua essência? II) Se a

antropologia e a moral pascalianas se constroem a partir de uma *condição universal* (pecado original) comungada entre os homens, há alguma *relevância* no papel desempenhado pelo *indivíduo* na busca pela salvação?

Evidentemente, alguns termos usados acima exigem esclarecimento, e as próprias questões merecem relocação dentro de um contexto adequado, o que faremos no desenredo do texto que agora é apresentado.

A CERTEZA DA ORIGEM E O EMPENHAR-SE PELO DESTINO: ENSAIO DE UMA INTERPRETAÇÃO DOS *PENSAMENTOS*

357(541). “Ninguém é tão feliz como um verdadeiro cristão, nem tão razoável, nem tão virtuoso, nem tão amável.”

358(538). “Com quão pouco orgulho um cristão acredita estar unido a Deus! Com quão pouca abjeção ele se iguala aos vermes da terra! Que bela maneira de receber a vida e a morte, os bens e os males!”(PASCAL, 2005, pg.138)

103

Sabemos, pelo registro historiográfico¹, que os *Pensamentos* são fragmentos de uma obra *apologética* que Pascal pretendia redigir a favor da *religião cristã* em sua vertente católica. Segundo os próprios familiares do autor, o tema da apologia do cristianismo tornara-se o estímulo das reflexões que ensejariam o aparecimento dos maços e maços de rascunhos e fragmentos que, posteriormente, seriam editados e reeditados em diversas publicações até os dias atuais. Nesse contexto

1 Cf. LAFUMA, LOUIS. Introdução. In: PASCAL, BLAISE. *Pensamentos* (Tradução: Mario Laranjeira) – São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Paidéia), PG. XXV; PÉRIER, ÉTIENNE. Prefácio da edição de Port-Royal, de 1670. In: *Pensamentos* (Tradução: Mario Laranjeira) – São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Paidéia), PGS. XXXIV E XXXV; e PÉRIER, GILBERTE. A vida de Pascal. In: *Pensamentos* (Tradução: Sérgio Millet) – 4ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1988, PG. 19.

historiográfico, temos, aparentemente, uma boa ocasião para iniciarmos nossa investigação, desde que não nos descuidemos e não façamos com que o *sentido* pelo qual anelamos advenha exclusivamente de uma fonte exterior aos próprios escritos.

Que é uma apologia? Que é a apologética no *contexto religioso*? Em seu sentido primeiro – de raiz grega –, apologia significa *defesa* de algo ou alguém em resposta a um questionamento ou processo judicial (acusação), *justificação*². Em um período possivelmente mais tardio, aglutinou a acepção de *defesa apaixonada, elogio, enaltecimento*³. No contexto específico da *apologética cristã*, devemos esquadriinhar as nuances que o adjetivo *cristã* traz ao nosso conhecido substantivo. Sem deixar que esse tema nos leve muito longe, devido à multiplicidade de informações – convergentes – e especificidades que se apresentam a quem busca investigá-lo, proponho aqui como características gerais os seguintes elementos: I) *consiste* na *defesa* do cristianismo perante alguma acusação de inconsistência ou perante algum questionamento geral; II) tal defesa se faz *por meio* do *esclarecimento* de aspectos teológicos ou puramente racionais do cristianismo e da *refutação* de teses não-cristãs, sejam elas de cunho filosófico ou religioso; III) tal defesa *visa* atender a um mandamento divino e aproximar o incrédulo da busca da salvação, persuadi-lo à conversão. Indo na esteira desse propósito, o esclarecimento racional e teológico pode ser acompanhado e reforçado por um discurso laudatório e exortativo⁴.

2 Cf. MACHADO, JOSÉ PEDRO. *Dicionário etimológico da língua portuguesa* – Lisboa: Livros Horizonte Ltda, 1987, PG. (280) e CANINI, MARCO ANTONIO. *Etimológico dei vocaboli italiani di origine ellenica* – 3.ed. - Torino: 1882, PG. 90.

3 Cf. *Apologia*. Def. 2. p.etx. Dicionário Houaiss da língua portuguesa – Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, PG. 257.

4 As características acima elencadas foram encontradas em diversos materiais relativos à *apologética cristã*. No que se refere a passagens bíblicas, duas importantes – entre muitas outras (p.ex. Atos 19:8, Atos 17:2) - devem ser citadas: *Pedro 3:15-16*: “Prestai culto em vossos corações ao Senhor, que é Cristo, prontos sempre a defender-vos contra quantos exigirem justificativas da esperança que há em vós. Isto, porém, com doçura e respeito, de acordo com a boa consciência, para que precisamente aquilo pelo qual sois

Quem lê os fragmentos pascalianos percebe distintamente, corroborando a informação entregue pela historiografia, que todas as características acima descritas podem ser encontradas nos manuscritos: a *apologética cristã* dá o tom do compilado. Poderíamos, para justificar tal afirmação, localizar, classificar e distribuir os fragmentos em consonância com cada um dos elementos da apologética. Contudo, esse procedimento não nos conduziria ao âmago dos *Pensamentos*, além de se mostrar inviável para o escopo e porte deste trabalho. Embora seja um método seguro de nos aproximar da intenção do autor e da forma que a obra teria, por meio da classificação sistemática, ainda assim esse procedimento não nos aproximaria do sentido que unificará todas as passagens contrárias, que permitirá *esclarecer* os manuscritos e responder às questões propostas. Sendo assim, devemos buscar o sentido do conjunto a partir da própria leitura cuidadosa dos fragmentos. Precisamente quando os elementos da apologética antes apresentados convergirem com a nossa interpretação dos escritos de Pascal, a ponto de não se mostrarem como algo estranho aos textos, e quando auxiliarem na compreensão de algumas nuances e do conjunto dos fragmentos, não hesitaremos em empregá-los. Acompanhando o nosso trabalho, forneceremos abundantemente, nas notas de rodapé, as passagens dos *Pensamentos* em que a análise se fundamenta.

difamados venha a ser motivo de confusão para quem desonra a vossa boa conduta em Cristo. De fato, é preferível – se for o beneplácito divino – sofrer fazendo o bem a sofrer fazendo o mal.”

Matheus 28: 18-20: “Jesus então se aproximou e lhes disse: ‘Todo o poder me foi dado no céu e na terra. Ide, então, fazei de todos os povos discípulos, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a guardarem tudo o que vos mandei. Eis que vou ficar convosco todos os dias, até o fim dos tempos.’” Bíblia Sagrada – L.E.B: Edições Loyola – São Paulo, PGS. 1267 e 1022.

Cf. RAMM, BERNARD. *A Christian Appeal to Reason* - Waco, Tex.: Word, 1972, PG. 15-19, REYMOND, ROBERT L. *The Justification of Knowledge: An Introductory Study in Christian Apologetic Methodology* - Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976, PG. 5-7, KREEFT, PETER. *Handbook of Christian Apologetics* - IVP Academic, 1994, PG. 21-23.

II

O conjunto dos *Pensamentos* nos põe diante de uma austera visão do homem e do cristianismo. Sua mensagem é fundamentalmente positiva⁵, exortativa e combativa, muito embora o caráter de grande parte de suas passagens o torne, num certo *nível interpretativo*, cinzento, umbroso⁶. Esse tipo de *contrariedade*⁷ constitui o *cerne* do pensamento de Pascal. Temos de estar sempre atentos a esse ponto se não quisermos renunciar tacitamente à compreensão de seus textos já nas primeiras páginas. A esse respeito, podemos dizer de antemão, à guisa de alerta, que Pascal não rebaixa o homem sem mostrar – na mesma medida – sua grandeza. Não zomba da ordem pública instituída sem – na mesma medida – indicar a sua beleza⁸. Não aponta para a natureza incerta da justiça jurídica sem um referencial superior e sem um contexto específico no qual a crítica se desenvolve⁹. Não apresenta a perspectiva

106

5 Cf. p. ex: 6(60), 12(187), 140(466), 158(236), 239(511), 394(288), 431(560), 444(557) e 472(574) (positivas quanto ao conhecimento atingível e à esperança do cristão, a partir do resgate de Jesus Cristo), 357(541), 358(538), 416(546), 426(542) e 913 (positivas quanto à felicidade e às qualidades do cristão), 189(547) (positiva quanto à existência de uma moral e doutrina), 216(493) e 460(544) (positiva quanto à satisfação do crente e quanto à possibilidade de distinguir no homem aquilo deve ser abominado e combatido).

6 Cf. p. ex: 26(436), 28(436), 36(164), 47(172), 70(165), 78(126), 655(377) e 978(100) (negativas quanto à condição do homem em geral), 77(152) (negativa quanto à curiosidade humana), 132(170), 136(139) e 414(171) (negativas quanto ao divertimento), 597(455) (negativa quanto ao ego).

7 Cf. p. ex: 93(328) e 130(420) (inversão contínua de pró x contra), 119(423), 121(418), 122(416), 398(525), 430(431) e 450(494) (baixeza x grandeza; amor x ódio), 124(125) (crédulo x incrédulo), 353(529) (rebaixamento x santidade).

8 Cf. p. ex: 51(293) x 106(403); 64(295) x 118(402).

9 Quanto a esse ponto, o fragmento 60(294) pode ser comparado ao 211(453). Enquanto no primeiro a justiça humana é zombada e desprezada, no segundo ela é classificada como admirável. A justiça jurídica é digna de zombaria apenas se comparada a uma justiça plena, unívoca (divina). Pascal se manifesta diversas vezes sobre esse assunto. Sua posição é a de que a justiça existe efetivamente, mas os homens, com a razão corrompida, não conseguem acessá-la – Cf.: 21(381), 33(374) e 60(294) –

pessimista quanto à essência e ao destino humanos sem *suplantá-la* com a indicação do caminho a ser trilhado *individualmente* para a busca da conversão, de Jesus Cristo, da salvação; portanto, sem apresentar a perspectiva do *otimismo*¹⁰.

Por que Pascal situa a contrariedade no cerne de seu pensamento? Porque a contrariedade está no cerne do homem, o qual é assunto das análises do autor. Mas em que sentido o homem é contrariedade? Isso é o que devemos investigar.

Os fragmentos pascalianos em torno do homem têm diferentes perspectivas. Além da contrariedade já destacada, entre baixeza e grandeza, os fragmentos distinguem-se quanto ao *modo de tratamento* do assunto. Em alguns casos, vê-se Pascal refletindo a partir da fé que ele pretende disseminar. Em outros, vê-se o autor discorrendo sem nenhuma referência direta à religião, pondo-se lado a lado ao incrédulo e arroteando com ele o terreno – através de um tipo de reflexão que está ao alcance tanto de um como de outro – desde o qual se possibilitará a disseminação da fé, na singela proporção em que essa

quarto parágrafo. No que tange à justiça jurídica em si mesma, Pascal assume uma posição associável, grosso modo, ao que hoje chamamos positivismo jurídico. Isso fica nítido nos fragmentos 66(326), 81(299), 85(878), 86(297), 103(298), 645(312). O autor percebe a tensão entre justiça e força. Aproxima a justiça do passível (e exigível) de discussão, pois incerta, sutil e difícil, ao passo que aproxima a força do evidente e já estabelecido. Não sendo tarefa fácil e rápida estabelecer o justo, e sendo necessário que a força se exerça urgentemente, sob pena de sedição e instabilidade, pôs-se a justiça nas mãos da força. Isso não implica na inexistência de separação entre força política e justiça, haja vista que ainda se reconhecem governantes tiranos e injustos, mas implica na inviabilidade prática da não submissão ao poder estabelecido e, assim, na necessidade de aceitar como justo aquilo que decorre do mando soberano, a fim de que alcancemos, até certo ponto, a paz.

10 O termo "otimismo", na acepção em que o empregamos, indica a "disposição para ver as coisas pelo lado bom e esperar sempre uma solução favorável, mesmo nas situações mais difíceis". *Otimismo*. Def. 1. Dicionário Houaiss da língua portuguesa – Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, pg. 2091. A palavra vem do termo *ótimo*, cujo correspondente latino é *optimus*, que designa *o melhor, muito bom, excelente*. SARAIVA. F.R. DOS SANTOS. *Novíssimo dicionário latino-português* – 7. ed. – Rio de Janeiro: H. Garnier, PG. 824.

tarefa pode ser realizada pelos homens. Ambos os modos de tratamento não conduzem a conclusões díspares, apenas mostram o mesmo problema por perspectivas e matizes diferentes. Trataremos, nos parágrafos seguintes, da análise da condição humana que não pressupõe os conteúdos da religião.

Inconstante, entediado e ávido por distração, inquieto e à procura de maior inquietação, impotente e sempre em busca despropositada de poder. Fraco e insuficiente. Acossador indefesso da felicidade inatingível – seja através de amores, arte, ciência, filosofia, afazeres, jogos, guerras ou divertimentos; desprezador contumaz do presente e criador de falsos e frágeis propósitos e projetos – autoilusão: eis o estado miserável do homem. As análises pascalianas não se referem a um povo ou grupo de homens específico nem são um diagnóstico de época. Referem-se ao estado *universal* da humanidade, do homem em si mesmo considerado: *um aspecto de sua essência*.

O estado de inquietude e o dirigir-se à distração decorrem da incapacidade de subsistir no pleno repouso, de manter-se no nada e no vazio, que caracterizam o seu ser. Aquilo que preenche o homem é sempre exterior a ele. Em si mesmo, ele é carência: carência de preenchimento, insuficiência, impotência. Por uma propulsão imediata, por um instinto (*instinct*), encontra-se jogado (*jeter*) para fora de si, imerso numa multiplicidade de estímulos passageiros que o distraem da reflexão acerca de seu próprio ser. Ao aproximar-se¹¹ do vazio e do

11 A aproximação do vazio e do nada tende a se dar no afastamento dos afazeres e do convívio social, seja ocasionado por uma impossibilidade física (p. ex: prisão em cela solitária), seja ocasionado pelo descompasso em relação à agitação, ou seja, pela disposição para o repouso. Do mesmo modo que temos em nós o *instinto* que nos *propulsiona* para o exterior, que decorre de nosso sentimento de insuficiência, de nossa baixaza ou miséria, também temos em nós o *instinto* que nos *retropulsiona* para o interior, o qual provém de nossa grandeza – quando “virmos as costas ao mundo” em direção ao repouso. Esse movimento retropulsor é já a ocasião do tédio no homem comum, e tanto mais efêmero e insustentável será quanto mais mundano e libertino for o homem. Cf. *Pensamentos*. Pg. 51 a 53.

nada, seja pela falta de contato social ou pela falta de ocupação (distração), cresce-lhe o tédio (*ennui*): sente-se suspenso, abandonado (*abandon*), sem amparo ou apoio. Pela contrariedade dessa aproximação em relação à propulsão imediata, ao instinto, tédio e tristeza manifestam-se. Assim, se não se basta a si mesmo e se é impelido por seu instinto àquilo que lhe é exterior, é insuficiente¹².

A vontade¹³ (*volonté*) do homem o põe em movimento *centrífugo*. Esse afastamento e fuga do centro – que é vazio – é movimento que não cessa por não alcançar jamais aquilo a que tende – a felicidade¹⁴. Se felicidade é satisfação perene, plenitude de ser, saber-se contente e ter presente o destino venturoso, o homem é o seu oposto, é infeliz. Seu estado mundano na incredulidade é de inconstância, incompletude. Iludido de um dia alcançar aquilo que põe arbitrariamente e temporariamente no horizonte, o homem comum encontra-se sempre – e às vezes progressivamente – em movimento, afastado de seu centro (repouso), repelindo-se a si mesmo e desviando-se de si mesmo: esperando que o ausente seja melhor que aquilo que está à disposição, e que o futuro seja melhor que o presente. O instinto propulsor, dominante, dá a razão de nossa *infelicidade natural* (PASCAL, 2005, pg. 51). Por não estar precavido quanto ao fato de que “as coisas têm diversas qualidades e a alma diversas inclinações” (PASCAL, 2005, pg. 19), o homem – imerso no mundo – acha-se numa situação de volubilidade, refém de uma multiplicidade de estados possíveis, movimentando-se como uma pena ao encontro de poderosos ventos opostos e irregulares, situação que é inteiramente incongruente com a ideia de satisfação e plenitude. Na irreflexão e como joguete da vontade, o homem posiciona aquilo que arbitrariamente e casualmente considera um bem no lugar do único e verdadeiro bem, cria seus

12 Cf. 24(127), 36(164), 136(139), 143(464), 656(372) e 622(131).

13 Cremos que Pascal esteja usando o termo vontade no mesmo sentido em que empregou a palavra instinto (propulsor).

14 Cf. 73(110), 136(139), 148(425) e 362(472).

*ídolos*¹⁵. Ocorre, porém, que aquilo que ganha sua posição arbitrária e casualmente também perde sua posição ao acaso e arbitrariamente, e perdido nessa inconstância sem fim movimenta-se – fugidinho – o homem.

A análise acima elaborada nos apresentou um aspecto cinzento e – pode-se dizer – desesperador do homem. É forçoso reconhecer a tintura pessimista com que Pascal compõe um aspecto de seu projeto. Todavia, não devemos nos apressar. Esse é ainda o que podemos chamar de *primeiro nível interpretativo*. Se nos determos nesse ponto e partirmos para generalizações apressadas, renunciaremos à compreensão daquilo que nos dispomos a estudar e esclarecer – teremos uma visão *parcial* da obra, incompleta e imperfeita. Logo, antes de respondermos a qualquer questão, temos de dar um passo adiante em direção a um *novo nível interpretativo*.

Um *segundo aspecto da essência do homem* é sua grandeza. Quanto a esse ponto, Pascal é mais econômico e direto, e isso não sem um motivo: o homem comum já está imerso em vaidades¹⁶, não encontrá dificuldade para ver-se na sua grandeza, porquanto já tem e quer sempre ter de si uma imagem – ainda que ilusória – de grandiosidade, não sendo esse o aspecto em que Pascal tem de se deter com maior minúcia para conduzir o leitor ao ponto exato em que a apologética ganha força¹⁷. Ainda assim, o autor não se eximiu da tarefa de aquilatar por quais razões essa estima deve acontecer. Dentre todos os aspectos

15 Cf. 166(183), 397(426) e 661(81).

16 Cf. 16(161), 37(158), 77(152), 136(139), 627(150) e 628(153).

17 Se nos dispomos a ver no autor a figura do *apologista*, esta se torna uma maneira interessante de compreender, a partir da postura pascaliana de expor os “prós e contras”, por que nos é apresentado um número significativamente inferior de fragmentos em que se trata da grandeza do homem – a partir da perspectiva que não pressupõe a fé – em relação àqueles que têm por enfoque nossas vaidades, nossos divertimentos, nossa visão fantasiosa dos costumes e das convenções sociais, enfim, de nossa miséria. Se os homens se gabam, Pascal os rebaixa e, assim, gera *confusão*. Cf. 130(420) e 93(328).

de sua grandeza, o mais admirável no homem consiste em sua capacidade de *pensar* (*penser*)¹⁸. Quando o autor se refere a essa qualidade, toma-a num significado mais específico do que se poderia imaginar num primeiro momento. Pascal não está se referindo à capacidade de deduzir proposições matemáticas, de criar e tocar um instrumento musical ou de descobrir a estrutura anatômica do coração humano, mas mais especificamente à capacidade de cada um de *conhecer-se*, de *refletir* sobre a existência na condição de homem¹⁹. Sob essa luz, a análise do primeiro aspecto da essência do homem, de tintura pessimista, realizada nos parágrafos anteriores deste trabalho, não revelaria apenas a sua *miséria*. Desde a primeira linha, ela também revela sua *grandeza*. Na própria constatação e descrição da miséria já se mostra uma pujante grandeza²⁰. Apenas o homem sabe que é miserável, que é grande, que veio a ser e que deixará de ser.

Isso é espantoso! Na própria descrição da miséria já se tinha a grandeza: a contrariedade sempre esteve diante de nossos olhos. Será que chegamos, então, a alguma conclusão definitiva em nosso primeiro nível interpretativo? Aqueles parágrafos podem ser compreendidos como um resumo grosseiro da visão do autor sobre o homem? Podemos dar por respondida a questão que pergunta pela sua *essência*? Não. Encontramo-nos agora suspensos. Se antes tínhamos uma questão e se ensaiávamos uma resposta, agora parece nos escapar a própria possibilidade de questionar. O homem se nos apresenta – na modesta possibilidade que este texto pôde fazê-lo – como o “monstro incompreensível” (PASCAL, 2005, pg. 44) sobre o qual o autor reflete. Como tornar essa *contradição compreensível*? Para Pascal, não será apelando à *razão filosófica* e *científica*, de cunho demonstrativo, pois ela é apenas mais uma manifestação do humano, de sua impotência e dependência,

18 Cf. 200(347) e 620(146).

19 Cf. 111(339), 113(348) e 620(146).

20 Cf. 114(397) e 122(416).

volubilidade e flexibilidade: incapaz de se manter na contrariedade e compreendê-la enquanto tal, de superá-la ao passo em que a compreendesse. A razão não está à altura da tarefa²¹. Como poderíamos superar, então, a limitação do racional? Quais são os *primeiros princípios* a partir dos quais podemos compreender o homem? De que maneira pode o homem continuar a pensar *sobre* si e, enfim, deixar esse estado de perplexidade²²?

III

21 Para Pascal, a razão científica e filosófica – da qual o apologista deu, segundo os familiares com a matemática, provas de raríssimo talento – é uma faculdade limitada. A principal justificativa para tal afirmação consiste na sua incapacidade de esclarecer os pressupostos a partir dos quais opera, de esclarecer os primeiros princípios, os quais são apenas intuitíveis pelo *coração*, pelo *sentimento*. Exemplos de primeiros princípios são o espaço, o tempo, o movimento, os números, Deus, etc. Mesmo o conhecimento de que não estamos sonhando não é passível de prova pela razão, mas é intuitivo pelo coração – sentimos que não estamos sonhando. Nesse sentido, a razão depende de algo prévio para entrar em exercício, algo que não é posto ou alcançado pelo homem (ativamente, por demonstração), mas posto no coração dos homens por Deus (passivamente, por intuição/sentimento). Além dessa impotência e dependência em relação ao coração, a razão humana é falível e demasiado flexível. A sua falibilidade e flexibilidade advêm justamente de sua impotência e dependência. Porquanto não é capaz de alcançar por si mesma os primeiros princípios, está sujeita às interferências dos sentidos, das paixões ou do arbítrio, que podem assumir o lugar do *sentimento*, criando falsas aparências e – consequentemente – múltiplos e flexíveis raciocínios, de acordo com o gosto e a ilusão dos homens. Quanto à questão da contrariedade, a razão não seria capaz de nos conduzir à origem e ao esclarecimento de nossa essência mista, e de dar a cada uma das proposições e dos aspectos contrários a sua legitimidade relativa, numa visão conglobante e compreensiva. Pascal, em algumas ocasiões, critica aqueles filósofos que, supostamente arrimados na razão, não foram capazes de se manter na mediania exigida pelo coração, na contrariedade, e acabaram optando, arbitrariamente, por um dos polos – baixaza ou grandeza. Cf. p. ex.: 45(83), 110(282), 131(434), 406(395), 423(277) 424(278), 621(412), 820(561) e 983(279) (quanto ao estatuto da razão, do coração, dos sentidos e das paixões), 127(415), 208(435), 398(525) 518(378) (quanto à crítica à parcialidade dos filósofos).

22 Cf. 430(431) e 400(427).

Tentemos alcançar agora o *terceiro e último nível interpretativo* que propomos. Tendo conduzido o leitor à perplexidade, através da análise da essência contraditória e ambivalente do homem, Pascal se encarrega de apresentar o único caminho pelo qual é possível *compreender as contrariedades* (PASCAL, 2005, pg. 61-66). A exortação da busca de Deus e o enaltecimento²³ da religião cristã ganham ensejo de aparecimento a partir do contexto ao qual fomos conduzidos. Diante da impossibilidade da resolução racional do problema chamado homem, e perante a necessidade de resolvê-lo, de explicá-lo, abre-se o espaço para a *fé*.

O cristianismo é, para Pascal, a única²⁴ religião capaz de explicar as contrariedades e de apresentar o caminho correto para suprimi-las. Sem entrarmos com profundidade na seara da teologia e da exegese bíblica, por não ser nosso enfoque aqui, vejamos como isso se dá.

Ao questionarmos e investigarmos a essência do homem, descobrimos sua contrariedade – o homem é grandioso e não é grandioso, é miserável e não é miserável, é grandioso e miserável, é grandioso porque se reconhece miserável. Se, no ímpeto de sair da perplexidade, insistíssemos diante de tais antinomias e nos perguntássemos “por que o homem é grandioso e miserável?!”, “qual é a origem desse estado ambíguo?!”, “qual o caminho para *superar* essa contrariedade?!”, não seríamos capazes de apresentar respostas nos estreitos limites da razão²⁵. E, no entanto, a cogência das análises empreendidas e a importância das perguntas não nos deixam abandonar

23 Cf. o terceiro elemento da *Apologética Cristã* (PG. 3) e o fragmento 12(187).

24 Poder-se-ia questionar, afinal, por que a religião cristã é a única a compreender o homem, dentre um sem-número de religiões existentes. Não pretendemos expor as razões disso neste trabalho, mas calha registrar que não são poucos os fragmentos em que Pascal dá amostra de sua intenção de apurar a incompletude e incoerência de outras religiões, e em que busca esclarecer aquilo que é imputado como obscuro e incoerente no cristianismo. Cf. o segundo elemento da *Apologética Cristã* (PG. 3) e os fragmentos das páginas 87 a 93.

25 Cf. 174(270), 177(384), 188(267) e 183(253).

o anseio de resposta. O que permite a resposta? A religião cristã é aquela que nos socorre, indicando, como solução do problema, nossa *origem* e nossos possíveis *destinos*, ensinando com clareza a *doutrina* segundo a qual os homens devem pautar suas condutas para que alcancem um dos destinos possíveis: a aproximação a Deus e a *superação da contrariedade*.

A *crença* na origem do homem a partir da criação de Adão – imaculado e livre – e da queda que resultou do pecado original põem à mostra – ainda que com obscuridades – o porquê de nossa miséria e grandeza, de nossa ambivalência e contrariedade²⁶. O *empenhar-se* pelo destino em Deus, por meio da conduta daquele que crê, põe à mostra – na mesma medida – a *esperança* na supressão da contrariedade, a direção e a finalidade. Todos os homens compartilham de uma *condição universal* quanto à *origem*, mas há *responsabilidade individual* pela busca do destino, haja vista que a escolha e o empenho no *caminho de Jesus Cristo*²⁷ se dão individualmente. O homem não é apenas aquele que deixou de ser o que era, que decaiu devido ao pecado original, mas também aquele que *deve, individualmente*²⁸, *escolher* e se *esforçar* para seguir o caminho da salvação, que deve ter *esperança* no resgate de Jesus Cristo, que deve

26 Cf. PG 48., 116(398), 117(409), 431(560) e 695(445).

27 929(555): "Não te comparas aos outros, mas a mim. Se não me encontras naqueles com quem te comparas, estás comparando-te ao abominável. Se nele me encontras, compara-te com ele; mas o que estarás comparando? A ti mesmo ou a mim em ti? Se é a ti, é um abominável; se é a mim, comparas-me comigo. Ora, eu sou Deus em tudo..." Cf. Também: 140(466), 158(236), 189(267), 239(510), 394(288), 416(546), 417(548), 460(544) e 939(897).

28 Cada homem deve buscar Deus (Jesus Cristo) por si mesmo e agradá-lo com boas obras. Deus deve ser a *finalidade* de cada indivíduo, e não o seu ego, as outras pessoas, a comunidade, o trabalho, o lazer. Podemos dizer que, ao servirmos a Jesus Cristo, servimos às outras pessoas e à comunidade (caridade), e aproximamos nossa alma da santidade. A felicidade em Deus é a felicidade em nós e fora de nós. Quando cremos com o coração, tudo o que é interior e exterior a nós deve ser considerado a partir do modelo de Jesus Cristo. Cf. 396(471), 407(74), 618(479), 946(785) e 948(668).

alegrar-se e animar-se em *re-ligar* e *re-conciliar*²⁹. Indubitavelmente, fé e salvação não dependem de mera escolha e esforço³⁰. Entretanto, a busca é tudo o que cabe ao indivíduo, é tudo o que está em seu alcance. Apenas Deus pode pôr a fé no coração dos homens, mas isso não significa que o homem não possa e não deva preparar-se para ela, a fim de que esteja apto a recebê-la³¹.

Os *Pensamentos* consistem numa obra inacabada de apologética cristã. Aquilo que motiva o *apologista* é, sobretudo, a persuasão do leitor ou do ouvinte, ou, nos termos bíblicos, *motivar a confusão* do incrédulo, pô-lo em dúvida e em estado de suspensão para posteriormente torná-lo mais esclarecido ou interessado nos assuntos da fé. Sem esse fito, a apologética poderia se transformar numa tarefa estéril, um luxo do discurso racional e teológico, um falatório curioso de filósofos que não produz boas obras. Nesse sentido, a disposição de Pascal é clara. Não há lugar no pensamento do autor para o quietismo³² conformado quanto ao assunto da conversão e da salvação. Desde a perspectiva do indivíduo, não se pode esperar – passiva e conformadamente – a conversão e a salvação pela graça de Deus. Deve haver escolha e *empenho*³³. Na apologética, temos de um lado a figura do *apologista*, um

29 801(666): "O Antigo Testamento continha as figuras da alegria futura e o Novo contém as maneiras de se chegar a ela".

PG. 324 (8): "Não há dúvida de que não existe bem sem o conhecimento de Deus; de que à medida que alguém dele se aproxima fica mais feliz, e de que a extrema felicidade está em conhecê-lo com certeza; de que à medida que alguém dele se afasta fica infeliz e de que a extrema infelicidade seria a certeza do contrário".

30 Cf. 110(282), 160(257), 380(470) e 588(279).

31 Cf. 5(247), 7(248), 11(246), 110(282), 149(430), 158(236), 418(233), PG.162, 419(89), 816(240).

32 No sentido mais genérico do termo: de apatia, indiferença, estado de alma não suscetível de comoção ou interesse.

33 774(497). "Contra aqueles que, baseados na confiança da misericórdia de Deus, permanecem na indolência, sem praticar boas obras...E assim a misericórdia de maneira alguma autoriza o relaxamento, pois é, ao contrário, a qualidade que o combate formalmente. De maneira que, em lugar de dizer: "se não houvesse em Deus misericórdia, seria preciso fazer toda sorte de *esforços* para a virtude", deve-se dizer, ao

possível *convertente*: aquele que percebe a necessidade de *empenhar-se* em defender e transmitir a palavra da fé de maneira rigorosa e entusiástica. De outro lado, temos, geralmente, a figura do *incrédulo*, um possível *convertido*: aquele que pode encontrar no discurso o início do esclarecimento necessário para buscar o caminho da fé.

Cremos que o percurso desenvolvido neste escrito contenha as primeiras diretrizes para guiar o nosso aprofundamento na interpretação dos textos pascalianos. Propusemos aqui, para facilitar a compreensão dos textos, três níveis interpretativos. O *terceiro nível interpretativo* é aquele que resolve um problema posto pelos dois níveis anteriores, ultrapassa-os. É ele que, em conformidade com nosso propósito, aproxima-se mais do *sentido* a partir do qual todas as passagens contrárias dos *Pensamentos* devem concordar. Nesse nível, como vimos, já não há mais lugar para atribuir a Pascal uma visão *pessimista* acerca do homem, pois ele não é apenas miserável, mas também grandioso, e pode, almejando e agindo, esforçar-se por um destino de absoluta grandeza. A situação mundana do homem não é definitiva, e somente poderia ser chamada de trágica se contraposta exclusivamente à sua origem em Adão, a qual era perfeita e não pode ser retomada. Contudo, Pascal faz questão de sempre enfatizar seu possível destino em Jesus Cristo e de apontar para a felicidade de que o cristão goza já em sua breve vida mundana. Se não houvesse tal *confiança*, a própria apologética não faria nenhum sentido. Quanto à relevância do indivíduo na moral pascaliana, é de se reconhecer que os homens comungam da *mesma origem* pecaminosa e do *mesmo caminho* na busca da salvação, que são os mandamentos *universais* de Jesus Cristo. Contudo, *escolher* e *empenhar-se* na busca da comunhão em Deus, na

contrário, que é porque há em Deus misericórdia que é preciso fazer toda sorte de esforços.”

969(514): “Operai vossa salvação com temor...O justo não mais deveria, portanto, esperar em Deus (a obtenção daquilo que pede), pois não deve esperar, mas esforçar-se por obter o que está pedindo...”.

busca do *ótimo*³⁴, são sempre ações que se impõem a cada indivíduo. Mesmo que não haja garantia de salvação para nenhum ser humano, está sob a responsabilidade de cada um eleger seu destino e esforçar-se com vigor na sua direção.

Filip. II, 12: “Empenhai-vos em vossa salvação com temor e tremor”.

Referências

PASCAL, BLAISE. *Pensamentos* (Tradução: Mario Laranjeira) – 2ed – São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Paidéia).

_____. *Pensamentos* (Tradução: Sérgio Millet) – 4ed – São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Pensées* – 5ed – Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909.

Bíblia Sagrada – L.E.B: Edições Loyola – São Paulo

CANINI, MARCO ANTONIO. *Etimológico dei vocaboli italiani di origine belenica* – 3.ed – Torino: 1882.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa – Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KREEFT, PETER. *Handbook of Christian Apologetics* - IVP Academic, 1994.

LAFUMA, LOUIS. Introdução. In: PASCAL, BLAISE. *Pensamentos* (Tradução: Mario Laranjeira) – 2ed – São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Paidéia).

MACHADO, JOSÉ PEDRO. *Dicionário etimológico da língua portuguesa* – Lisboa: Livros Horizonte Ltda, 1987.

34 O homem deve se reconhecer vil, mas também deve querer ser semelhante a Deus (Jesus Cristo). Cf. 351(537).

PÉRRIER, ÉTIENNE. Prefácio à edição de Port-Royal, de 1670. In: *Pensamentos* (Tradução: Mario Laranjeira) – 2ed – São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Paidéia).

PÉRRIER, GILBERTE. A vida de Pascal. In: PASCAL, BLAISE. *Pensamentos* (Tradução: Sérgio Millet) – 4ed – São Paulo: Nova Cultural, 1988.

RAMM, BERNARD. *A Christian Appeal to Reason* - Waco, Tex.: Word, 1972.

REYMOND, ROBERT L. *The Justification of Knowledge: An Introductory Study in Christian Apologetic Methodology* - Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976.

SARAIVA, F.R. DOS SANTOS. *Novissimo dicionario latino-portuguez* – 7ed – Rio de Janeiro: H. Garnier.

Entre a saúde e a moléstia: Nilo Cairo e o vitalismo no início do século XX

Jorge Tibilletti de Lara

Graduando em História pela UNESPAR

jorge_tlara@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho concentra-se no exame das concepções de saúde e de moléstia do médico paranaense Nilo Cairo (1874-1928). Através da contextualização do pensamento de Nilo Cairo, e de sua análise interna, buscamos compreender a relação entre este médico, o vitalismo e a homeopatia, inseridos num contexto onde a ascensão da teoria microbiana das doenças e da medicina de laboratório era algo hegemônico. Apoiados em Georges Canguilhem e nas fontes empíricas, propomos uma longa duração do vitalismo, corrente esta que surge em meados do século XVII, estendendo-se até pelo menos o século XX, como podemos evidenciar neste trabalho. Nossa abordagem se caracteriza não só pelo enfoque interno como também social da História das Ciências. Mediante a epistemologia de Canguilhem, de seu diálogo com Thomas Kuhn, com teses de doutorado defendidas no Brasil, e com as fontes empíricas, buscamos a compreensão de uma possível resistência do pensamento vitalista e sua coexistência com os paradigmas hegemônicos das ciências médicas ocidentais. Pensamentos como o de Nilo Cairo podem ser considerados evidências que refutam a noção de uma ciência que evolui linearmente e de forma unidimensional.

Palavras-chave: História das Ciências; História da Medicina; Nilo Cairo; Vitalismo.

Introdução

O vitalismo, concepção filosófico-biológica, surge em meados do século XVII, de encontro com o mecanicismo (ou materialismo), formando a grande relação de sistemas divergentes que perduraria entre

os médicos, filósofos e naturalistas até pelo menos o século XX. Esta doutrina, baseada em Hipócrates, acreditava na existência de um princípio vital, sendo este o norteador dos adeptos da mesma. Com os avanços da ciência médica, o vitalismo foi aos poucos perdendo a credibilidade e o seu caráter explicativo dos fenômenos vitais. Entretanto, a medicina do século XX não abandona por completo a concepção vitalista, dedicando-se às ciências exatas. O desenvolvimento dessa trama é muito mais complexo do que uma simples superação de tendências e concepções, em detrimento de paradigmas médico-científicos exatos.

Segundo Georges Canguilhem, o vitalismo possui um aspecto longo, permeando o pensamento de diversos nomes, de “Hipócrates e Aristóteles a Driesch, Von Monakow, Goldstein, passando por Van Helmont, Barthez, Blumencach, Bichat, Lamarck e J. Müller, Von Baer, sem evitar Claude Bernard” (CANGUILHEM, 2012, p. 87).

Paul Joseph Barthez (1734-1806), médico do século XVIII da escola de Montpellier, define o princípio vital do vitalismo como “*a causa que produz todos os fenômenos da vida no corpo humano*” (idem, p. 88; grifos do autor). Nilo Cairo (1874-1928), em seu livro *Elementos de Pathologia Geral*, no prefácio da 2ª edição, de 1924, afirma ter aprendido na Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, a teoria vitalista, doutrina que o acompanhou durante toda sua trajetória. Lá também ouviu pela primeira vez a condenação ao materialismo. “*De resto, nascida do vitalismo hippocratico, a medicina contemporanea tende novamente para o hippocratismo.*” (CAIRO, 1931, p. 10; grifos meus).

O vitalismo pode ser encontrado em inúmeros nomes, e sob diversas definições. Claude Bernard (1813-1878), médico e fisiologista francês, considerado por alguns um vitalista, estaria, segundo Dutra (2006), na fronteira do materialismo com o vitalismo, almejando a superação desse dualismo pelo seu princípio de unidade das ciências, por sua recusa dos sistemas na medicina, e mediante a “mente científica experimental” (DUTRA, 2006, p. 152). Sendo vitalista, materialista, ou

até neovitalista, Dutra defenda a ideia, segundo a qual, para Bernard, “os progressos da ciência mostrarão os equívocos das duas doutrinas” (idem, p. 153).

Entretanto, ainda no século XVIII, estes sistemas se justapõem ao mesmo tempo em que se refutam:

O que Cabanis e Claude Bernard chamam de revoluções – Bouillaud igualmente, no *Essai sur la philosophie médicale et sur les généralités de la clinique médicale*, 1836 - não impede absolutamente a sobrevivência de sistemas incompatíveis com outros sistemas mais jovens, porque a refutação de uma explicação em proveito de uma outra é uma operação lógica, a partir de observações não decisivas por falta de análise experimental. A informação médica conserva tudo. Os *Elementa physiologiae* de Haller são um tratado de fisiologia cujo estilo é o de uma soma histórica. As nosologias se contradizem sem eliminar-se uma a outra. (CANGUILHEM, 2012, p. 141).

121

Nesse sentido é que podemos compreender o pensamento de Nilo Cairo, a sua relação com uma possível longa duração do vitalismo, bem como a impossibilidade de se considerar tais tendências e concepções superadas. Evidenciamos através do exame das concepções de saúde e doença de Nilo Cairo, que a ciência, sobretudo a medicina – que é aqui o nosso objeto -, não evolui linearmente e de forma unidimensional. A ascensão ou afirmação de um paradigma não significa a exclusão ou eliminação de crenças e tradições anteriormente concorrentes e, portanto, postulantes ao modelo predominante¹.

I - NILO CAIRO E OS HOMEOPATAS

¹ Utilizamos a categoria de análise "paradigma", conforme definição de Thomas Kuhn (2013).

Para Cintra (2010), os avanços tecnológicos da biociência foram sentidos mais expressivamente no Brasil em fins do XIX, estimulando a criação de Inspetorias de Higiene, Institutos Soroterápicos, dentre outras instituições de saúde pública com médicos como Oswaldo Cruz, Adolpho Lutz e Carlos Chagas em suas frentes. A medicina de laboratório estava assim em seu momento de maior expressividade até então. Entretanto, como também defende Cintra, outros nomes, não tão reconhecidos assim, também tiveram atuação significativa no desenvolvimento da medicina no Brasil, tais como Victor Ferreira do Amaral, Nilo Cairo da Silva, João Evangelista Espíndola, dentre outros (CINTRA, 2010, p. 15). Tais nomes de certa forma não estavam ligados ao paradigma hegemônico do momento, que eram as “teorias microbianas das doenças”, e alguns desses nomes, tal como Nilo Cairo da Silva, destoavam de tais teorias de maneira bastante significativa.

Nilo Cairo da Silva (1874-1928) foi um médico paranaense, formado em engenharia militar e bacharel em matemática e ciências físicas pela Escola Militar de Praia Vermelha no Rio de Janeiro. Formou-se médico posteriormente, pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, onde apresentou a tese *Similia Similibus Curantur*, recusada em 1903 em virtude de sua afiliação ao pensamento homeopático. No ano seguinte, apresentou outra tese intitulada *O pé equino*, aprovada com ressalvas. Foi também um grande polemista, participando de várias discussões médicas publicamente, divulgando a homeopatia e suas concepções vitalistas e positivistas em guias, manuais, livros didáticos e artigos, dentre outros.

Nilo Cairo trabalhou no Instituto Hannemanniano do Brasil, criado em 1880. Publicou vários artigos nos *Anais de Medicina Homeopática* do Instituto, onde também foi redator. Em 1906, mudou-se para Curitiba, onde se instalou como clínico homeopata e criou a *Revista Homeopática do Paraná*, posteriormente denominada *Revista Homeopática Brasileira*. Em seguida, constituiu juntamente com Victor Ferreira do Amaral e outros intelectuais o projeto de criação da Universidade do

Paraná, fundada em 1912. Segundo Fraiz (2014), após a criação da Universidade do Paraná, Nilo Cairo “sofre revezes que o obrigam a retirar-se do Paraná por certo período. Isso pode ser atribuído às dificuldades na relação do pensamento e a prática homeopática com o avanço nessa época, da Medicina Experimental” (FRAIZ, 2014, p. 16).

Nos *Anais de Medicina Homeopática* do Instituto Hannemanniano do Brasil, todo tipo de discussões e polêmicas no âmbito da ciência médica e da saúde apareciam. Em 1904, os *Anais* noticiam a ascensão de Oswaldo Gonçalves Cruz à Diretoria Geral de Saúde Pública. Ainda segundo Fraiz, os homeopatas do Instituto receberam bem a notícia, mas as medidas coercitivas tomadas por Oswaldo Cruz como a obrigatoriedade da vacinação contra a varíola causaram reações diversas aos membros do Instituto. Entretanto, além de tais medidas coercitivas, a oposição de Oswaldo Cruz com relação ao tratamento homeopático da varíola em hospitais engendrou muitas outras discussões entre os homeopatas. Tais discussões eram constantes, e através das mesmas, evidenciam-se as tendências, concepções e doutrinas que constituem o quadro médico do período.

Dentre as inúmeras discussões e polêmicas envolvendo Nilo Cairo, as críticas à “ciência dos micróbios”, à alopatia e à busca etiológica em detrimento da profilaxia e tratamento das moléstias constituem o que podemos considerar uma resistência aos avanços da ciência médica. “Ainda naquele século”, aduz Fraiz, “a varíola seria erradicada do mundo graças aos avanços da microbiologia e da imunologia, mas Nilo Cairo insistia em utilizar as incertezas dessa ciência para reafirmar as suas crenças na homeopatia” (idem, p. 62).

É nessa conjuntura, entre micróbios, bacilos, bactérias e parasitas que Nilo Cairo além de clinicar, lecionar e polemizar ainda publicou suas obras. Estas são divididas por Fraiz (2014) em três fases: “fase homeopática”, “fase do ensino” e “fase rural”. Na fase homeopática, ocorre o predomínio de teses, artigos e livros que tratam da homeopatia nas suas múltiplas facetas, “além de inúmeras polemizações em jornais

sobre o mesmo tema” (idem, p. 32). A segunda fase está intrinsicamente relacionada com a criação da Universidade do Paraná, portanto muitas das obras desta fase “visam suprir a deficiência de livros didáticos na língua portuguesa”, e acabam por ser compilações de tratados estrangeiros, o que não impede que Nilo Cairo explicita suas posições, concepções, tendências e doutrinas. Por fim, a “fase rural” compreende a produção bibliográfica de Nilo Cairo que está relacionada com a sua retirada do Paraná em direção à zona rural de São Paulo, no que Fraiz considera como um “período depressivo”.

A principal documentação na qual nos baseamos está, portanto, na “fase do ensino”, e trata-se do livro *Elementos de Pathologia Geral*. O livro em questão é um compêndio didático escrito para os alunos da Universidade do Paraná, contendo três edições: 1.a edição, 324p., Curitiba, 1916; 2.a edição, 707 p., Curitiba, Plácido e Silva & Cia. Ltda., 1925; 3.a edição, 646p., Curitiba, João Haupt & Cia. 1931 (cf. FRAIZ, 2014, p. 33). A edição aqui consultada e examinada é a terceira, de 1931.

“As doutrinas vitalistas continuam a ser sempre o quadro flexível e largo que permite a aliança e a colaboração constantes do progresso e da tradição” J. GRASSET. (CAIRO, 1931, s/p.; grifos meus). Tal citação, encontrada logo abaixo do título do livro, expressa a doutrina que dita a lógica de Nilo Cairo. Vitalismo, positivismo, homeopatia. Tais doutrinas ou tendências, claramente expressadas por Nilo Cairo nesse livro, se articulam com um conhecimento bastante amplo da ciência de seu tempo, bem como com uma interpretação bastante peculiar da mesma.

Nossa escolha de examinar as concepções de saúde e de moléstia de Nilo Cairo neste artigo se dá devido ao fato de acreditarmos que através da situação das mesmas em seus quadros contextuais, podemos compreender a dissonância existente entre tais tendências ou paradigmas, bem como evidenciar uma possível longa duração do vitalismo, mencionada anteriormente, e considerada o fio condutor do nosso trabalho.

Acreditamos também na possibilidade de uma escala de observação reduzida, de uma microanálise do pensamento de um médico, capaz de produzir efeitos de conhecimento não alcançados numa abordagem macro analítica. Não consideramos, entretanto, o pensamento de Nilo Cairo como algo anômalo ou peculiar. Ele integra uma rede mais ampla e complexa, não apenas de homeopatas, mas de toda uma medicina marginalizada, ou não oficial.

II - A SAÚDE "NILOCAIRIANA"

Nilo Cairo inicia seu livro se perguntando se a definição de saúde seria realmente tão simples como a ampla e comumente utilizada. Para ele a questão era muito mais complexa, e, portanto, o seu objetivo neste primeiro capítulo seria tentar definir sistematicamente as concepções de saúde e de moléstia. Guiado pelas doutrinas vitalistas, positivistas, e sob a insígnia da escola de Montpellier, emprega em seu texto inúmeros conceitos, tais como os de “synergia funccional”, “unidade vital” e “vida local”. (CAIRO, 1931).

Para Cairo, a saúde era “o estado de funcionamento mais ou menos perfeito dos mecanismos reguladores da *unidade vital*, que mantêm a adaptação contínua do organismo ao meio”. (idem, p. 17; grifo meu). Organismo esse, que segundo Cairo sofria influências cósmicas e sociais. Haveria então uma adaptação psíquica do organismo no meio social, assim como física no meio cósmico:

Ora, esta adaptação só se póde realizar pelo exercicio do altruismo, que adapta as nossas crenças e os nosso sentimentos ás crenças e sentimentos alheios [...] Em summa, a adaptação psychica do individuo ao meio consiste na tendencia espontanea que elle tem, em sociedade, de subordinar o egoismo ao altruismo, isto é, de viver para outrem. (CAIRO, 1931: 18).

Cairo também considerava a saúde como múltipla, pois para ele “ha tantas saudes quantos os indivíduos”. Ela dependeria de fatores de ordem idiossincrática, tais como raça, idade, sexo, temperamento, constituição, diátese, e quando combinados, determinariam “estados cambiantes de capacidade funccional adaptativa, constituindo outros tantos *typos de saude*”. (idem, 18 et seq.). Sendo assim, para Cairo a saúde seria apenas uma criação subjetiva do nosso espírito, assim como a moléstia.

Seguindo esta mesma lógica, condizente com as mais puras concepções homeopáticas, a moléstia para Cairo, seria resultante da incapacidade funcional de determinada adaptação do organismo ao meio:

Quando, pois, uma variação do meio exterior age sobre um órgão ou uma função e os mecanismos reguladores da unidade funccional adaptativa não conseguem estabelecer um novo equilíbrio de adaptação, que contrabalance a modificação produzida por essa variação, essa modificação repercute sobre todos os outros órgãos e rompe-se a harmonia funccional do organismo (idem, p. 20).

Cairo faz uma distinção bastante sistemática referente aos processos mórbidos do organismo. Para ele, a ruptura do estado funcional resultaria no que ele chama de *estado mórbido*. “O estado mórbido, pois, vem a ser o estado geral da desordem funcional, consequente à ruptura da unidade vital de um organismo, submettido a influências pathogenicas”. Este estado mórbido seria revelado por um conjunto de fenômenos sensíveis que constituem a moléstia e são denominados *atos mórbidos*, isto é, sintomas e lesões. Sendo assim, para Cairo, a dor de cabeça, por exemplo, seria um ato mórbido ou sintoma,

e a desordem mórbida da moléstia, da qual ela é o sintoma, seria o estado mórbido.

Além dos conceitos de moléstia, estado mórbido, e ato mórbido, Cairo ainda articula mais um, também participante dos processos mórbidos, denominado *afeição*. A afeição, grosso modo, seria uma das modalidades do estado mórbido:

Assim, uma molestia é sempre a *localização* de um estado morbido fundamental e geral que se chama *afeição*, por isso que manifestações sensíveis da affecção são sempre perturbações localizadas nesta ou naquella funcção ou órgão. Exemplo: a syphilis é uma desordem geral, um estado infectuoso que é a affecção; esta infectuosidade geral ou affecção se revela pelo cancro syphilitico ou pelas syphilides secundarias ou por lesões e perturbações terciarias, que, todas, constituem molestias syphiliticas, porque são manifestações sensíveis da *afeição syphilitica* (idem, p. 21, grifos do autor).

127

Nesse aspecto, “o que para a escola de Montpellier era a affecção, torna-se, para a Escola de Paris, a molestia e reciprocamente”. Essa divergência entre as escolas de Montpellier e de Paris caracterizam o clássico dualismo entre homeopatia e alopatia. Para Renata Sigolo:

Enquanto a medicina alopática só considera os fenômenos físico-químicos do organismo e vê a doença como uma disfunção orgânica geralmente ocasionada por fatores externos do corpo do indivíduo, a homeopatia considera essas disfunções, essa *doença alopática*, como sintomas da doença verdadeira, que é o desequilíbrio da força vital (SIGOLO, 1999, p. 52).

Segundo Sigolo (1999), independente do doente ter o contato com um determinado vírus, se o desequilíbrio da força vital não ocorresse, para os homeopatas como Nilo Cairo, não haveria doença:

[...] o *terreno* (força vital-organismo) é mais decisivo para o adoecimento do que o *invasor* (neste caso, o vírus). É esta concepção que faz Nilo Cairo afirmar, na terceira proposição sobre bacteriologia de sua tese *Similia Similibus Curantur: A observação clínica força-me a negar a produção da tuberculose pulmonar por inalação do bacillo de Koch e a excluir a possibilidade de que esta molestia seja o resultado da acção d'este bacillo sobre o tecido pulmonar são.* (Audiffrent) (SIGOLO, 1999, p. 52-53, grifos do autor).

Desse modo, “a molestia não é assim uma entidade, diabo ou anjo”, ou micróbio, “que se tenha introduzido no organismo, para nelle lançar a desordem”. Para Cairo, as reações orgânicas que acarretam a moléstia não seriam de natureza diferente àquelas que mantêm o funcionamento normal do organismo e, portanto, a saúde.

A moléstia, para Cairo, seria apenas geral. Não existiria moléstias locais, pois a localização da moléstia seria a afecção. Nesse sentido, até a distinção entre moléstias mentais e moléstias corpóreas era inexistente. “O que ha, na realidade, são molestias, nas quaes as funcções intellectuaes e moraes são perturbadas de um modo predominante no conjuncto da desordem geral; e outras, nas quaes as funcções visceraes ou vegetativas apresentam a desordem principal”. (CAIRO, 1931, p. 27 et seq.).

Construída pelo nosso espírito, e abstraída da observação de um certo número de doentes diferentes, a moléstia seria uma *média* criada através da comparação destes mesmos doentes. Sendo assim, a moléstia não existiria realmente, palpavelmente, para Nilo Cairo, mas apenas os doentes. “Diz-se então com razão que só *ha doentes, não ha molestias*” (grifos do autor).

A natureza da moléstia não seria diferente da natureza da saúde, e uma demarcação nítida entre as duas não seria cientificamente possível. Citando Augusto Comte e Broussais, Cairo refere-se ao fato do estado patológico não diferir radicalmente do estado fisiológico, mas constituir apenas uma variação do mesmo, uma diferença por graus quantitativos, além de não produzir fenômenos inteiramente novos.

Sigolo (1999) afirma que alguns homeopatas do período de Nilo Cairo tinham como ferramenta estratégica à aliciação de seus pensamentos e teorias à doutrina positivista de Comte. Cairo, como acima citado, seria um deles. Nesse contexto, os médicos, tanto homeopatas quanto alopatas, procuravam meios de conseguir estatuto de cientificidade às suas teorias, e uma das maneiras, supostamente, seria aliar seus discursos com a ciência positiva de Comte.

As concepções de saúde e moléstia de Nilo Cairo, portanto, eram pautadas pelas teorias vitalistas e pela homeopatia. E numa mescla entre Hahnemann e Claude Bernard, Broussais e Augusto Comte, estaria o pensamento de Nilo Cairo, sua interpretação sobre a patologia geral e sobre os fenômenos vitais. O positivismo era a sua base de cientificidade, e o vitalismo a sua certeza.

III - OS DOENTES: ALOPATIA E HOMEOPATIA.

Várias são as evidências que comprovam o quadro coercitivo da medicina oficial no início do século XX. Desde a reprovação da tese *Similia Similibus Curantur* de Nilo Cairo até as discussões em periódicos como o *Brazil Médico*, podemos evidenciar uma grande disputa de tendências e concepções, enquadrando também uma defesa de determinadas posições socioprofissionais, sendo muitas delas já estabelecidas desde o século XIX. Nessas discussões, a microbiologia, que passara gradativamente a ser a principal vertente explicativa das patologias, ganhava cada vez mais adeptos e norteava grande parte dos diagnósticos médicos. Sigolo cita em sua tese um artigo publicado no

Brazil Médico em 1904, do Dr. Fridlin, onde o último comenta que “*A despeito de haver ainda hoje médicos que recusam admittil-os, póde-se dizer, medicamente falando, que este seculo é o seculo dos micróbios*” (SIGOLO, 1999, p. 99; grifos do autor).

Além desse apelo aos micróbios, o que se considerava enquanto medicina oficial – ou alopátia – possuía métodos característicos e procedimentos específicos para o diagnóstico, a terapêutica, e, portanto, o reestabelecimento da saúde. A doença vista como entidade autônoma, o curto espaço de manifestação concedido ao doente na anamnese, o recurso da tecnologia nos exames físicos e laboratoriais, tudo isso, culminaria na terapêutica, que nas palavras de Sigolo, era “traduzida no combate travado entre a moléstia e o medicamento” (idem, p. 102). Estes, para a autora, seriam alguns dos princípios da medicina oficial, de cunho materialista, e que se contrapunha às concepções vitalistas e homeopáticas.

Como já dito acima, Cairo, assim como os demais homeopatas, não acreditava na existência de uma entidade autônoma, que seria a doença. Considerava a doença, ou a moléstia, como uma abstração, fabricada através da *média* de observação dos doentes. Existiria, portanto, apenas doentes, e não moléstias. Essa noção pautava todo o labor médico homeopático, desde a anamnese, passando pelo diagnóstico e culminando na terapêutica e convalescência do doente. Para o diagnóstico, considerava-se aspectos físicos, sociais, psicológicos e morais do doente, e por isso, a anamnese era tão valiosa para os homeopatas. O discurso do doente, iria corroborar imensamente para a constituição de um diagnóstico individual e específico, considerando, como já dito mais acima, fatores tanto de ordem idiossincrática, como de ordem física e social. Essa especificidade da homeopatia no que concerne aos tratamentos médicos, levando em consideração aspectos biológicos e sociológicos do doente, era algo que colidia com as postulações de Augusto Comte. Dessa relação entre homeopatia e positivismo, entre o sistema doutrinário de Hahnemann e de Comte,

percebe-se a crítica dos homeopatas e vitalistas à medicina oficial e uma justificativa de suas teorias e métodos:

A medicina oficial, baseada no materialismo, encontra seu auge na microbiologia, na localização física da doença. Para os homeopatas, herdeiros do vitalismo, olhar apenas a doença reificada no micróbio é, como diz Nilo Cairo, *eleva cogumelos á altura de palmeiras* e desconsiderar o ator principal no palco da doença – o doente – e colocar o médico numa posição inferior ao microscópio. (idem, p. 116; grifos do autor).

Nesse sentido é que Nilo Cairo reafirma a importância do pensamento vitalista, através de uma relação entre Hahnemann, Comte, Grasset, Claude Bernard e outros. Não se poderia, para ele, reduzir a vida às leis físico-químicas. Entretanto, como coloca Sigolo, Cairo, em uma de suas discussões no periódico *Brazil Medico*, diz não desprezar as “descobertas científicas” da medicina oficial, mas coloca que elas deveriam enriquecer o vitalismo, e não o substituir. Para isso, Cairo cita até Louis Pasteur como também sendo vitalista, e se justifica dizendo que ele assim seria pois não reduzira a vida exclusivamente à processos da física e da química.

Mediante a retórica e a ironia de Nilo Cairo, já bastante tratada por alguns autores aqui citados (SIGOLO, 1999; FRAIZ, 2014), evidenciamos suas tentativas de legitimar a cientificidade da homeopatia. Através da aproximação e da livre interpretação de autores cânones da medicina oficial, como Pasteur e Claude Bernard, por exemplo, Cairo visa mostrar, de maneira pretensiosamente lógica, que o vitalismo não fora superado, e que as tentativas de o fazer cairiam numa contradição.

Para Fraiz, a resistência de Nilo Cairo com relação aos avanços da medicina alopática está intrinsicamente ligada à sua defesa cega da homeopatia. No caso da febre amarela, Nilo Cairo “não consegue

admitir as evidências científicas apontadas por Oswaldo Cruz, as quais inclusive levaram ao sucesso das medidas de controle da doença na capital federal” (FRAIZ, 2014, p. 100). Essa resistência, essa posição conservadora, estaria relacionada com um saber que começara a ser questionado, confrontado e marginalizado. Fraiz se pergunta em que medida a defesa da homeopatia, ou do vitalismo, como aqui também colocamos, não seria uma defesa política, ou socioprofissional.

IV - PARADIGMAS OU PERMANÊNCIAS NA MEDICINA DE CAIRO?

Thomas Kuhn em seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de 1962, estabelece um esquema sobre a natureza do que ele chama de ciência normal, que funcionaria através da ascensão de um paradigma – realização científica modelar - e das próprias revoluções científicas. Para Kuhn (2013), existiria uma fase pré-paradigmática, sendo esta última interrompida por um paradigma. O mesmo, estabeleceria um modelo exemplar para a ciência normal, até determinado momento, onde se instauraria uma crise, sendo esta determinante para a revolução científica, ocasionando a ruptura do paradigma estabelecido, e a ascensão de um novo paradigma.

A fase pré-paradigmática seria semelhante a uma certa pré-história de determinada ciência, período no qual reinaria grandes divergências entre os pesquisadores desta ciência. Não haveria, portanto, consenso com relação à princípios teóricos, métodos, técnicas e explicações de fenômenos. Essa disciplina ainda não teria alcançado o estatuto de científica. Para que se tornasse científica, dependeria de um consenso por parte dos cientistas, da aceitação de uma realização científica modelar, o paradigma.

Kuhn tece exemplos no âmbito da física, da química e da astronomia. E para ele, o que distinguiria a atividade científica de outras

práticas seria a existência da ciência normal, com seus quebra-cabeças e suas charadas. Esta seria a demarcação de ciência para Kuhn.

No prefácio da edição de 1962, Kuhn diz que podem existir circunstâncias nas quais dois paradigmas coexistam na fase pós-paradigmática. Entretanto, além do próprio Kuhn considerar tais casos como raros, todo o seu esquema sistemático nos leva a crer que o desenvolvimento da ciência ocorreria através da recusa de determinadas explicações, que ficariam obsoletas com a ascensão de um paradigma. A ciência, portanto, teria um caráter linear, e evoluiria de forma unidimensional. Mas não é isso que evidenciamos empiricamente.

Tendo como foco de observação a medicina do início do século XX, podemos diagnosticar através de uma análise empírica, as dissonâncias de posições, as divergências de pensamento, as resistências, bem como as inúmeras tendências, concepções e doutrinas que ainda permeavam – e muitas delas obtêm relativo reconhecimento até hoje – a medicina. O consenso existia, mesmo que invólucro em disputas médicas. Porém, a ascensão de um paradigma hegemônico como a teoria microbiana das doenças, por exemplo, não excluía outras práticas e explicações de fenômenos vitais e mórbidos.

Considerando Nilo Cairo como uma evidência desse caráter duradouro de algumas doutrinas, podemos constatar que há não só uma resistência do vitalismo, mas uma resistência consciente dos avanços tecnológicos e epistemológicos na área médica. Ao endossar práticas médicas consideradas obsoletas, Nilo Cairo o faz as articulando com a ciência de seu tempo. Portanto, a questão aqui colocada seria a de posicionamento e crença, e não a de uma aceitação através da constatação da eficácia de determinada explicação de fenômenos.

E, ainda que se considere a homeopatia ou o vitalismo como não científicos, não se pode negar que estes faziam parte do escopo da ciência médica oitocentista e novecentista. Disputavam argumentos de igual para igual com a medicina oficial, por mais que institucionalmente marginais.

Nesse sentido, nosso trabalho também dialoga com Georges Canguilhem. Em sua obra chamada *O conhecimento da vida*, logo no primeiro capítulo, intitulado *Aspectos do Vitalismo*, Canguilhem trata, epistemologicamente, da vitalidade, fecundidade e honestidade do vitalismo.

Segundo Canguilhem (2012), muitos biólogos de seu tempo consideravam o vitalismo como uma ilusão do pensamento. Convocando a reflexão filosófica, Canguilhem elenca duas coisas que se relacionariam com a necessidade de ainda em seu tempo, refutar o vitalismo:

Ou trata-se da confissão implícita de que a ilusão em questão não é da mesma ordem que o geocentrismo ou o flogístico, que ela tem uma vitalidade própria. E é preciso, então, dar conta filosoficamente da vitalidade dessa ilusão. Ou trata-se da confissão de que a resistência da ilusão obrigou seus críticos a reforçar seus argumentos e suas armas, e é reconhecer no ganho teórico ou experimental correspondente um benefício cuja importância não pode ser absolutamente sem relação com aquela da ocasião em que ele procede, já que ele deve se voltar para ela e contra ela. (CANGUILHEM, 2012, p. 86).

O aspecto do vitalismo no qual nos ateremos será o de vitalidade. Seguindo esta perspectiva, Canguilhem considera que as teorias biológicas se revelam, historicamente, como pensamentos divididos e oscilantes:

Mecanicismo e Vitalismo se defrontam com o problema das estruturas e das funções; Descontinuidade e Continuidade, com o problema da sucessão das formas; Pré-formação e Epigênese, com o problema do desenvolvimento do ser; Atomicidade e Totalidade, com o problema da individualidade. (idem, p. 87).

E é com esses exemplos que “podemos nos perguntar se há verdadeiramente um progresso teórico, à parte da descoberta de fatos experimentais novos, cuja certeza de sua realidade, afinal não nos consola por completo da incerteza de sua significação” (CANGUILHEM, 2012, p. 87-88).

A compreensão do aspecto vitalício do vitalismo, estaria relacionada, segundo Canguilhem, a entender a relação entre a vida e a ciência da vida, especificamente. E nesse sentido, o vitalismo estaria intrinsecamente interligado com um ceticismo médico em relação ao poder coercitivo dos remédios, e sendo assim, indissociavelmente ligado ao naturalismo. “O vitalismo médico é, portanto, a expressão de uma desconfiança, vale dizer instintiva, em relação ao poder da técnica sobre a vida”. (idem, p. 89).

E este caráter duradouro do vitalismo, esta resistência arraigada a doutrina, podem ser verificados empiricamente. Com Nilo Cairo, conseguimos constatar esta resistência, que, por mais que tenha sofrido ataques dos avanços da medicina oficial, se mantinha viva.

Mesmo com uma nova roupagem, onde o vitalismo agregaria a homeopatia, e no caso de Cairo, também o positivismo, o vitalismo ainda nortearia o trabalho de muitos médicos. Médicos estes que, assim como Nilo Cairo, resistiam às tecnologias, ao laboratório, e ao alto poder concentrado dos remédios. E através da homeopatia de Hahnemann, com seu caráter experimental e pretensiosamente científico, e com o positivismo de Comte, também sustentando a base científica desses vitalistas e homeopatas, o vitalismo resistia, e se mantinha fiel ao seu espírito hipocrático.

O vitalismo, nesse sentido, resiste aos avanços das ciências da vida, coexistindo juntamente com concepções, tendências e paradigmas científicos, durante todo o processo temporal desde a sua ascensão, até pelo menos o século XX, como se pode evidenciar através de Nilo

Cairo. É nesse sentido que podemos entender o caráter de “longa duração” da tendência vitalista.

Conclusão

O trabalho em questão buscou, através do exame das concepções de saúde e moléstia do médico Nilo Cairo, e de sua contextualização, traçar uma relação entre as tendências e doutrinas médicas de fins do XIX e início do XX, evidenciando com isso não só uma resistência do vitalismo, mas propondo a sua longa duração. Este aspecto longo do vitalismo, estando ligado ou a sua própria natureza, ou ao ceticismo médico, expressa-se de maneira incisiva ainda no início do século XX, como podemos evidenciar através do pensamento de Nilo Cairo.

Embora Nilo Cairo conhecesse e até dialogasse com a ciência médica de seu tempo, preferiu endossar concepções que para muitos seriam consideradas obsoletas. Acreditava que os avanços da ciência médica deveriam contribuir e não substituir o vitalismo, e que o estatuto científico da homeopatia ainda seria reconhecido.

Como já explanamos anteriormente, não consideramos Nilo Cairo como algo anômalo, único ou peculiar, pois vários outros médicos, talvez não de maneira tão excêntrica, lutaram pela cientificidade da homeopatia, pelo retorno ao hipocratismo, e pela resistência do vitalismo. Tais médicos, assim como Nilo Cairo, participavam de discussões constantemente em periódicos médicos, como por exemplo o *Brazil Médico*. Nestas discussões, a ciência médica era dissecada, e argumentos de médicos alopatas e homeopatas eram submetidos aos mais diversos contornos.

Enfim, a ciência médica assim caminhava no início do século XX, entre vitalismo e materialismo, homeopatia e alopatia, hipocratismo e positivismo, micróbios e bacilos. Sendo assim, a longa duração de doutrinas que marcaram fortemente a medicina, como por exemplo o hipocratismo, e, principalmente no nosso caso, o vitalismo, pode ser

evidenciada em meio a esta ciência. Resistindo aos microscópios, aos bisturis e aos laboratórios, o vitalismo permanecia talvez não apenas como fundamental para a explicação de fenômenos mórbidos e vitais, mas sobretudo como uma tentativa de explicação da própria vida.

Referências Bibliográficas

CAIRO, N. *Elementos de Pathologia Geral*. Terceira Edição. Curitiba: Typographia João Haupt & Cia, 1931.

CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CINTRA, E. “*Scientia et Labor*” no “*Palácio de Luz*”: a institucionalização da ciência médica e a Faculdade de Medicina do Paraná (Curitiba, 1912-1946). Curitiba, 2010. 250f. Tese (Doutorado em Educação) – Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná.

DUTRA, L. A. “Claude Bernard, o Vitalismo e o Materialismo”. In: RUSSO, M. & CAPONI, S. (org.) *Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

FRAIZ, I. C. *Nilo Cairo, a medicina e a Universidade do Paraná*. Curitiba, 2014. 267 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

SIGOLO, Renata Palandri. *Em Busca da “Scientia Medica”*: a medicina homeopática no início do século XX. Curitiba, 1999. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná;

