



Rafaela Rupp

**Esboço para um perspectiva acerca da
Hierarquia Abstração-Matéria**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Eduardo Wright Cardoso

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2022



Rafaela Rupp

**Esboço para uma perspectiva acerca da
Hierarquia Abstração-Matéria**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada:

Prof. Eduardo Wright Cardoso

Orientador

Departamento de História — PUC-Rio

Prof. João de Azevedo e Dias Duarte

Departamento de História — PUC-Rio

Prof. Rafael Zacca Fernandes

Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Rafaela Rupp

Graduada em História pela PUC-Rio (2017). Possui experiência ministrando aulas de História, Filosofia e Sociologia. Possui experiência com tradução e redação de textos em inglês e espanhol. Suas principais áreas de interesse são: história da filosofia; teoria da história; história da historiografia.

Ficha catalográfica

Rupp, Rafaela

Esboço para uma perspectiva acerca da hierarquia abstração-matéria / Rafaela Rupp ; orientador: Eduardo Wright Cardoso. – 2022.
147 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2022.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Hierarquia Abstração-Matéria. 4. Violência. 5. Razão. 6. Diferença. 7. história da filosofia. I. Cardoso, Eduardo Wright. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao CNPq e PUC-Rio, agradeço o auxílio concedido.

Ao meu orientador, Eduardo Wright Cardoso, por toda a consideração, diálogo e sugestões positivas durante a preparação da dissertação. Aos professores Marcelo Jasmin, do Departamento de História da PUC-Rio, e Rafael Zacca, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela participação na banca de qualificação e, entre outras recomendações, por sugerirem Montaigne e Hume. O resultado do trabalho seria imensuravelmente diminuído sem essas críticas construtivas.

Aos professores integrantes da banca examinadora, pela gentil disposição a ler o trabalho e contribuir para a conclusão do difícil percurso do Mestrado.

À professora Patricia Lavelle, do Departamento de Letras da PUC-Rio, com quem tive a oportunidade de cursar uma matéria durante a qual pude desenvolver as primeiras noções centrais da dissertação.

A Claudio Santiago, por ajudar com as frequentes dúvidas e problemas ao longo do Mestrado, sempre de maneira clara e gentil.

À família e amigos que, em maior ou menor medida, foram um imprescindível "graças a" em meio a tantos "apesar de" durante um período complicado, agradeço mais uma vez e ainda insuficientemente.

Resumo

Rupp, Rafaela; Cardoso, Eduardo Wright (Orientador). **Esboço para uma perspectiva acerca da Hierarquia Abstração-Matéria**. Rio de Janeiro, 2022. 147p. Dissertação de Mestrado — Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa é o resultado parcial e provisório do confronto com a questão da *relação entre filosofia e Violência*: sob esse horizonte, esboçou-se uma *história da Hierarquia Abstração-Matéria* no interior da história da filosofia ocidental, focando-se na Antiguidade grega e na Modernidade. Após delinear a perspectiva adotada através dos conceitos de Abstração, Matéria e Hierarquia Abstração-Matéria, optou-se por um procedimento de levantamento abrangente e subsequente análise de aspectos já bem conhecidos e consensuais de diversos autores cujas obras podem ser enquadradas como filosóficas. Tal percurso exploratório de busca por conexões entre os filósofos se iniciou com Heráclito e passou por Parmênides, Zenão, Platão, Aristóteles, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, Adorno e Horkheimer, tendo em seu começo e fim suas principais referências teóricas e temáticas. Ao longo dele, emergiu também a questão dos lugares do conceito de "razão" e da noção de Diferença no interior dessa história, sendo eles centrais para o tratamento dado à relação entre Abstração e Matéria.

Palavras-chave

Hierarquia Abstração-Matéria; Violência; Razão; Diferença; história da filosofia.

Summary

Rupp, Rafaela; Cardoso, Eduardo Wright (Advisor). **Sketch for a perspective regarding the Abstraction-Matter Hierarchy**. Rio de Janeiro, 2021. 147p. Dissertação de Mestrado — Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research is the partial and provisional result of confronting the question of the relation between philosophy and Violence: encompassed by this horizon, a history of the Abstraction-Matter Hierarchy within the history of western philosophy was sketched, focussing on Greek Antiquity and on Modernity. Having outlined the current perspective with the concepts of Abstraction, Matter and Abstraction-Matter Hierarchy, a broad survey and subsequent analysis of well known and agreed-upon aspects of several authors whose works can be considered philosophical was carried out. Such exploratory path in search of connections between the philosophers had Heraclitus at its beginning, followed by Parmenides, Zeno, Plato, Aristotle, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, Adorno and Horkheimer, with its main theoretical and thematic references at the first and final steps. Through it, the question of the places given to the concept of "reason" and to the notion of Difference in this history also emerged as central to handling the relation between Abstraction and Matter.

Keywords

Abstraction-Matter Hierarchy; Violence; Reason; Difference; history of philosophy.

Sumário

Parte 1: Antiguidade	9
Introdução	9
1. Abstração, Matéria, Hierarquia	12
1.1. Abstração e Matéria	12
1.2. Hierarquia Abstração-Matéria	22
2. Hierarquia Abstração-Matéria e imortalidade na Grécia Arcaica	30
2.1. Violência e imortalidade na Grécia pré-clássica	30
2.2. Religiões Órfico-pitagóricas	37
3. A Hierarquia Abstração-Matéria nos autores pré-socráticos	42
3.1. Heráclito e o Logos como "unidade nos opostos"	43
3.2. Parmênides e Zenão	54
3.3. Hierarquia Abstração-Matéria: entre ruptura e consolidação	59
4. Platão e Aristóteles: Hierarquia Abstração-Matéria como paradigma	66
4.1. Platão	66
4.2. Aristóteles	73
Parte 2: Modernidade	80
Introdução	80
1. Montaigne, Descartes e a Diferença	83
1.1. Montaigne	83
1.2. Descartes	88
1.3. Buscando a diferença	94

2. Hume, a filosofia kantiana e a Diferença	99
2.1. Hume	99
2.2. Kant e os neokantianos	105
2.3. Continuando a busca pela Diferença	116
3. Razão e Diferença em Adorno e Horkheimer	119
3.1. Problemas	120
3.2. Propostas	129
3.3. Problemas, propostas	132
Conclusão	140
Referências bibliográficas	144

Parte 1: Antiguidade

Introdução

Este é o resultado parcial e provisório da confrontação com uma pergunta muitas vezes já feita: qual é a relação entre a violência e o ambiente cultural mais amplo no qual ela ocorre? Respondê-la é, obviamente, inexequível, sendo necessário reduzi-la a uma dimensão mais tratável. Há muitas situações de violência, algumas muito graves, outras até suportáveis — tipificação que será melhor explicada à frente. Aqui, basta dizer que a pesquisa se foca no "salto" necessário para chegar ao pior tipo: *o que permite que violências suportáveis, algo do nível de um incômodo desagradável, escalem para violências realmente graves?* Em meio a tantos exemplos, cada um com seus fatores específicos conferindo-lhes distintividade, qual seria o *catalisador* que permite que fatores distintos se articulem e gerem tais exemplos? Haveria algo como um *fator comum*, não único, é claro, mas *fundamental para que se ultrapasse a barreira do suportável?* "Qual é a relação entre situações de violência grave e o ambiente cultural mais amplo no qual elas ocorrem?" — ainda uma tarefa extensa demais, podendo ser abordada pelos mais diversos aspectos de uma cultura. É preciso priorizar um deles, e o escolhido foi a história da filosofia ou, mais precisamente, *a perspectiva da história de uma Abstração no interior da história da filosofia.* "Qual é a relação entre situações de violência grave e as noções filosóficas predominantes em uma cultura? Ou, inversamente, como a filosofia toma parte na existência de uma concepção central para a ocorrência de situações de violência grave?" — ainda extenso, mas um pouco mais administrável.

Para esboçar alguns pontos tendo como referência essa pergunta, adotou-se um procedimento de levantamento abrangente e subsequente análise de aspectos já bem conhecidos e consensuais acerca da obra de diversos autores cuja escrita pode ser enquadrada como filosófica, desde alguns mais prontamente suspeitos até outros não tão óbvios. Responder minimamente à pergunta proposta requer uma amostra considerável de autores, e ao focar mais sobre aspectos notórios e interpretações consolidadas de suas obras, o intuito foi duplo. Por um lado, buscou-se fortalecer o argumento da pesquisa, que passa pela *relação encontrada entre os autores* — caso essa relação se fundasse sobre pontos obscuros, ela mesma se tornaria mais questionável. Por outro lado, um ganho de abrangência

sempre implica alguma perda de detalhamento, e lidar com qualquer pergunta mais ampla seria impossível caso se demandasse domínio similar àquele esperado sobre as minúcias de uma questão mais contida, mas mobilizar pontos menos disputados ajuda a equilibrar essa troca e evitar que uma diminuição de detalhamento se converta em diminuição de precisão. Não obstante, permanecem as ressalvas (óbvias, mas não desnecessárias) acerca da existência de outros aspectos das obras dos autores selecionados, talvez tão relevantes quanto aqueles mais enfatizados aqui, ou talvez em alguma medida divergentes destes — sem prejuízo, espera-se, para as conclusões obtidas.

A apresentação do percurso exploratório da pesquisa segue uma ordem cronológica em duas partes, sendo a primeira focada sobre a Antiguidade. No primeiro capítulo, são feitas algumas considerações de ordem teórica importantes para o desenvolvimento subsequente: são apresentados os conceitos de Abstração e Matéria, bem como a hipótese central da pesquisa, que os relaciona em um terceiro conceito, o de Hierarquia Abstração-Matéria. O segundo capítulo busca mostrar indícios da existência da Hierarquia Abstração-Matéria já no período de surgimento dos primeiros textos considerados filosóficos, na Grécia Arcaica. O terceiro capítulo se volta para a frequentemente negligenciada herança do pensamento de Heráclito, único autor em que a Hierarquia Abstração-Matéria não apenas não foi identificada, mas que sugere alternativas extremamente interessantes a ela; trata também de Parmênides e Zenão, que talvez tenham concentrado os principais aspectos de tal Hierarquia melhor do que quaisquer outros. O quarto capítulo fala sobre Platão e Aristóteles que, sendo os mais influentes filósofos gregos, elevaram a Hierarquia Abstração-Matéria a um status paradigmático. A segunda parte da dissertação se volta para a Modernidade, com seu primeiro capítulo falando sobre Montaigne e Descartes e situando a hipótese da pesquisa em meio ao debate entre ceticismo e racionalismo. Similarmente, o segundo capítulo analisa Hume e a filosofia kantiana. O último capítulo toma como base os autores Adorno e Horkheimer, e fala sobre a persistência de certos traços da Hierarquia Abstração-Matéria, ainda que atenuados, na filosofia recente. Ao final do percurso, são rapidamente sugeridas algumas possíveis indicações da relevância do tema na atualidade. Em paralelo ao estudo da história da Hierarquia Abstração-Matéria em sua expressão filosófica relacionada à questão da

Violência, também são abordados pontos como o lugar preeminente ocupado pelo conceito de razão e pelas questões relativas à Diferença na história da filosofia.

1

Abstração, Matéria, Hierarquia

Tendo como *horizonte* a pergunta colocada na introdução, a pesquisa explorará a *perspectiva da história de uma Abstração*: a história do conceito de *Hierarquia Abstração-Matéria*, que busca amarrar as diversas expressões em que ocorreu uma maneira específica de conceber a relação entre *Abstração e Matéria*. A Hierarquia Abstração-Matéria é, assim, um conceito *relacional* que mobiliza outros dois conceitos, "*Abstração*" e "*Matéria*". Tais conceitos não seguem precisamente (que se saiba) qualquer definição antes estipulada, sendo indispensável começar delimitando-os¹. Isso porque tais termos foram extensamente utilizados ao longo de séculos de escrita teórica, muitas vezes sendo aplicados de maneiras não compatíveis com seus usos presentes. Assim, sem essa explicitação inicial, haveria o risco de prejudicar a clareza de seus significados aqui empregados e, por consequência, o sentido de toda a pesquisa.

1.1.**Abstração e Matéria**

Parte-se de *dois princípios*. O primeiro e *mais geralmente aceito* é o princípio de que *pessoas possuem Mentes e nelas ocorrem inumeráveis processos mentais dos mais diversos tipos* (Pensamentos, palavras, emoções, devaneios, memórias, Raciocínios, intuições, insights, sonhos, planejamentos...). (Pensa-se na *Mente* não em um sentido unidimensional e restritivo, por exemplo apenas como mente racional, mas de forma *multifacetada e diversa, abarcando o conjunto do que as pessoas vivenciam na introspecção* — chamado aqui de *Pensamento*). Mas, logo de início, percebe-se que esse princípio aparentemente banal em sua obviedade possui sutilezas a serem exploradas. Já há algum tempo tem-se como estabelecida uma relação bastante estreita entre o cérebro e os Pensamentos. Colocar, assim, uma *relação entre cérebro e Mente*, implica simultaneamente uma *conexão entre algo sem dúvida concreto, tangível, um órgão do corpo que pode ser visto e tocado, e uma dimensão da existência humana que, explicitamente, ao*

1 É válido deixar claro, no entanto, que o objetivo é alcançar uma delimitação *suficientemente* clara, que sirva como base *razoável*, sem pretender esgotar ou completar possíveis análises e desdobramentos acerca dos conceitos de Abstração e Matéria. A intenção é formar conceitos manejáveis, mas não necessariamente explorá-los em sua complexidade total. Os termos aqui usados como conceitos particulares serão escritos com letra maiúscula para diferenciá-los das mesmas palavras usadas com significado cotidiano ou na obra de outros autores.

menos, rejeita qualquer caracterização afim. Muito do que é vivenciado Mentalmente é análogo a processos bioquímicos que ocorrem no cérebro, mais diretamente, e independentemente do corpo como um todo, de maneira mais geral. Ao se experimentar uma emoção, o corpo reage concomitantemente, se tensionando ou relaxando, com os ritmos cardíaco e respiratório variando em paralelo às flutuações sentimentais, e o inverso também é válido, podendo os sentimentos serem influenciados por uma alteração do estado corporal ou mesmo do ambiente em que o indivíduo se encontra. Pensando um pouco, fica claro o *entrecruzamento de Mente e corpo*, mas uma *indiferenciação vaga entre a dimensão Mental e a dimensão física (do corpo e, por intermédio dele, de todo a existência concreta)* não parece, entretanto, ser boa o suficiente.

Qualquer pessoa que já tenha acompanhado seu fluxo Mental com alguma atenção é confrontada com a constatação de que *há algo ali que não é passível de identificação completa e precisa com o âmbito físico, algo constantemente escapa às explicações de cunho estritamente biológico.* Existe uma discrepância para a qual não se pode enxergar uma solução de continuidade satisfatória, um limiar gradual e obscuro que dá a entender *tanto uma Diferença inegável quanto a impossibilidade de delinear uma fronteira nítida demarcando onde uma mudança brusca se dá*, pois é necessário admitir, *por um lado, um vínculo entre o físico e o Mental e, por outro, uma parcela da esfera Mental que transborda ao dito vínculo.* Fazendo referência exclusivamente à parcela mais pessoal da dimensão física, por mais que se reconheça a analogia entre estados Mentais e, por exemplo, a química do cérebro, *quando se pensa em uma coisa qualquer, não há equivalência entre ela e o arranjo químico de determinado órgão do corpo* — há, de fato, muito pouco em comum, no sentido de que a coisa em que se pensa não pode ser encontrada em ponto nenhum do corpo. Um Raciocínio não é um encadeamento de sinapses, assim como uma emoção não é a frequência cardíaca acelerada que a acompanhe, ou a presença de certa quantidade de tal hormônio no sangue quando ela é vivenciada. Além disso, embora o que ocorra na Mente possa influenciar certos acontecimentos corporais, *há outros sobre os quais não há qualquer poder consciente e, pelo contrário, não se curvam a qualquer influência não física.* Mas não apenas a relação entre corpo e Mente deve ser considerada, uma vez que boa parte (se não a maior parte, ou toda a parte) do que ocorre na Mente tem algum grau de relação com eventos externos ao indivíduo. Assim, é

interessante considerar, nesta busca por especificidade, também uma das atividades Mentais mais simples: a mera rememoração estática de algo concreto, apartado do indivíduo que rememora e Captado sensorialmente há pouco. Nela, o *descolamento* entre uma instância da Mente e o resto do Mundo também já pode ser notado. Há a *capacidade de, estando a coisa concreta ausente, reproduzi-la Mentalmente*, quer se trate de algo de escala humana ou muito maior, e não há uma correspondência exata entre certo Pensamento e certo arranjo molecular no cérebro². Além disso, *quando se Pensa em algo, se está Pensando em algo já separado de sua existência física*, por maior que seja o esforço em reproduzir, Mentalmente, as características antes Captadas pelos sentidos. Há uma *separação entre a coisa ao ser Pensada e em sua existência própria*. Quando se passa do ponto da simples reprodução, na Mente, de Captações sensoriais, isso se torna ainda mais claro, pois os *processos Mentais mais sofisticados e complexos tendem a afastar as coisas de maneira ainda mais marcante de suas características fundamentalmente físicas*. Essa *parcela da Mente humana que não pode ser descrita e explicada unicamente em termos físicos será aqui chamada de Abstração*. Visto que a existência de uma *Diferença* entre a Abstração e o que provisoriamente vem sendo chamando de âmbito físico, concreto, tangível foi minimamente estabelecida, é necessário ainda abordar os *modos de funcionamento da Abstração, sobretudo como ela interage com o "âmbito físico"*.

A Abstração é tanto o *processo mental que funciona dividindo a multiplicidade de dados sensíveis absorvidos, selecionando uma parcela deles e realizando com aqueles sob consideração diversos tipos de operações — tornando tais dados fundamentalmente Diferentes do que a realidade entregue por eles — quanto a dimensão da Mente na qual se chega com esse processo*. A partir dessa definição, é importante ressaltar duas especificidades. A primeira delas é que o *presente conceito de Abstração engloba uma série de ações Mentais muito frequentemente tratadas como instâncias apartadas* (Razão, lógica, imaginação, paixões, intuição etc.), *porque não são coincidentes com nenhum processo físico — e todas elas tomam parte no que se chamou de "diversos tipos de operações"*. Para o que esta pesquisa compreende como o funcionamento da

2 Que se saiba, é claro. Talvez, um dia, seja descoberto que cada mínima flutuação nos Pensamentos equivale a uma única composição química escondida nas entranhas do cérebro, caso em que esse texto teria de ser reformulado. Que isso seja possível ou considerável não importa no momento.

Mente, *este tipo de corte inumeráveis vezes replicado basicamente inexistente*³. Isso porque parece ser extremamente difícil e até mesmo artificial fatiar a vida mental em tantas secções, uma vez que a observação introspectiva mostra que *a articulação entre elas é tão profunda e intensa que não faz sentido falar de uma implicando a ausência total das outras*. É possível considerar diferenciações, que parecem úteis sobretudo enquanto recursos explicativos, apenas na medida em que permaneça claro seu esforço para, através de um destaque, explicitar algo demasiadamente enredado no resto para que o destaque represente razoavelmente a coisa. Neste sentido, será esboçada uma definição de *Razão* com o objetivo de, exatamente, exemplificar o entrelaçamento íntimo entre os polos daquele que é provavelmente o mais comum dos esquemas de cisão, a *dicotomia entre um campo lógico-racional e um campo emocional relacionado às paixões, impulsos, ao inconsciente, o imaginário etc.* Razão é a *capacidade inata de, consciente ou inconscientemente, estabelecer associações causais (mas não necessariamente necessárias) entre coisas* (qualquer coisa — eventos, ações, objetos, pessoas, Pensamentos...), tornando-as *não aleatórias* em relação umas às outras; isso leva à possibilidade de *identificar padrões, fornecer explicações, conferir sentido e compreender de onde algo veio ou para onde está indo*. A partir disso, é fácil perceber que *há uma Razão, ainda que implícita, própria às paixões e à imaginação*, porque é possível apreender nelas sentido, não se tratando de ocorrências Mentais totalmente erráticas e desconexas. Inversamente, um encadeamento de Pensamentos claramente Racionais por diversas vezes acaba instigando impulsos apaixonados ou sendo motivado por eles. Outro lugar comum dessa dicotomia é a *associação das paixões com uma certa agitação, uma inquietação, sobretudo do corpo, enquanto que a "razão" teria a ver com a calma, com uma certa imobilidade*. Esse recurso à *aproximação entre o corpo e estados de excitação emocional, comparando-os à "razão" que corresponderia a um processo mental mais afastado do corpo* é, entretanto, no mínimo problemático. A diferença entre calma-razão e agitação-paixões pode ser tratada, se muito, como uma diferença de *grau*, pois é praticamente impossível estar em um estado absolutamente privado de qualquer tipo de emoção, mesmo em situações que poderiam ser chamadas de "calmas" — sempre há *alguma* emoção,

3 Apesar de não defender tal separação, o lugar que ela ocupa na obra de outros autores será, sim, bastante relevante para a pesquisa, e ela será tratada, nos capítulos seguintes, de acordo com a especificidade que assume para os autores analisados.

inquietação, ou *algum traço* de impulso na Mente. Mais do que isso, toda atividade Mental, conforme já colocado, *tem certa relação com o corpo, seja ela Racional ou emocional*. Assim, *no quadro deste estudo, tal desvinculação entre a esfera Racional e a esfera passional, baseada no nível de conexão desta com o corpo, não se verifica, sendo ambas englobadas e praticamente indissociáveis no interior do conceito de Abstração*.

A segunda especificidade — esclarecer *de que maneira a Abstração opera "tornando tais dados fundamentalmente Diferentes do que a realidade entregue por eles"* — é relacionada ao *segundo princípio* do qual a pesquisa parte, já sugerido e que, neste ponto, ela alcança condições de expor. Para além das pessoas, de suas Mentes e dos inumeráveis processos Mentais que nelas ocorrem — ou seja, para além da Abstração —, *existe um âmbito independente, que lhe antecede e continua a existir quando ela não o percebe, e sobre o qual a Abstração não tem, nem deveria ter, nenhum tipo de prerrogativa ou preeminência especial*. É o mundo físico, concreto ou, como será chamado mais especificamente, a *Matéria*. A definição de Matéria aqui adotada é extremamente simples e ampla: tudo o que é formado por átomos, seus componentes e suas interações⁴ — o que basicamente implica *tudo que as pessoas vivenciam a partir dos sentidos, e muito além disso*. Apesar de poder parecer tão óbvio e banal quanto o primeiro princípio, este segundo princípio foi *imensuravelmente mais desafiado*, explícita ou implicitamente, ao longo da história, o que dá a ver seu traço *contrário a qualquer tendência autocentrada por parte das concepções humanas*, traço este que nunca é demais sublinhar. Levando em conta as características da Matéria, não é difícil entender por que ele obteria uma adesão restrita. A Matéria é caracterizada pela *aleatoriedade*⁵, *por um alto grau de*

4 Essa definição consegue ser suficientemente não técnica, de modo que seja inteligível e faça sentido no contexto da pesquisa, e também englobar todas as coisas relevantes para a vivência humana, que não são exatamente sensíveis, ou concretas, ou tangíveis, para citar alguns termos correntemente associados à "matéria". Não pretende, é claro, ser precisa sob qualquer outra perspectiva além da deste trabalho.

5 A questão da aleatoriedade é enormemente interessante, e pode não parecer óbvio para todos que a Matéria é aleatória — há, por exemplo, hipóteses de que conhecer as condições iniciais de uma situação permitiria determinar seu desenrolar subsequente. Tais hipóteses são irrelevantes, já que demandariam saber tudo sobre (para usar os conceitos da pesquisa) a Matéria e a Abstração, tudo que acontece no Universo e no interior da Mente de todas as pessoas. Que a tecnologia mais avançada seja incapaz de lidar com uma ínfima parte disso — a previsão do tempo — mostra o quanto tais hipóteses podem ser deixadas de lado. Outro bom motivo para acreditar que a Matéria é de fato aleatória é seu uso em criptografia (para a qual a imprevisibilidade é especialmente importante). Enquanto algoritmos sofisticados podem gerar sequências de números aparentemente aleatórios, tais sequências apenas demoram muito (em parâmetros humanos) para incorrerem em repetição cíclica, o que as torna previsíveis e mostra

singularidades, variabilidade, inconstância, e susceptibilidade ao desgaste. Entre suas instâncias distingue-se o *corpo*, já bastante mencionado ao longo do capítulo, mas também o *Mundo Orgânico, Meteorológico e Geológico*⁶ que antecede as pessoas, bem como os *Objetos* criados por elas — que caracterizam-se, em maior ou menor medida, por sua *alteridade em relação à Abstração, esfera das vontades e planejamentos humanos*. Enquanto a Matéria é *independente e impõe resistência às ações humanas, na Abstração há, comparativamente, um grau muito maior de controle sobre as características do conteúdo* que se Pensa, se imagina, planeja, teme etc. O surgimento de Abstrações ocorre em um fluxo quase inextinguível, mas *o que é feito delas quando surgem é incomensuravelmente mais determinado pelo indivíduo que abstrai* — seus limites na Abstração são tão remotos que, em termos práticos, podem ser entendidos como inexistentes. O Mundo Orgânico/Geológico/ Meteorológico é, sem dúvida, aquele que apresenta o *maior grau de Diferença com relação a isso, por possuir vida tanto em sentido literal* (outras formas de vida que não o homem, que interagem com ele e apresentam ações próprias) *quanto em sentido figurado* (o movimento próprio aos fenômenos meteorológicos/geológicos, que tantas vezes já foi identificado com consciências personificadas). Este Mundo *não responde de maneira nenhuma à Abstração humana*, ignorando-a completamente e demonstrando os limites de seu poder, sendo necessário se valer de ações corporais para agir sobre ele. Os *Objetos* — resultantes de ações corporais — mantêm sua *inércia diante da Abstração, mas já trazem em si a marca dela*, no fato de terem sido formados em uma tentativa de seguir seus desígnios e moldar uma parte do Mundo em conformidade a ela. A Matéria, além disso, dá a perceber sua presença nas *graduais mudanças pelas quais os Objetos passam à revelia da intervenção humana*. O corpo, ao qual o indivíduo está conectado e que responde diretamente à Abstração, guarda também ligação com a Matéria em seus *processos Orgânicos inevitáveis, através deles se inserindo no Mundo Orgânico e explicitando que não*

o baixo grau de aleatoriedade criado pela Mente. Números obtidos a partir de ocorrências Materiais simples (como jogar dados), por outro lado, são mais aleatórios do que os melhores algoritmos de geração de números aleatórios. Um pouco mais sobre a questão da aleatoriedade está disponível em: <<https://www.random.org/randomness/>> Acesso em: 7 jan. 2022.

6 Que equivale ao que atualmente é, com frequência, chamado "natureza". O termo, porém, traz também conotações de "essência", como em expressões como "natureza humana", ou de uma "ordem natural" preexistente às condições sociais e de acordo com a qual estas deveriam se guiar etc., ou ainda de uma "pureza" e "originalidade" naturais em contraste com uma "artificialidade" quer teria *perdido* seu caráter prístino — conotações desvinculadas da pesquisa. Por isso, optou-se por não utilizar o termo.

há dicotomia entre este Mundo e o humano. Na relação contraditória que nasce entre a porção Abstrata da Mente e o corpo — muitas vezes odiado, mesmo frequentemente obedecendo e apesar de constantemente presente e necessário — este demonstra seu papel de nexa entre Abstração e Matéria.

Falar sobre o corpo como nexa entre Abstração e Matéria levanta a questão de *como, na Abstração, a Matéria é tratada*. Já foi dito que a Matéria não basta para explicar a Abstração e, mais do que isso, independe dela, resiste a ela e às especulações ilimitadas nela possíveis. Já foi dito também que a Abstração é aquele âmbito da Mente que escapa a explicações e equivalências Materiais, e que trata o que percebe da Matéria dividindo e tornando "tais dados fundamentalmente Diferentes do que a realidade entregue por eles". Tudo, até aqui, poderia sugerir uma forte *contradição* entre estes dois conceitos centrais, em lugar de *complementaridade ou alinhamento*, e considerar o modo como a Abstração percebe a Matéria, reflete e age sobre ela pode ampliar esse entendimento. Ao Captar, através dos sentidos, a realidade Material, esta se torna mais *maleável* ao controle e intenção Abstratos. *Se a Matéria é caracterizada por um alto grau de singularidade, variabilidade, temporalidade, inconstância, imprevisibilidade e susceptibilidade ao desgaste, que a tornam insubmissa à vontade e conveniência humanas, na Abstração tais traços podem ser facilmente eliminados, excluindo os elementos aleatórios, indesejáveis, erráticos, instáveis, estranhos, desviantes, degradados e mantendo apenas aqueles interessantes. A Abstração consegue, nesse sentido, subtrair alguma medida da realidade Material. A partir dessas subtrações e, possivelmente, rearranjando os elementos não eliminados, é possível extrair, a partir da confusão e multiplicidade que os sentidos mostram acerca da Matéria, ordem, padrões, uniformidade, estabilidade, previsibilidade e, conseqüentemente, vislumbrar maior controle sobre a vida. Pode-se conceber, na Abstração, um mundo formado por peças semelhantes às Materialmente existentes, mas não atravessado pela fragilidade, angústia, medo e insegurança decorrentes das incertezas que rondam desde as rotinas mais triviais até os componentes mais significativos das vidas de indivíduos e sociedades. Na Abstração, consegue-se alterar a passagem do tempo, considerar opções diversas e avaliar cada uma delas, porque ela é livre da irreversibilidade que constitui o tempo e só se encontra na Matéria. Consegue-se ignorar que não há, na experiência humana, duas coisas exatamente iguais, e substituir singularidades por*

homogeneidade. É nesse sentido que a *Abstração modifica fundamentalmente a realidade Material, ao operar a suavização de características fundamentais da Matéria* (um procedimento em que, reitera-se, estão imbricadas capacidades como a imaginação, o Raciocínio, a memória etc.). *Reciprocamente, ao buscar-se implantar um planejamento Abstrato, realizando-o Materialmente, as características fundamentais da Abstração são enfraquecidas*: o que se visualizou em sua plenitude passa a se desgastar, o que se desejou de maneira específica apresenta surpresas, o que se esperava ordenado demanda atenção constante para assim se manter... *A passagem de um campo para o outro sempre implica uma troca recíproca em que algo se perde para que algo se ganhe.*

Uma série de perguntas podem ser levantadas a partir de então. Se a Abstração subtrai características fundamentais da Matéria, o conhecimento nela gerado acerca da realidade deixa de ser legítimo e verdadeiro? Se as intenções e planejamentos Abstratos envolvem um abrandamento de traços Materiais, eles são sempre marcados por um traço de agressividade e dominação? A passagem entre Matéria e Abstração que se dá por intermédio do corpo, dos órgãos dos sentidos, é falha? Para todas elas, a resposta é: certamente não — ou, ao menos, *não necessariamente*. É exatamente ao *aliar a dimensão Material dos sentidos à Abstração que a possibilidade de conhecimento se forma*. É claro que os sentidos são "falhos" na medida em que estão sujeitos a erros, ou que não são tão aguçados quanto poderiam ser, ou deixam de captar aspectos da Matéria que existem. Mas acreditar que, por isso, eles não são válidos é acreditar que o conhecimento só é legítimo se perfeito e que a verdade só merece seu nome se possuir uma certeza irrevogável — *parâmetros vazios que, no fundo, não existem, cabendo assim questionar o que sequer significariam enquanto instrumentos de validação*. Basta constatar que as Captações sensíveis, dentro de seus limites e parcialidades, entregam as dinâmicas da Matéria de maneira *razoavelmente precisa* para a Abstração. Sem ela, por sua vez, *seria impossível pouco mais do que a mais simples observação da Matéria, pois toda compreensão da realidade depende de ações Mentais como conectar acontecimentos, relacionar, comparar, classificar e generalizar etc., que só podem ser realizadas após o passo inicial de selecionar parcelas do observado para consideração*. Retomando o conceito de Razão formulado anteriormente e articulando-o aos de memória e imaginação, é possível exemplificar esse ponto. O que é Captado pelos sentidos em diferentes instantes é

sempre, ou quase sempre, diferente, mesmo que em medida ínfima. Caso as pessoas considerassem essas Captações puramente e em conjunto, a única conclusão admissível seria a de total instabilidade e aleatoriedade do Mundo. O que é considerado, todavia, *não é uma pura Captação isolada, nem várias Captações sem qualquer filtro ou intermédio*. No caso, por exemplo, do computador no qual este texto é escrito, uma sucessão de Captações unidas Abstratamente gera uma compreensão do Objeto maior do que a soma das partes. Ao longo dessa sucessão de Captações também é possível ver que a tela se torna lentamente mais empoeirada e as teclas mais sujas e que, mais lentamente ainda, surgem arranhões e outros desgastes; mais ainda, conforme seu sistema é muda, seu comportamento se altera, se tornando mais lento ou rápido, exibindo imagens diferentes na tela e um comportamento variável da bateria etc. A questão da identidade do Objeto, porém, nunca emerge, porque é deveras simples *medir Abstratamente o grau das mudanças detectadas, bem como seus tipos, e avaliar se seguem um padrão não aleatório dentro da série de Captações que se tem na memória*. Toda a operação é feita sem esforço consciente e a conclusão óbvia é que se trata do mesmo Objeto. Pensando em seu comportamento, observa-se que ao pressionar determinadas teclas em seu teclado, seguem-se determinados resultados exibidos na tela, presumindo-se que, às mesmas ações, se seguirão os mesmos resultados, porque aquelas são causa destes, o que é o mesmo que dizer que eles *não são aleatórios entre si, não são desvinculados*. Tal presunção surge graças à *Racionalização de memórias das quais foram subtraídas uma série de elementos disparatados* (hora do dia, luminosidade no ambiente, temperatura...), sendo considerados então apenas o pressionar das teclas e os resultados na tela. A existência deste tipo de *previsibilidade, obviamente, não é sinônimo de certeza ou exigência*, e qualquer um sabe que não é absurdo uma "mesma" ação levar a resultados diferentes em vezes diferentes — mas também é *razoável imaginar que, dado que condições parecidas estão presentes, os resultados serão semelhantes em muitas vezes futuras*. É possível, *por subtração, extrair regularidade da aleatoriedade*, porque a subtração, neste caso, *não está sendo usada para aniquilar certos aspectos da realidade Material, mas para ressaltar outros*. E, enquanto é verdade que existem alguns graus de distância entre a situação Material considerada e o que dela resulta na Abstração, essa distância *não é livremente fluida, ela não se torna ruptura* porque os aspectos da Matéria

com os quais a Abstração lida são captados pelos sentidos, que guardam com ela uma vinculação ainda que parcial e, com isso, ancoram a Abstração à Matéria. Assim, nos exemplos dados acima, *o conhecimento Abstrato não é uma mentira ou distorção subjetiva*, mas a conclusão legítima advinda dos dados sensíveis.

Isso não exclui, é claro, o risco de considerar as conclusões obtidas como coincidentes com a realidade (o que resulta não só na ênfase sobre certos aspectos, mas também no esquecimento ou mesmo inferiorização dos aspectos colocados em segundo plano). Essa possível retração da Abstração em si torna indispensável um *retorno reiterado à Matéria pela via dos sentidos, não esquecendo-os*. Apesar de sua parcialidade, *a Abstração permanece indispensável para realizar até as afirmações mais básicas sobre a realidade*, pois elas envolvem *conceitos que nada mais são do que Abstrações*. O fato deste texto falar em seres humanos, ou neurônios, ou computadores, e qualquer dessas palavras fazer algum sentido, depende decisivamente da capacidade Abstrata de, por exemplo, a partir de uma multiplicidade de corpos e comportamentos radicalmente Diferentes, generalizar características que podem se dizer humanas ou, a partir da reflexão Abstrata sobre dados sensíveis, desenvolver a capacidade de alcançar dimensões da Matéria alheias aos sentidos. Do contrário, restaria apenas a constatação de Captações fragmentadas e desprovidas de qualquer significado que, no caso da vida prática do cotidiano, seria algo impensável, pois *a própria sobrevivência depende da possibilidade de identificar padrões e catalogar esferas da realidade que, caso não correspondentes com a Matéria, impediriam qualquer adaptação a ela e, logo, qualquer ação eficaz*. Indo além e pensando em um discurso teórico, à negação da possibilidade de formação de conhecimento se seguiria todo tipo de consequência negativa, como não poder *perceber fenômenos sociais complexos, construir consensos e, conseqüentemente, dirimir qualquer tipo de mobilização política* deles dependente. A saída para estas *aporias improdutivas* é compreender a relação entre Abstração e Matéria. A dúvida, enfim, que pode advir da afirmação não só da possibilidade, mas da *necessidade e centralidade da articulação entre Matéria e Abstração*, conceitos em tantos sentidos *opostos*, pode ser reformulada em termos de *Diferença*: *podem duas Diferenças coexistir e interagir sem a necessidade de se igualarem, sem deixarem de ser Diferenças, sem competirem pela aniquilação uma da outra?* O tema dos conceitos de Abstração e Matéria traz em si, embora talvez não obviamente, o tema da *Diferença*.

1.2. Hierarquia Abstração-Matéria

A intenção da pesquisa é estudar *a história de uma Abstração*, moldada a partir dos preceitos acima delineados: a história da *Hierarquia Abstração-Matéria*, um conceito que busca amarrar as diversas expressões em que ocorreu uma maneira específica de conceber a relação entre Abstração e Matéria⁷. A Hierarquia Abstração-Matéria não é simplesmente crer que a Abstração é *melhor* que a Matéria, ou mais *agradável*, ou mesmo *superior* em sentido vago. Ela é a *convicção, consciente ou inconsciente, de que a Abstração é mais legítima e relevante do que a Matéria, implicando o intuito de que as características da Abstração* (maiores padronização, homogeneidade, estabilidade, maleabilidade às intenções humanas) *não só atenuem as características da Matéria* (maiores aleatoriedade, singularidade, mutabilidade, independência das concepções humanas etc.), como fazem independentemente do intuito, *mas as aniquilem completamente*. Acredita-se que a *realidade Material é, ou deve ser, apagada em favor da Abstração*, e que os *traços fundamentais da Matéria são, ou devem ser, purgados e substituídos por uma existência em que ocorrem apenas características Abstratas*. As muitas e variadas expressões da Hierarquia Abstração-Matéria podem alternar entre o "é" e o "deve ser", mas muitas vezes eles se complementam, formando uma lógica em que "é, portanto deve ser", ou "é, portanto deve ser aprofundado": *naturaliza-se a dominação da Abstração sobre a Matéria, apresentando-a como inevitável* e, assim, facilita-se a afirmação de que tal polarização Hierárquica precisa ser obedecida enquanto princípio de formulação de expectativas e ações. *Qualquer possibilidade de reciprocidade equilibrada é, dentro da lógica da Hierarquia Abstração-Matéria, deixada de lado* para que, em seu lugar, seja privilegiado que a Abstração comande a Matéria e a Matéria siga a Abstração. A Hierarquia Abstração-Matéria é, assim, um conceito que se refere a algo *nocivo* (ao contrário dos conceitos de Matéria e Abstração que não implicam nada bom ou ruim) porque se trata de uma

7 Apesar do esforço para conferir especificidade aos conceitos de "Abstração", "Matéria" e "Hierarquia Abstração-Matéria", eles podem ainda trazer reminiscências de outros termos *não necessariamente* ligados a seus usos presentes. É bom, por isso, deixar claro que a Abstração e a Hierarquia Abstração-Matéria *não guardam conexão necessária e contínua (embora possam, em certas obras ou autores, possuir proximidades)* com termos como: ideia, espírito, alma, religião, essência, metafísica, idealismo etc. Da mesma forma, Matéria *não tem necessariamente* conexão com materialismo, empirismo, ateísmo, aparência, sensível etc.

concepção, em primeiro lugar, *coercitiva* e, em segundo lugar, *inalcançável*. Para a Hierarquia Abstração-Matéria, o âmbito Material deve ser *conformado a um modelo Abstratamente imaginado*, o que leva-o, quando transplantado para o campo das ações, a tentar *eliminar tudo que possa indicar desvios do modelo*, encarando o Mundo como um campo para a expansão contínua e cada vez mais absoluta da Abstração, até que ele seja totalmente controlado por ela, com a mesma facilidade que o conteúdo de um Pensamento é controlado na Mente. Neste sentido, uma das marcas da Hierarquia Abstração-Matéria, independente da forma que assuma — e ele, conforme será visto, é adaptável ao extremo — é algo talvez próximo das noções de perfeccionismo ou idealização: uma profunda *angústia diante de uma completude ausente* apesar de todos os esforços, uma constante necessidade de mais, de concluir o projeto que se tem em Mente e, por outro lado, decepção e inconformismo com a situação atual. Isso porque tais ambições, por mais tentadoras que sejam, dão a ver, com certa facilidade, a inevitável e enorme frustração que têm a oferecer, pois Matéria e Abstração são *opostos*, não se podendo esperar que um projeto de dominação Abstrata da Matéria seja precisamente implantado *Materialmente* — ele implicaria que a Matéria deixasse de ser Matéria e ele é, *em sua pretensão prática, impossível*.

Impossível, igualmente, é estudar a Hierarquia Abstração-Matéria de forma direta — é uma concepção, e portanto habita o âmbito introspectivo da Mente, inacessível ao escrutínio alheio. Mas *concepções orientam ações* e, assim, é indiretamente que devem ser pesquisadas. Ao menos a princípio, seria possível selecionar dentre diversos tipos de ações em que a Hierarquia se expressaria mas, conforme já indicado, o foco será a filosofia. Não obstante, um ponto central aqui é que esse foco ocorre no interior de um horizonte em que a Hierarquia Abstração-Matéria *não é uma questão teórica restrita a círculos acadêmicos e sim uma tendência cultural ampla que aparece também em reflexões teóricas*. É importante lembrar que ela pode se mostrar como *movimento cultural que afirma o apagamento de características da Matéria e a superioridade de qualidades Abstratas*⁸, mas aparece de maneira mais inconfundível como *Violência* — um tipo *específico* de violência que, todavia, não deixa de ser *extremamente comum*.

8 Além da filosofia, exemplos envolvendo a imortalidade na Antiguidade grega, tanto em fenômenos religiosos quanto não religiosos, serão vistos no capítulo seguinte. Para além deles, qualquer ocorrência que envolva um posicionamento (discursivo ou não) acerca da realidade como um todo, acerca da maneira como tal realidade funciona, é um exemplo potencial.

ao longo da história. A Violência *catalizada* pela Hierarquia Abstração-Matéria é *superflua*, ou seja, não é um meio para, nem uma ocorrência accidental na busca por suprir qualquer necessidade vital. Além disso, é *premeditada*, no sentido de que é a *concretização de alguma ambição antes criada na Abstração*. Isso remete, de maneira mais óbvia, a casos em que há um *planejamento explícito e organizado que antecede o início dos ataques*. A presença, em uma sociedade, de grandes *projetos de afirmação da superioridade de determinados padrões e grupos associados a esses padrões, como instrumento de dominação e submissão de certos modos de ser*, é um sinal basicamente *inequívoco* da Hierarquia Abstração-Matéria enquanto concepção consolidada entre os membros de tal sociedade⁹. Isso porque, para que a Violência seja aceitável, tanto para seus autores diretos, quanto para os que apresentam uma aceitação passiva, é necessário que haja a *crença de que algo para além das presentes condições Materiais de vida faz com que o projeto valha seus riscos — a comprovação de que o "nós" (sempre uma Abstração que guarda sob si singularidades, discrepâncias, diversidades) é mais válido e legítimo do que o "eles", o "outro"*¹⁰. É impensável que grandes contingentes populacionais aceitem pôr a perder suas vidas Materialmente satisfatórias em nome de noções tão vagas quanto poder, prestígio, vitória, certo ou errado, sem que tais noções sejam entendidas como mais relevantes do que o que podem perceber presentemente diante de si. A *contraparte inconsciente* ao nível de consciência que se requer para planejar e levar adiante algo como uma guerra, é aquela *Violência em que não há qualquer planejamento ou organização prévia à sua irrupção, mas que ainda assim é resultado de um desejo latente no interior da sociedade, expressão de uma situação sistemática mais ampla*. Visto que a Hierarquia Abstração-Matéria envolve a dominação da Matéria pela Abstração, ele sempre assume a forma de *ambições amplas* e, portanto, sempre possui uma dimensão social¹¹, fazendo com que a *contraparte inconsciente de um projeto de Violência seja a Violência*

9 Há inúmeros exemplos, desde as conquistas de Roma, passando pelas Cruzadas e pelo domínio estabelecido pela Europa sobre outros continentes, até os genocídios do século XX.

10 O "outro" sobre o qual se inflige a Violência não necessariamente é humano — é desnecessário se estender falando sobre a Violência humana contra outras formas de vida.

11 O que implica que certos tipos de violência, como a violência puramente decorrente de questões pessoais, individuais, não se enquadra no que está sendo discutido neste parágrafo.

"espontânea", por parte de membros de grupos que se consideram superiores, contra membros de grupos correspondentemente considerados inferiores¹².

A Hierarquia Abstração-Matéria também pode ser notada em *expressões teóricas*, nas quais ecoam notas coercitivas que remetem à Violência — o que, espera-se, ficará claro ao longo dos capítulos seguintes. Tais expressões se dividem em *dois tipos aparentemente conflitantes*, no centro da qual se encontra a crença (aqui vista como equivocada) em uma *dicotomia entre a "razão" e o seu avesso*, as dimensões "irracionais" da Mente. Autores que se consideravam aliados da razão frequentemente inferiorizaram o "irracional", *associando-o à Matéria e à desordem da realidade Material*, enquanto que eles mesmos, ao negarem-no e buscarem chegar a conclusões unicamente racionais, alcançariam, assim, um nível mais puro e profundo de verdade em suas especulações. Essa abordagem deu origem a um tipo de escrita imbuída de *pretensões universalistas e objetivas*, que se libertaria da subjetividade supostamente passível de eliminação ao suprimir suas fontes irracionais, e que considera verdade apenas conclusões absolutas e supostamente independentes do indivíduo que as formula. Neste caso, preza-se pela imparcialidade e certeza, e é frequente uma aproximação com a matemática e, quando esta noção passa a se desenvolver, uma associação com as ciências físicas que nela se baseiam. É simples perceber que essa abordagem universalista se enquadra na Hierarquia Abstração-Matéria, pois *vê na Matéria, bem como em instâncias da Mente a ela associadas, um lugar de ilusão, de mentiras, de obscuridades que devem ser dissipadas pela luz ordenadora da razão*. Não é raro que, em obras dessa linha, se busque *definir de maneira bastante precisa como a sociedade deveria ser e o modo como as pessoas deveriam se comportar*, tratando o Mundo como campo a ser manipulado seguindo um projeto do intelecto e vendo as *Diferenças* como erros possivelmente elimináveis. *O intenso recurso que tais autores fizeram à noção de "razão" como instrumento de legitimidade fez com que uma capacidade humana quase onipresente nas mais variadas atividades Mentais passasse a ser entendida de modo muito menor, quase como sinônimo da vertente intelectual que a tomou para si*.

12 Esta definição de Violência (supérflua, premeditada e social) parece cumprir alguns requisitos importantes: inclui episódios de Violência aparentemente isolada, mas que dê a ver essas três características, e assim os conecta a episódios de Violência mais obviamente grave; inclui episódios de Violência que visem o corpo ou a Mente (uma dimensão da Violência que simplesmente não pode ser deixada de lado).

Outros autores, percebendo as limitações de uma abordagem universalista, comumente se voltaram para as dimensões "irracionais" da Mente, buscando nelas uma fonte para teorias que superassem tais limites, alcançando um entendimento mais vasto da experiência humana e do Mundo. Essa abordagem deu origem a um tipo de escrita *subjetivista e relativista, que valorizava, por oposição à razão universal, os pontos de vista individuais, as emoções, o imaginário, a vivência direta*. Muitas vezes, admite a impossibilidade de chegar a conclusões firmes com relação à verdade, enfatizando o caráter parcial das observações e conclusões e a falibilidade de parâmetros como associações de causa e consequência. É também usual que, seguindo a associação entre dimensão "irracional" e Matéria, se busque incorporar reflexões relacionadas ao corpo e ao que se apreende acerca da realidade através dele, assim como considerações acerca da relação entre a humanidade, o ambiente em que ela vive e outras formas de vida ali presentes, em alguma medida reduzindo a cisão entre o humano e o resto do mundo. Tais traços poderiam levar à conclusão de que esta seria uma vertente mais afastada da Hierarquia Abstração-Matéria, o que não se verifica, porque *ela simplesmente termina por chegar ao mesmo ponto através de um caminho diferente, apagando a Matéria e considerando-a menos relevante do que a abstração. A ênfase no subjetivismo das conclusões humanas é apenas a outra face da crença na existência de verdades totais* pois, se tais conclusões não são sujeitas a um julgamento de validade ou falsidade, sendo meramente individuais e parciais, então toda conclusão se torna equivalente a qualquer outra, e *todas elas são igualmente válidas, devendo ser aceitas sem questionamento e, portanto, podendo-se ignorar a realidade Material*. Afirmar esse tipo de relatividade do Pensamento leva, igualmente, à ilusão de que a realidade deve ser pautada fundamentalmente pela Abstração — no caso, *ao invés de uma grande Abstração, com pretensão universal, uma fragmentação de pequenas Abstrações individualistas*, nenhuma se importando muito com a Matéria que as confronta. Não se coloca em dúvida, aqui, o fato de que sejam duas abordagens intelectuais profundamente diferentes, pois *o fato de possuírem diferenças mais numerosas do que similaridades não impede que se selecione como ponto de análise uma das similaridades*: ambas expressam de forma relevante a concepção de que *o que existe para além da Matéria é dotado de maior valor do que a própria Matéria*.

Uma vez expostas as principais características da Hierarquia Abstração-Matéria em suas formas teóricas, é cabível sintetizar como esta concepção se modificou ao longo do tempo. Tratar do surgimento da Hierarquia Abstração-Matéria e de sua consolidação na sociedade afastaria demais a pesquisa de seu foco principal, de modo que a questão será deixada de lado, constatando-se apenas que *ela já estava presente no período e lugar em que o capítulo seguinte se iniciará: a Grécia Arcaica durante o surgimento dos primeiros trabalhos considerados filosóficos. Enquanto noção difusa na sociedade, a Hierarquia Abstração-Matéria foi incorporada já a alguns dos primeiros escritos teóricos (o que será visto com Parmênides no terceiro capítulo) e, logo depois, se tornou predominante também entre eles (com Platão e Aristóteles, discutidos no quarto capítulo).* A partir de então, a hipótese com que se trabalha, aqui, é que *ela se manteve como noção preeminente acerca da relação entre Matéria e Abstração, tanto entre as pessoas em geral, quanto na produção intelectual.* Com isso, não se quer dizer que ela se manteve estática, tampouco que não houve questionamentos a certas expressões dela, mas sim que *ela se manteve como ponto em comum a várias obras e fenômenos, em outros aspectos, muito diferentes, e que possíveis questionamentos teóricos a ela foram compensados por um retorno reformulado, simultâneo ao questionamento e suficientemente central*¹³ para a obra do autor em questão. O que está em jogo, aqui, não é qualquer consideração sobre a intenção (já que nada se pode saber sobre ela, em si) ou projeto (uma intenção declarada) dos autores que serão analisados, sequer avaliar o quanto cada um deles se alia mais ou menos à Hierarquia Abstração-Matéria (uma classificação que, além de não possuir muito sentido para o objetivo da pesquisa, iria requerer análises muito mais detalhadas do que a extensão do trabalho permite). O que está em jogo é averiguar que, nos autores, *pontos que poderiam ser vistos como uma inclinação na direção da defesa de um equilíbrio entre Matéria e Abstração acabam sendo compensados por outros pontos em que há uma reformulação e reafirmação da Hierarquia.* Admite-se, também, tanto a possibilidade quanto a probabilidade de rupturas com a Hierarquia Abstração-Matéria, no campo sócio cultural mais amplo e no campo teórico (com Heráclito, por exemplo), uma vez que o período de tempo considerado é enorme e seria difícil que, ao longo dele, não ocorresse ao menos uma ou outra ruptura. O que se afirma é a hipótese da Hierarquia

13 Deixa-se de lado os autores em que a Hierarquia apareça de forma "residual".

Abstração-Matéria ser uma concepção *predominante*, ou seja, que as *prováveis rupturas provavelmente ocuparam lugar marginal na sociedade ou no meio acadêmico*, não conseguindo o mesmo reconhecimento e aceitação que fenômenos de continuidade, por se afastarem demais do padrão.

Em lugar de rupturas, chama mais atenção, ao longo da história *não teórica* da Hierarquia, uma *inflexão no sentido de um aprofundamento e intensificação da continuidade*, que acompanhou a inflexão entre Idade Média e Modernidade, e se seguiu aos marcos anteriores do surgimento, da chegada à preeminência e da inserção na teoria. Isso acompanhou um período de *melhorias técnicas* até então sem paralelos, que alteraram radicalmente o modo de inserção das pessoas no mundo e a sua compreensão de seu lugar no universo, tornando possível *que as tentativas práticas de afirmação da Hierarquia Abstração-Matéria, até então bastante aquém de sua consolidação teórica, pudessem ambicionar, finalmente, um avanço decisivo dos desejos e livros rumo a projetos de concretização (aparentemente) mais realizáveis*. Contemporâneas a este período de avanço técnico, as obras de Montaigne e Descartes iniciarão a análise relacionada à Modernidade. Intensificada com as Revoluções Industriais durante o período de Hume e Kant, esta tendência obviamente não tornou as ambições da Hierarquia possíveis, mas reforçou a ilusão e possibilitou um *aumento inigualável de escala, tanto em termos de esforços e recursos empregados nos projetos quanto em termos de suas consequências*. Os efeitos nocivos da Hierarquia Abstração-Matéria, como episódios de Violência, passaram a ser mais notáveis, dando a ver que incertezas, fragilidade, medo e catástrofes poderiam abalar a vida humana não apenas a partir da Matéria, mas também dos desejos e planos. Essa maior visibilidade das consequências negativas da Hierarquia, principalmente a partir do século XIX e atingindo seu auge no século XX, fez com que *aumentasse também a preocupação com tais efeitos, seu estudo e a busca por explicações e porquês que orientassem, de alguma forma, no sentido da descoberta de soluções para tais problemas*. Multiplicou-se, assim, a quantidade de autores que passaram a criticar, e não mais elogiar, o progresso associado à técnica que antes tanto animou a sociedade e intelectuais, e eles acabaram muitas vezes por *tangenciar, por tocar levemente sem adentrar, a questão da Abstração/Matéria, que parece aqui central para o que criticavam, atribuindo, por exemplo, à razão, o lugar de causa principal dos efeitos que os incomodavam* — o que pode se assemelhar a

uma crítica da Hierarquia Abstração-Matéria (principalmente porque raciocinar, em qualquer sentido, ocorre na Abstração) mas não alcança este aspecto do problema e, simultaneamente, dificulta que ele seja notado. Ao tangenciarem a Hierarquia, como na *Dialética do Esclarecimento*, ela pôde se *entremear em reflexões que se propunham a criticar alguns de seus piores aspectos e consequências, permitindo que seu profundo enraizamento na cultura ocidental se perpetuasse de modo cada vez menos claro, mais disfarçado, e que seus efeitos nocivos continuassem retornando*, se repetindo apesar de tentativas vãs de repará-los e impedi-los. Este é o ponto ao qual se pretende chegar: mostrar a dificuldade e necessidade de apontar a presença da Hierarquia Abstração-Matéria, algo tão constante mas subterrâneo, a ponto de *surpreender até entre aqueles autores mais engajados em explicar e atacar seus resultados mais nocivos*.

2

Hierarquia Abstração-Matéria e imortalidade na Grécia Arcaica

O capítulo anterior delineou o conceito de Hierarquia Abstração-Matéria a partir dos conceitos de Abstração e Matéria, definindo-o como *convicção consciente ou inconsciente de que a Abstração é mais legítima que a Matéria, implicando o intuito de que características predominantes na Abstração* (padronização, homogeneidade, estabilidade, maleabilidade às intenções humanas) *apaguem características predominantes na Matéria* (aleatoriedade, singularidade, mutabilidade, independência das concepções humanas). A Hierarquia foi também associada à tentativa de *naturalização*, à *impossibilidade de plena realização* prática (levando ao inconformismo diante da percepção de uma *falta*) e a um *caráter coercitivo* (levando à Violência).

O foco da investigação sobre a Hierarquia Abstração-Matéria foi definido como a *escrita filosófica*, estando em segundo plano sua relação com a Violência. Em vista da afirmação de que a Hierarquia Abstração-Matéria *já estava presente no período e lugar em que houve o surgimento dos primeiros autores que se enquadram nesse foco* — os filósofos "pré-socráticos", na inflexão entre os períodos Arcaico e Clássico da Grécia — a etapa seguinte não poderia ser outra que não justificá-la, mostrando razoavelmente tal presença, para que depois se possa analisar tais autores já tendo seu ambiente cultural bem delimitado. Serão mobilizados pontos anteriores à filosofia que podem *sinalizar a presença da Hierarquia Abstração-Matéria*, como a Violência ou movimentos culturais que afirmam a eliminação de qualidades Materiais.

2.1.

Violência e Imortalidade na Grécia pré-clássica

Dentre as evidências que corroborariam uma considerável difusão da Hierarquia Abstração-Matéria na sociedade grega durante a transição do período Arcaico para o Clássico, há a questão da Violência. A população que compunha as áreas de cultura grega na virada dos séculos VI para V a. C. foi gradualmente composta por diversas ondas migratórias, entre as quais havia grupos motivados pela conquista — o aumento de territórios e pessoas submetidas a seu controle, sendo a superioridade do grupo conquistador tanto o impulso quanto a constatação

"provada" pela vitória¹. A simples existência de migrações² e a ocorrência de conflitos não seriam suficientes para apontar a presença da Hierarquia Abstração-Matéria. É possível que pessoas busquem se deslocar simplesmente pela subsistência (ou por qualquer outro motivo não Violento), e as interações com outros já presentes no local de chegada podem ser pacíficas, ou acidentalmente acabar em conflito. Até mesmo a centralidade da guerra em determinada sociedade pode surgir por necessidade defensiva. É apenas a ação violenta desprovida de causas vitais, entendida não como necessidade eventual mas como objetivo positivo a ser buscado, e atravessada por uma perspectiva Hierárquica em que a vitória é prova de superioridade, que *se torna Violência e indica a presença da Hierarquia Abstração-Matéria*. Tal concepção teria, assim, tomado parte na formação da cultura grega que, certamente, não era *totalmente* alheia a ela, já possuindo um *mínimo* de familiaridade com a Violência.

Neste sentido, a guerra de Tróia parece reforçar tal *familiaridade* com a Violência advinda da Hierarquia Abstração-Matéria. Sua historicidade, já bastante assegurada³, indica que por volta do século XIII a. C. um conflito de escala marcante, ao menos para os padrões do período, ocorreu em uma cidade da Anatólia próxima ao estreito de Dardanelos. A Violência conscientemente organizada parece ter sido parte do acontecimento⁴ mas, talvez mais do que a importância da Hierarquia Abstração-Matéria para a guerra de Tróia em si (afinal, meio milênio separa o século XIII a. C. da transição Arcaico-Clássico) seja interessante pensar no *impacto cultural da poesia épica tematizando esta guerra*.

- 1 "Ao apagar das luzes do Bronze Antigo (...) por volta de ~2600–1950, os primeiros gregos, os jônios, atingiram a Hélade, através dos Bálcãs, e ocuparam violentamente a Grécia inteira, levando de vencida os anatólidos, que foram, ao que tudo indica, escravizados. Guerreiros e com sólida organização social de tipo militar, obedeciam em tudo a seus chefes. Instavam-se em palácios em acrópole, fortificados com grandes muralhas, portas de entrada estreita, reforçada com torres, (...) os palácios jônicos atestam o caráter belicoso desses indo-europeus" BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, vol. 1. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 51. "O vocabulário comum [indo-europeu] mostra a estrutura patrilinear da família, o nomadismo, uma forte organização militar, sempre pronta para as conquistas e os saques." Ibidem, p. 48.
- 2 Alguns trabalhos de historiografia mais recentes têm questionado a importância principalmente daquela que seria a última dessas invasões, e que foi também a mais comentada no século XIX e na primeira metade do XX: a invasão dória, que teria chegado aos Bálcãs no século XI a. C.. Tais revisões (por exemplo, cf. HALL, Jonathan. *Ethnic identity in greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.) levantam questionamentos importantes que, todavia, não indicam uma total inversão de perspectivas em que as evidências de todas as migrações seriam anuladas e todas as interações entre diferentes grupos populacionais ao redor do Mar Egeu teriam sido amigáveis.
- 3 BRANDÃO, Junito de Souza. Op. cit., p. 102.
- 4 "Discutem-se ainda as causas dessa guerra. Uma vasta operação de pilhagem ou uma bem planejada operação de expansão imperialista, para se apossar de vastos domínios territoriais no Mediterrâneo oriental e assegurar o monopólio aqueu" Ibidem, p. 103.

Em geral considera-se que a *Ilíada* e a *Odisséia* foram compostas no século VIII a. C., tornando-se posteriormente referências quase onipresentes na sociedade grega⁵. O fato de ainda no século IV a. C. Platão sentir a necessidade de atacar a poesia épica tentando construir sua própria via intelectual diz muito sobre a centralidade duradoura das noções articuladas à guerra de Tróia, seus personagens e interações. Destacam-se a *valorização da Violência, para a qual a habilidade era um dos fatores fundamentais de obtenção de status social, sendo portanto buscada independentemente de qualquer necessidade vital e, até mesmo, apesar da necessidade vital*⁶. A isso se soma a presença, já em Homero, de uma divisão entre Europa e Ásia, bem como uma associação entre os dois grupos combatentes e estes dois espaços geográficos. A reafirmação discursiva de uma rixa entre "nós" e "outros" é um recurso extremamente útil e frequentemente utilizado ao se buscar o aprofundamento e perenização da convicção de que a Abstração "nós" deve conformar a realidade Material à sua superioridade. Seu uso é recorrente nos mais diversos episódios de Violência, e é interessante notar a possível presença incipiente de uma divisão parecida já por volta de 800 a. C.⁷. Tal diferenciação entre Europa e Ásia se assemelha, de certa forma, a uma outra, "a diferença entre a Grécia e toda outra terra bárbara"⁸, "a consciência da distinção entre gregos e bárbaros"⁹, que teve como fator de consolidação crucial as Guerras entre persas e gregos no início do século V, precisamente no período central para esta fase da pesquisa. Seria possível, assim, observar ao fim desses dois pontos a *intensificação da tendência a uma divisão entre "nós" e "eles"* entre os gregos¹⁰. Tais evidências relacionadas à Violência na Grécia pré-Clássica são relevantes e

5 "Ao longo da Antiguidade (...), a concepção mais difundida de Homero e Hesíodo parece ter sido a de que fossem mestres (...) graças a um sistema educacional que faz com que todas as crianças gregas que aprendem a ler aprendam a ler Homero (sendo que, muitas vezes, jamais leem outra coisa)." MOST, Glenn W.. *A poética da filosofia grega em seus primórdios*. In: LONG, A. A.. *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Ideias & Letras, 2017. p. 418.

6 "para a épica heróica, a guerra é a forma suprema de interação humana, sendo que a Guerra de Tróia mobilizara e destruíra mais recursos humanos e materiais que qualquer outra guerra de que até então se tinha notícia" Ibidem, p. 426.

7 "coalizão dos aqueus contra Tróia (...) a forte vontade de luta contra os últimos redutos da expansão asiática no Mediterrâneo" ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: da Antiguidade a Duccio* – v. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 45.

8 "la diferencia entre Grecia y toda otra tierra bárbara" MOMIGLIANO, Arnaldo. *La historiografía griega*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984. p. 15.

9 "la conciencia de la distinción entre griegos y bárbaros" Ibidem, p. 13.

10 Heródoto, um dos mais importantes gregos no que diz respeito a estabelecer a separação entre gregos e bárbaros, já estabelecia em suas *Histórias* essa conexão entre as rivalidades remontando à Guerra de Tróia e a contraposição entre gregos e bárbaros (sobretudo persas). HERÓDOTO. *História*: volume 1. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 36–37.

contribuem para corroborar a Hierarquia Abstração-Matéria como um componente importante da cultura grega à época do surgimento da filosofia. Elas não parecem, contudo, ter a força de evidências *conclusivas*, devendo-se então reforçá-las com outra linha de investigação.

A mais importante evidência da presença da Hierarquia Abstração-Matéria levantada até então parece ser a centralidade conferida, na cultura grega desde Homero até o tempo dos pré-socráticos¹¹, à busca de *imortalidade*, de *permanência*, através de maneiras diversas que compartilham entre si traços fundamentais que permitem ligá-las. Seja poeticamente ou historiograficamente (como se verá nesta seção), seja religiosamente (como se verá na parte final do capítulo) ou filosoficamente (como será explorado mais à frente), encontra-se o *desejo de se eternizar e a convicção de que o eterno é superior à mudança, identificada com a degradação*. Hannah Arendt relaciona esse intenso interesse em obter a imortalidade à "concepção e experiência gregas de natureza, que compreendia todas as coisas que vêm a existir por si mesmas, sem a assistência de homens ou deuses (...) e que são, pois, imortais."¹² Para eles, "os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos"¹³ e a vida humana se passa "em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica"¹⁴. Ao tratar da arte grega arcaica, Argan também indica uma perspectiva muito similar acerca da natureza, que ressalta aspectos como *ordem, continuidade e estabilidade*¹⁵. Tanto na arquitetura¹⁶, como na escultura¹⁷, essa orientação idealizadora é perceptível, ligando-se à predominância da figura humana, bem como ao entendimento grego da religião e da divindade. Para os deuses "nada mais, nada menos do que a imortalidade (isto é, a libertação da morte, a única negada aos homens) é o privilégio da natureza divina. Justamente

11 E até mesmo depois deles, como será abordado em capítulos posteriores da exposição.

12 ARENDT, Hannah. O conceito de história — antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 70.

13 Ibidem, p. 71.

14 Ibidem, p. 71. É interessante reparar que a ausência de periodicidade, de repetição cíclica, é exatamente o que marca a aleatoriedade da Matéria, conforme visto no capítulo anterior.

15 "uma natureza já diferenciada, na clareza das suas formas, da turbulenta confusão do caos primigênio" ARGAN, Giulio Carlo. Op. cit., p. 78.

16 "o templo (...) torna visível a lei oculta, a estrutura geométrica do espaço natural Ibidem, p. 74. a forma da construção sempre reflete uma interpretação idealizadora do espaço natural" Ibidem, p. 71.

17 "[o artista realiza a] escolha de partes belas para alcançar a recomposição de um conjunto belo, ou seja, de natureza não mais empírica, mas ideal. (...) é o intérprete dos grandes valores ideais sobre os quais essa sociedade conscientemente se funda." Ibidem, p. 68.

por isso a divindade é uma humanidade ideal"¹⁸ e, inversamente, "se o divino é apenas um humano perfeito, uma vida sem a morte, a arte manifesta o divino na perfeição da forma humana"¹⁹, "a figura humana é considerada a forma natural preferida e a mais próxima da perfeição ideal"²⁰. Também há indicações de que essa ênfase na *estabilidade cíclica da natureza* se expressou em aplicações mais "pragmáticas", como a medição da passagem do tempo²¹.

Não é difícil perceber que pensar as coisas do Mundo como imortais pode criar um certo problema para as pessoas, uma sensação de exclusão e estranhamento em relação a todos os outros elementos com os quais partilham a existência. Isso porque a vivência subjetiva de um indivíduo, o que ele sente e faz, encontra-se solitária face à tendência de dissolução na imortalidade da espécie²². Daí surge o anseio pela imortalidade, a ser aplacado pela história²³ — não apenas a Historiografia em sentido mais específico conforme surge a partir do século IV a. C., mas toda uma tradição de *descontaminação*, por meio da atribuição de elogio e perenização da memória, de atos e eventos da esfera humana²⁴, que remonta a antes de Homero. As pessoas que compõem essa cultura buscam, desde muito remotamente, lutar contra a mudança, a degradação e a instabilidade que acreditam permear suas vidas, maculá-las como um trauma com o qual elas já vêm ao mundo. Para isso, era necessária tanto a realização de feitos grandiosos, equiparáveis ao Mundo ou ao divino e, portanto, coerentes com a eternidade destes, quanto expedientes discursivos que reafirmassem tais feitos, devido a suas

18 Ibidem, p. 67.

19 Ibidem, p. 68.

20 Ibidem, p. 75.

21 "No século VIII a. C., o curso anual do sol e o nascente e poente de algumas constelações já haviam sido integrados a um primitivo calendário sazonal. As lunações eram usadas para propósitos de pequena escala (...) alguma forma de calendário lunissolar é estabelecida. ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia." In: LONG, A. A.. Op. Cit., p. 91.

22 "evidentemente, ela [a repetição cíclica] não imortaliza homens individuais; ao contrário, incrustada em um cosmo em que todas as coisas eram imortais, foi a mortalidade que se tornou a marca distintiva da existência humana. (...) A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*." ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 71.

23 "No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza (...) era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência (...) então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens." Ibidem, p. 72.

24 "A História como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero." Ibidem, p. 74.

características transitórias²⁵. Tais expedientes, que surgem com a poesia²⁶, se prolongam até a historiografia, conectando duas formas de expressão divergentes em muitos outros pontos e, de novo, ressaltando o impacto da obra homérica²⁷.

A existência de uma ímpeto de *apagamento* da Matéria sob a Abstração é quase autoevidente tanto na percepção muito específica de "natureza" sustentada pelos gregos, quanto na maneira como eles buscam lidar com os problemas que emergem de tal percepção. O Mundo é considerado eterno porque não se move e, caso se mova, não importa, pois qualquer mudança, qualquer movimento, é no fundo irrelevante, resultando em um todo sempre estável e equivalente (e, por isso mesmo, previsível). Plantas de plástico, animais de tecido e paisagens em fotografias também possuem uma estabilidade invejável, e a sensação é que, para poder enquadrá-lo em uma concepção de imortalidade, muito sobre o Mundo precisa ser ignorado — para ser imortal, a "natureza" deve ser uma natureza "morta". Essa concepção do Mundo dispensa basicamente tudo que faz dele parte do âmbito Material: a complexidade do imprevisível e das individualidades sutis, as mudanças graduais que um ente exerce sobre o outro, as instabilidades e discrepâncias que fogem ao padrão. Apenas na Abstração, na mente humana, pode existir um Mundo Orgânico, Geológico e Meteorológico homogêneo, que escape à aleatoriedade e não rompa padrões bem delineados. Todavia, o que o entendimento grego da "natureza" faz é *naturalizar* essa projeção do que é característico da Abstração, como se o Mundo assim fosse. O que vale para a ilusão de um Mundo Abstrato vale também para a atitude humana diante dela: se a

25 "O louvor, do qual provinha a glória e eventualmente a fama eterna, somente poderia ser outorgado às coisas já 'grandes' isto é, às coisas que possuíssem uma qualidade emergente (...) que as distinguísse de todas as demais e tornasse possível a glória. (...) Através da história os homens se tornam quase iguais à natureza, e unicamente os acontecimentos, feitos ou palavras que se ergueram por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural eram os que chamaríamos de históricos." Ibidem, p. 77.

"A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de História. Seu denominador comum é a imortalidade. (...) A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza" Ibidem, p. 78.

26 "A obra de Homero fora a imortalização dos feitos humanos" Ibidem, p. 106.

27 "Como qualquer outro grego, Heródoto estava preocupado com o caráter efêmero das ações humanas. Como muitos outros gregos, ele acreditava que a memória das ações passadas era o único (e imperfeito) remédio que o homem tinha contra sua própria mortalidade. À primeira vista, o programa parece ser homérico; com efeito, sem Homero, Heródoto nunca o teria concebido." MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: UNESP, 2019. p. 65.

"o propósito de sua [Heródoto] empresa é preservar aquilo que deve sua existência aos homens (...) para que o tempo não o oblitere, e prestar aos extraordinários e gloriosos feitos de gregos e bárbaros louvor suficiente para assegurar-lhes evocação pela posteridade" ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 70.

natureza é imortal, é necessário de alguma forma se igualar a ela, pois o polo positivo da hierarquia é visto como o estável e o negativo, como o transitório. Existe, é claro, uma disparidade absurda entre os dois elementos da comparação (pessoas e todo o resto da existência) que, por si só, já impossibilitaria qualquer equiparação razoável e já resultaria na frustração autoimposta de uma expectativa desmedida. Esse dilaceramento entre expectativa e possibilidade é intensificado pelo traço inalcançável inerente à Hierarquia Abstração-Matéria: pretende-se aplicar a estabilidade Abstrata à existência humana concreta, e o modo como se almeja fazer isso é eternizando exatamente sua parte mais instável, transitória e frágil. Não se intenta, em primeiro lugar, construir um objeto durável ou viver uma vida mais longa, mas fixar as palavras e gestos²⁸ — é necessário corrigir a parte mais passageira e mutável da existência humana, vencendo sua degradação, derrotando o movimento em seu reduto mais forte, e não fugia aos gregos a estranheza dessa busca²⁹. Se os feitos humanos são atravessados pela futilidade, o mesmo poderia se aplicar à tentativa exaustiva de fazê-los perdurar e, mais do que isso, de adotar essa "fama imortal"³⁰ como critério de valoração e orientação de objetivos e atividades. Essa imortalidade se contrapõe mesmo à vida biológica, em contraste com o corpo que conecta ao Mundo Orgânico, e alcançá-la não apenas vale o sacrifício físico como às vezes o demanda³¹. Ao mesmo tempo que se almeja ser como a "natureza" idealizada, despreza-se o Mundo em seu aspecto Material, desprezo que se reflete no ímpeto para uma competitividade pouco salutar, que novamente antecipa a frustração de expectativas inalcançáveis³². A

28 "feitos humanos, a menos que sejam rememorados, são as coisas mais fúteis e perecíveis que existem (...) dificilmente eles sobrevivem à própria atividade (...) A ação humana, projetada em uma teia de relações onde os fins numerosos e antagônicos são perseguidos, quase nunca satisfaz sua intenção original (...) Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca predizer, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível." Ibidem, p. 120.

29 "Os gregos (...) nunca fizeram dela [história] o fundamento de suas vidas. O grego educado voltava-se para as escolas de retórica, para os cultos de mistério ou para a filosofia, em busca de orientação para a vida (...) a história era muito suscetível às incertezas e pouco passível de oferecer um guia irrefutável." MOMIGLIANO, Arnaldo. Op. cit., p. 45.

30 ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 105.

31 "Fora do organismo político, a vida (...) não era apenas (...) insegura (...) era desprovida de significado e dignidade, porque (...) [não] poderia deixar quaisquer traços atrás de si. Foi esta a razão do opróbrio lançado pelo pensamento grego sobre toda a esfera da vida privada, cuja 'idiotice' consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência" Ibidem p. 104.

32 "noção grega de feito heróico (...) serve como uma espécie de estalão no qual se mede a própria capacidade para grandeza. (...) a tentativa de se medir com [este estalão] é (...) aquilo que tem se chamado de espírito agonal grego (...) um esforço sempre incessante para ser o melhor de todos" Ibidem p. 99.

"A competição por sabedoria e perícia técnica já era de há muito tempo endêmica na cultura grega. Poetas e atletas rivalizavam (...) e esperava-se mesmo que o fizessem." LONG, A. A.. O

existência, como um ponto central de uma cultura, de parâmetros de satisfação e sucesso tão necessariamente excludentes pode ser bem sintetizada como paradoxo³³ que acompanha a Hierarquia Abstração-Matéria.

2.2.

Religiões Órfico-pitagóricas na transição entre Grécia Arcaica e Grécia Clássica

Um fenômeno em que a questão da imortalidade aparece com clareza e que é característico da transição entre Grécia Arcaica e Clássica, é a popularização de práticas religiosas fundadas em noções órficas/pitagóricas. Originadas a partir de figuras envoltas em obscuridade (Orfeu é um personagem fictício e, embora se admita alguma historicidade quanto a Pitágoras, ele "jamais escreveu o que quer que fosse"³⁴, sendo impossível diferenciá-lo, enquanto autor, do pensamento que se difundiu entre seus seguidores após sua vida) elas ganharam notoriedade decisiva entre os séculos VII e V. Enquanto é certo que "existiram (...) diferenças entre Órficos e Pitagóricos (...) é provavelmente melhor pensar em movimentos religiosos distintos que emprestaram ideias e práticas intensamente uns dos outros"³⁵. Todavia, pela afinidade entre os dois movimentos que, segundo E. R. Dodds³⁶, respondiam às mesmas tendências culturais mais amplas de um período em que as manifestações de religiosidade ganhavam força, será conferida atenção mais às similaridades do que às diferenças entre eles, cujas delimitações são até mesmo difíceis de encontrar.

escopo da filosofia grega em seus primórdios. In: LONG, A. A.. Op. cit., p. 52

33 "um grande e doloroso paradoxo que contribuiu (talvez mais que qualquer outro fator isolado) para o aspecto trágico da cultura grega (...) ser a grandeza compreendida em termos de permanência enquanto a grandeza humana era vista precisamente nas mais fúteis e menos duradouras atividades dos homens, assediou a Poesia e a Historiografia gregas e inquietou o sossego dos filósofos." ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 75. Talvez seja possível ir mais além e dizer o mesmo não apenas sobre a cultura grega, conforme será visto mais à frente.

34 HUFFMAN, Carl A.. A tradição pitagórica. In: LONG, A. A. Op. cit., p. 116.

35 "There were no doubt differences between Orphics and Pythagoreans (...) It is probably best to think of distinct religious movements which borrowed ideas and practices extensively from each other" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 221.

36 "If they were actualised by certain Greeks, that must be because they were felt, in Rohde's phrase, "to meet Greek spiritual needs." And if we consider the situation at the end of the Archaic Age, as I described it in my second chapter, I think we shall see that they did meet certain needs, logical, moral, and psychological." DODDS, E. R.. *The greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. p. 150.

"these beliefs promoted in their adherents a horror of the body and a revulsion against the life of the senses which were quite new in Greece. Any guilt-culture will, I suppose, provide a soil favourable to the growth of puritanism, since it creates an unconscious need for self-punishment which puritanism gratifies." Idibem, p. 152.

Admite-se, comumente, que Pitágoras foi atuante na Magna Grécia durante a segunda metade do século VI a. C., e foi responsável por impulsionar, nessa região grega e além, a introdução "(1) de uma concepção nova e robusta do destino da alma humana após a morte, a doutrina da metempsicose; (2) de um modo de vida estritamente regulado (...) [que] ainda produzia seguidores mais de cem anos após a sua morte"³⁷. Sua relevância se deve não apenas a seu pensamento, mas também à popularidade que conseguiu obter³⁸. A metempsicose, ou transmigração da alma, é a convicção de que a alma é imortal e seu estado se alterna entre a habitação em um corpo físico, do qual é separada quando este morre, e períodos desvinculados de existência corporal, depois dos quais ela se une a um novo corpo. É admitida a possibilidade de diversas repetições deste ciclo de união e separação. Enfatizava-se a importância e vitalidade da alma, sendo o corpo visto como invólucro temporário, e isso significou uma inflexão extremamente acentuada com relação às concepções anteriormente predominantes sobre os acontecimentos pós-morte³⁹. A centralidade da alma e a ocorrência de reencarnações impunham a questão da existência, ou não, de critérios para próxima reencarnação e para a situação da alma quando desprovida de corpo. A crença pitagórica era de que "a estrutura do mundo está relacionada a um sistema de recompensas e punições"⁴⁰, "concebida não como natureza mas como um teatro povoado por seres espirituais invisíveis, engajados em um drama de vida e morte"⁴¹. De modo a evitar punições para a alma (reencarnações desfavoráveis ou sofrimentos no âmbito espiritual), os pitagóricos indicavam "uma vida estruturada mui rigorosamente (...) inclusive as ações mais triviais"⁴² e ensinada através de comunidades de iniciados. Isso visava "assegurar a melhor sequência possível de

37 HUFFMAN, Carl A.. Op. cit., p. 119.

38 "No mundo moderno, Pitágoras é o mais famoso dos primeiros filósofos gregos. O mesmo era verdade também no século IV a. C." Ibidem, p. 115.

"Pitágoras teve mais impacto sobre a sociedade de seu tempo que qualquer outro dentre os primeiros filósofos (...) A metempsicose exerce importante influência sobre a filosofia grega." Ibidem, p. 125. Essa influência pitagórica ocorreu principalmente pela via platônica, ficando evidente na concepção de Platão acerca da alma e do pós-morte.

39 "A religião grega tradicional, assim como refletida nos poemas homéricos, enfatizava a brevidade da vida humana em contraste com a dos deuses imortais (...) Pitágoras oferece (...) o renascimento na terra, e, por meio de um ciclo de renascimentos, uma aproximação àquela imortalidade anteriormente reservada apenas aos deuses. (...) a introdução dessa doutrina no mundo grego tem um impacto de grandes proporções." Ibidem, p. 120.

40 Ibidem, p. 125.

41 "conceived not really as nature but as a theatre populated by unseen spiritual beings engaged in a drama of life and death." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 236.

42 HUFFMAN, Carl A.. Op. cit., p. 123.

renascimentos"⁴³ para "obter benções para sua alma após a morte"⁴⁴ e, principalmente, "escapar da 'roda'"⁴⁵, ou seja, não voltar a reencarnar. Em resumo

Pitágoras ensinou uma escatologia de acordo com a qual: (1) a alma é submetida, após a morte, a um julgamento divino; (2) se segue uma punição para os maus no submundo (...) mas (3) um destino melhor para os bons, que — se permanecessem livres de maldade no próximo mundo e em uma reencarnação posterior neste — poderiam por fim atingir as ilhas dos abençoados [local de recompensa eterna para as almas livres do dever de novas reencarnações]⁴⁶

O orfismo se desenvolveu mais ou menos no mesmo período, durante o qual "Orfeu estava então começando a ser tratado como santo patrono dos ritos e modos ritualizados de vida — e morte (...) Crenças sobre reencarnação estavam se tornando correntes no mundo grego"⁴⁷. Neste período, não apenas as concepções sobre a alma estavam se alterando, mas também o cenário do pós-morte, em que o Hades se complexifica de modo a acomodar as jornadas de recompensa ou punição⁴⁸. A importância da alma e de sua trajetória após a morte do corpo correspondem ao desprezo deste e a intenção, vista como a libertação última, de evitar novas reencarnações⁴⁹. Enquanto que, por si só, a crença em uma alma, em reencarnações ou na continuação de algum tipo de existência após a interrupção

43 Ibidem, p. 123.

44 "attain blessedness for his soul after death". KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., 236.

45 BURNET, John. Op. cit., p. 103.

46 "Pythagoras taught an eschatology according to which: (1) the soul is subject after death to a divine judgement; (2) there follows punishment in the underworld for the wicked (...), but (3) a better fate for the good, who — if they remain free from wickedness in the next world and in a further reincarnation in this — may at last reach the isles of the blessed" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 238.

47 "Orpheus was then beginning to be treated as the patron saint of rites and ritual ways of life — and death (...) Beliefs about reincarnation were becoming current" Ibidem, p. 21.

48 "Na Grécia, ao que tudo indica, somente a partir do Orfismo, lá pelo século VII-VI a. C., é que o Hades, o Além, foi dividido em três compartimentos (...) O fato facilmente se explica (...) Para os Órficos a culpa é sempre de responsabilidade individual e por ela se paga aqui; e quem não se purgar nesta vida, pagará na outra ou nas outras. Havendo uma retribuição, forçosamente terá que existir, no além, um prêmio para os bons e um castigo para os maus e, em consequência, local de prêmio e de punição." BRANDÃO, Junito de Souza. Op. cit., p. 334.

49 "The Orphics taught that the body is a sort of prison in which the soul is preserved (...) until it has paid its penalty (...) They claim that by ritual means they could purify and release men and cities from their misdeeds" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 222.

"Nessa religião (...) supunha-se que que somente quando estava 'fora do corpo' é que a alma revelava sua verdadeira natureza. Ela não era meramente um frágil duplo do eu, como em Homero, mas um deus decaído, que poderia ser restituído a sua posição superior por um sistema de 'purificações' e sacramentos. (...) a nova religião exerceu uma atração imediata sobre homens de todo tipo e de todas as condições sociais" BURNET, John. Op. cit., p. 102.

"o objetivo principal das observâncias e ritos órficos era libertar a alma da 'roda do nascimento', isto é, da reencarnação em formas animais ou vegetais. Assim liberta, a alma voltava a se tornar um deus e desfrutava da bem aventurança eterna." Ibidem, p. 102.

das funções vitais do corpo não são sinônimos de Hierarquia Abstração-Matéria, o que é decisivo é a constituição de um contraste tão profundo entre o corpo, em sua Materialidade, visto como parte inferior descartável, e seu outro, inacessível aos sentidos que unem a porção Abstrata da Mente à Matéria, apreensível apenas enquanto Pensamento ou sensação, e visto como incomparavelmente superior⁵⁰. A superioridade da alma, além disso, vem de sua associação a características Abstratas: sua imortalidade, sua estabilidade, sua não degradação.

Por fim, um exemplo mais específico da propagação das crenças órfico-pitagóricas e, portanto, da Hierarquia Abstração-Matéria, pode ser encontrado nos Mistérios de Elêusis, um fenômeno religioso bastante popular e cuja vinculação com o orfismo é muito estreita⁵¹. Era ligado sobretudo aos deuses Dionísio e Deméter, "um culto pan-helênico, tendo (...) por centros Elêusis e Atenas"⁵²:

É claro que Dionísio e Deméter (...) ficaram por longos séculos confinados no campo, mas, a partir de Pisístrato [governante de Atenas por volta da segunda metade do século VI a. C.] e logo depois, com a democracia, os Mistérios de Elêusis podem ser considerados como uma complementação da religião olímpica e dos cultos públicos, sem nenhuma oposição às instituições religiosas da polis⁵³

Entre suas características mais importantes "o que os Mistérios prometiam era a bem-aventurança após a morte (...) a iluminação interior dos iniciados e a certeza das luzes da outra vida (...) a felicidade para os Iniciados e indiretamente o castigo para aqueles que ignoram os Mistérios"⁵⁴. A importância desses cultos é demonstrada por sua associação às competições atléticas e aos heróis, sendo que "o povo grego considerava os grandes Jogos Pan-Helênicos como os acontecimentos religiosos centrais (...) colocava num mesmo plano os Mistérios de Elêusis e os Jogos Olímpicos"⁵⁵ e "a quase todos os Mistérios gregos, e até mesmo aos de Elêusis, estavam associados cultos heróicos"⁵⁶. Em Elêusis "o

50 "Pode-se dizer que o dualismo corpo-alma remonta a Homero, já que, se *psykhé* é vida, *sôma*, enquanto tal, é o cadáver. No entanto, o significado da oposição muda segundo a difusão da crença na transmigração das almas, cuja importância para os séculos VI e V a. C. está além de qualquer dúvida. A assimilação, nos círculos órficos, do corpo comparado ao sepulcro da alma vira de cabeça para baixo os valores homéricos. A alma, longe de padecer de uma privação absoluta ao deixar o corpo, apenas então dá início à sua vida verdadeira." LAKS, André. Alma, sensação e pensamento. In: LONG, A. A.. Op. cit., p. 323.

51 BRANDÃO, Junito de Souza. Op. cit., p. 312.

52 Ibidem, p. 306.

53 Ibidem, p. 313.

54 Ibidem, p. 310.

55 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega* vol 3. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p.45-46.

56 Ibidem, p. 53.

maior dos iniciados foi certamente Héracles, (...) o protótipo mítico do iniciado"⁵⁷, que " se preparou [para ir ao mundo dos mortos] , fazendo-se iniciar nos Mistérios de Elêusis, que, entre outras coisas, ensinavam como se chegar com segurança à outra vida"⁵⁸. Assim, parece razoável enxergar na sociedade da época entre o Arcaico e o Clássico, "já impregnada de Orfismo"⁵⁹, também a presença da Hierarquia Abstração-Matéria.

57 Ibidem, p. 52.

58 Ibidem, p. 117.

59 Ibidem, p. 137.

Quanto a essa conclusão, é válido fazer a ressalva de que, enquanto parece clara a afinidade entre a Hierarquia Abstração-Matéria e essas manifestações religiosas chamadas, por Dodds, de "puritanas" (DODDS, E. R.. Op. cit, p. 139), bem como a considerável adesão a elas, isso não implica que todas as esferas da vida religiosa da Grécia Arcaica tivessem essa influência. De fato, muitos dos aspectos de uma vivência pautada profundamente pela concepção de uma predestinação terrível, desde Homero ("for Homer, as for early thought in general, there is no such thing as accident" Ibidem, p. 6) a Heródoto ("For Herodotus, history is overdetermined (...) doubly determined, on the natural and on the supernatural plane" Ibidem, p. 31), parecem desafiar a classificação aqui adotada. Enquanto tais aspectos sem dúvida escapam à imagem estereotipada de uma Grécia perfeitamente "racional", alguns poderiam sugerir rupturas com a Hierarquia aqui tematizada. Explorar essa possibilidade vai além do escopo da pesquisa, porém o próprio Dodds sugere uma resposta: um descompasso entre noções culturais populares e outras mais afins à elite (Ibidem, p. 44; 45; 76; 180; 244). Tal hipótese vai na mesma linha de outros trabalhos historiográficos que serão mencionados mais à frente.

3

A Hierarquia Abstração-Matéria nos autores pré-socráticos

No capítulo anterior, foram levantadas evidências que justificaram razoavelmente a afirmação de que a Hierarquia Abstração-Matéria já estava difundida na cultura grega por volta dos séculos VI–V a. C. O presente capítulo iniciará a exploração do tema em autores de obras filosóficas, analisando a relação de três pré-socráticos com a Hierarquia Abstração-Matéria: Heráclito, por um lado e, por outro, Parmênides e Zenão. Serão apresentados os principais aspectos do Pensamento de cada autor à luz do tema (e sem qualquer pretensão de alcançar algum tipo de síntese mais "completa" sobre eles) e, depois, serão traçadas mais explicitamente as conexões entre eles e o entendimento específico da pesquisa.

Antes disso, entretanto, algumas observações preliminares são pertinentes. Qual foi o critério para selecionar Heráclito, Parmênides e Zenão, visto que tanto antes deles quanto contemporaneamente existiram outros autores tratando de temas considerados filosóficos? No caso dos "pré-socráticos", os anteriores a Heráclito se mostraram inadequados devido à escassez de material relacionado a eles que tenha sido mantido até o presente. "[Tales] não escreve provavelmente nada, sendo uma figura obscura já nos tempos de Platão e Aristóteles."¹ e "[de Anaximandro] um único fragmento literal foi preservado"². Quanto a Anaxímenes e Xenófanos, há uma quantidade um pouco maior de fragmentos disponíveis. Estes, porém, não são suficientes para permitir a construção de conclusões aceitáveis sobre o tom geral do Pensamento de seus autores e, muito menos, sobre como este Pensamento se articulava à Hierarquia Abstração-Matéria. Os autores selecionados são os primeiros cujo material possibilitou reconstruir suas filosofias enquanto um todo integrado sobre o qual se podem levantar respostas e não apenas sugestões esparsas e precárias. O contraste entre Heráclito e os eleatas Parmênides e Zenão foi meramente uma coincidência positiva para a exposição. Os dois últimos já eram, muito provavelmente, contemporâneos de Sócrates e Platão, mesmo que bem mais velhos, e dificilmente alguém questionaria a preeminência destes (e de Aristóteles) sobre a Antiguidade subsequente. Heráclito e os eleatas pareceram, assim, exatamente apropriados para esta etapa da pesquisa.

1 ALGRA, Keimpe. Os princípios da cosmologia. In: LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Ideias & Letras, 2017. p. 96.

2 Ibidem, p. 105.

Com relação à bibliografia adotada, vale mencionar que há uma grande diferença em seu tratamento no caso de Heráclito, quando comparado a Parmênides e Zenão, e mesmo em relação ao procedimento na pesquisa em geral. O fato de serem filósofos cujos escritos foram fragmentados abre um espaço maior do que o normal para leituras divergentes — e isso vale para todos os três. Entretanto, no caso dos aspectos de Parmênides e Zenão relevantes para a pesquisa, as interpretações consultadas tendem a convergir, permitindo que as obras da bibliografia fossem somadas sem qualquer conflito (e de modo similar ao que ocorre no resto da pesquisa). O mesmo não vale para Heráclito: em pontos chave, diferentes intérpretes por vezes seguem direções contrárias, o que impôs uma escolha sobre a qual interpretação se aliar. Os textos adotados como centrais foram os de Geoffrey Kirk, pois seu foco sobre o período pré-clássico se reflete na qualidade da argumentação, muito mais minuciosa ao defender posicionamentos e apontar problemas em interpretações divergentes. Neste último caso, o mais interessante é que os problemas indicados por ele valem tanto para predecessores, quanto para autores mais recentes que Kirk — a excessiva confiança em fontes da Antiguidade e a tradução de termos arcaicos para seus significados clássicos³, por exemplo, tendem a se repetir.

3.1. Heráclito e o *Logos* como "unidade nos opostos"

Apesar de notório por sua excentricidade, em diversos pontos Heráclito⁴ fazia contato com algumas das questões e convicções mais marcantes e difundidas de seu período. Entre elas, estava a busca por permanência, por algo estável em meio ao universo, que conferisse às pessoas uma sensação de perenidade, até de imortalidade. Era um interesse dos gregos em geral, mas enfatizado nos pré-socráticos: "o principal interesse de todos era a busca do que havia de permanente

3 "Heraclitus was not understood by the ancient critics, and their opinions are of far less value than his original words. Reasons for what might appear to be a presumptuous attitude towards Plato and Aristotle (...) Aristotle's deficiencies as a historian of ideas, and the consequent unreliability of the doxographical tradition (...) Many modern students of Heraclitus have been no less misleading, partly because of their uncritical acceptance of doxographical attitudes." HERACLITUS; KIRK, G. S. *The cosmic fragments*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. p. xi

"[Plato] only adduces earlier views where they are relevant to his own" Ibidem, p. 15.

"[Aristotle's] distortions are at any rate carried out for a determinable motive, i.e. to reconcile Heraclitus to Aristotle's own theories." Ibidem, p. 19.

"Plato too, with his misleading '*panta rei*' interpretation (...) has done irreparable damage to the whole ancient tradition." Ibidem, p. 30.

4 Atuante na passagem do século VI para o V a. C., em Éfeso (Jônia).

no fluxo das coisas"⁵, à qual Heráclito conferiu uma especificidade decisiva. Isso pode ser visto no conceito de "*Logos*", absolutamente fundamental para Heráclito, conforme nestes fragmentos: "Sobre o *Logos* que é como eu descrevo, os homens sempre provam não ter compreensão (...) todas as coisas acontecem de acordo com este *Logos* (...) Eu distingo cada coisa de acordo com sua constituição e declaro como é"; "é necessário seguir o comum; mas apesar do *Logos* ser comum, a maioria vive como se possuísse uma compreensão privada"; "Ouvindo não a mim, mas ao *Logos*, é sábio concordar que todas as coisas são uma."⁶. *Logos* é muito traduzido como "palavra"/"discurso" ou "razão"/"verdade", mas tais significados são rejeitados por Kirk: "'verdade' (...) é um significado deveras estranho para Heráclito; apesar de não haver dúvida de que o conteúdo do *Logos* era verdadeiro (...) A interpretação *Logos* = Razão (...) demonstra uma inabilidade para dissociar a palavra e suas implicações posteriores"⁷; "o sentido de 'minha Palavra', mesmo se o conteúdo da Palavra for também considerado, se mostrou inadequado na maioria dos contextos dos fragmentos"⁸. O significado de "palavra" ou "discurso" faria a diferença ressaltada no último fragmento (entre ouvir não a Heráclito, mas ao *Logos*) não ter qualquer sentido. Kirk não exclui a possibilidade de variações pontuais do significado de *Logos* nos fragmentos, mas aponta que um conjunto de noções afins e articuladas predomina no autor:

o *Logos*, que talvez deva ser interpretado como a fórmula unificadora ou o método de arranjo proporcional das coisas (...) significado geral de "medida", "medição" ou "proporção"; (...) o efeito de um arranjo de acordo com uma medida ou esquema comum é que todas as coisas, apesar de aparecerem plurais e totalmente discretas, são em realidade unidas em um complexo coerente⁹

5 BURNET, J.. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Contraponto, 2006. p. 28.

6 "Of the Logos which is as I describe it men always prove to be uncomprehending (...) all things happen according to this Logos (...) I distinguish each thing according to its constitution and declare how it is."; "Therefore it is necessary to follow the common; but although the Logos is common the many live as though they have a private understanding."; "Listening not to me but to the Logos it is wise to agree that all things are one." HERÁCLITO Apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 187.

7 "'truth' (...) a meaning which is quite foreign to Heraclitus; although that the content of the Logos was completely true cannot be doubted (...) The interpretation Logos = Reason (...) displays an inability to dissociate the word from its later implications." HERACLITUS; KIRK, G. S. Op. cit, p. 40

8 "The sense 'my Word', even if the content of the Word is read into this as well, has been shown to be unsuitable in most contexts in the fragments" HERACLITUS; KIRK, G. S. Op. cit, p. 67.

9 "the Logos, which is perhaps to be interpreted as the unifying formula or proportionate method of arrangement of things (...) The technical sense of Logos in Heraclitus is probably related to the general meaning 'measure', 'reckoning' or 'proportion'; (...). The effect of arrangement according to a common plan or measure is that all things, although apparently plural and totally discrete, are really united in a coherent complex." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 187.

O *Logos* (não traduzido para manter algum grau de polissemia) é reiteradamente apontado para os sentidos de "medida (...) proporção (...) fórmula sistemática"¹⁰ — conjunto de noções corroborado por outros comentadores¹¹. As afirmações de que o *Logos* é "comum" e "todas as coisas são uma" podem facilmente parecer vagas¹² e, por isso, pedem maior explicação. O *Logos* "se refere à 'natureza real' ou à 'estrutura profunda' das próprias coisas"¹³, ou seja, estaria *presente em todas as coisas*, sendo assim *comum* a todas elas, *compartilhado*. Essa presença generalizada constituiria, por sua vez, uma ligação implícita entre todas as coisas, permitindo-se dizer que elas, de uma forma muito específica, são "uma":

todas as coisas são uma de duas formas: elas são "uma" (...) já que todas elas possuem um componente comum, parte de sua estrutura; (...) porque elas todas se conectam umas com as outras por causa dessa estrutura comum. Heráclito (...) usa o conceito de "unidade" ou identidade de maneira muito flexível¹⁴

Outros dois termos bastante usados para se referir à "constituição verdadeira" das coisas são "*physis*" e "*kosmos*", cujas traduções mais correntes tem a ver com "natureza" ou "universo" — mais uma vez, imprecisas para o período. "*Physis* provavelmente não é usada no sentido coletivo, 'Natureza', antes da metade do século V a. C."¹⁵ e "em seu uso primário, (...) significa 'o que algo realmente é'"¹⁶ ou "o 'material' de que tudo é feito"¹⁷. Kirk afirma que "este é um sentido que se encaixa no contexto sempre que ocorre em Heráclito (e, de fato, em quase todos

10 "measure (...) proportion (...) systematic formula" HERACLITUS; KIRK, G. S. Op. cit., p. 38.

11 "os sentidos secundários de 'razão matemática' (...) 'proporção', 'medida' ou 'cálculo'; estendendo ainda mais além esses mesmos significados, aparece em compostos, por volta da época de Heráclito, com o significado de 'estimativa correta' ou 'proporção arrazoada'. (...) [o logos] adquiria nesse mesmo momento as conotações de 'arrazoamento' e 'proporção adequada'" HUSSEY, Edward. Heráclito. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 144–145.

12 A insistência no desejo por unidade, em especial, será vista mais adiante como particularmente problemática. Mas Heráclito, exceção em tantos sentidos, o é também com relação ao seu uso da noção de unidade.

13 LESHNER, J. H.. Os primórdios do interesse pelo conhecimento. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 302.

14 "all things are one in two ways: they are 'one', first, in that they all have a common component, part of their structure; and secondly, because they all connect up with each other because of this common structure. Heraclitus (...) uses the concept of 'oneness' or identity very loosely." HERACLITUS, KIRK, G. S.. Op. cit., p. 70.

15 "physis is probably not used in the collective sense, 'Nature', before about the middle of the fifth century" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 102–103.

16 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 143.

17 BURNET, John. Op. cit., p. 27.

os outros contextos arcaicos)"¹⁸. A noção de organização/padrão se reitera na tradução de *kosmos* como "ordem, um aspecto do *Logos* ou fórmula"¹⁹.

O funcionamento dessa medida ou proporção é indicada nos fragmentos: "Esta ordem do mundo nenhum dos deuses ou homens fez, mas sempre foi e é e será: um fogo sempre vivo, queimando em medidas e se extinguindo em medidas"²⁰; "O Sol não ultrapassará suas medidas: caso contrário as Eríneas, executoras da Justiça, irão alcançá-lo"²¹; "Uma coisa, a única verdadeiramente sábia, não consente e consente em ser chamada de Zeus"²². Aqui, é possível perceber algumas referências compartilhadas por Heráclito: a convicção na eternidade do universo; a percepção de algo de estável em seu movimento; e o recurso a criaturas ou conceitos da tradição grega para explicar concepções filosóficas²³. Mais literal é a referência ao fogo, ou "*aither*"²⁴. Segundo Kirk, o "*Logos* (...) em muitos aspectos é coextensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo"²⁵ que "ocupava uma posição diretiva, e (...) é por natureza cinético"²⁶. É interessante mencionar que "o conceito grego *kinesis* é muito mais rico e amplo do que movimento, somando e incorporando a este conceito expresso pela palavra movimento outros, tais como mudança, alteração, perturbação, emoção, comoção, agitação etc."²⁷. O traço diretivo e cinético do *Logos*-fogo, junto às muitas menções a medidas, proporção e esquemas, indica que a direção

18 "physis as 'real constitution' (...) a sense which fits the context wherever it occurs in Heraclitus (and indeed in nearly all other early contexts)" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 42.

19 "order, an aspect of the Logos or formula" Ibidem, p. 43.

20 "This world order did none of gods or man make, but it always was and is and shall be: an ever-living fire, kindling in measures and going out in measures." HERACLITUS Apud HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 307.

21 "Sun will not overstep his measures; otherwise the Erinyes, ministers of Justice, will find him out." Ibidem, p. 201.

22 "One thing, the only truly wise, does not and does consent to be called by the name of Zeus." Ibidem, p. 392.

23 Com relação a este ponto, é importante ressaltar que tais recursos não têm a ver com uma discussão de tipo religioso: "in Heraclitus there is no mystical motive; (...) god is a cosmic phenomenon" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 403. "he was not greatly interested in religious speculation as such" Ibidem, p. 201. "esse uso não-religioso (...) é característico de todo o período (...) reconhecê-lo é extremamente importante" BURNET, John. Op. cit., p. 30.

24 "The fire in question is not simply that which burns in the hearth (...) The cosmological fire must be thought of primarily as aither, that purer kind which in popular thought fills the upper region of the heavens and is considered to be divine and immortal, to be the essence of the heavenly bodies and, according to one view, the place of favoured or pure souls." HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 316.

25 "Logos (...) in many respects it is coextensive with the primary cosmic constituent, fire." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 187-188

26 "Fire occupies the directive position, and as such is probably to be regarded as a specialized aspect of the Logos; it is by nature kinetic." HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 402.

27 BINI, Edson. Nota de rodapé. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012. p. 55.

exercida pelo *Logos* é a manutenção de uma constância nas proporções ou medidas das coisas conforme estas passam por processos e variações. Mudanças ocorrem, mas não são disruptivas para além de certas fronteiras, e certas formulações parecem recorrentes. Essa ordenação possibilita que o *Logos* (a única coisa realmente sábia, "porque organiza toda a mudança"²⁸) seja associado a alguns aspectos do supremo Zeus, cujo papel ordenador na cosmovisão grega (além da imortalidade compartilhada com o universo) é notório²⁹. A "preservação de 'medidas' ou 'proporções' fixas nos processos"³⁰ era crucial para ele:

Praticamente todos os aspectos do mundo são explicados sistematicamente, com relação a uma descoberta central — que mudanças naturais de todos os tipos são reguladas e balanceadas, e a causa desse equilíbrio é o fogo, o constituinte comum das coisas que era também chamado seu *Logos*³¹

"A imagem do rio ilustra o tipo de unidade que depende da preservação da medida e do equilíbrio nas mudanças"³², sendo provavelmente o segmento mais conhecido da obra de Heráclito, repetido e banalizado desde a Antiguidade: "Sobre aqueles que entram nos mesmos rios diversas e diversas águas fluem... Elas se dispersam e... confluem... se juntam e fluem para longe... se aproximam e partem"³³. Embora mais ênfase tenha sido colocada no "fluxo", é evidente que, apesar de muito fluírem, as águas continuam sendo dos mesmos rios.

Se limitada ao já exposto, a filosofia de Heráclito poderia ser vista como uma reformulação do apagamento de mudanças, irregularidades e do movimento através de um recurso explicativo que confere ao universo um ar de previsível e estável. Mas o interessante do "individualista Heráclito"³⁴ está nos detalhes de como ele altera a seu modo essas concepções, que fazem toda a diferença.

Outro ponto em comum entre ele e sua cultura aparece nos "opostos":

28 "Heraclitus also thought of the directive fire, or Logos, as 'wise' because it organizes all change" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 403.

29 "He establishes a divine universe that is hierarchical, ordered, organized, and that will therefore be stable. (...) Zeus, the organizer of the world." VERNANT, Jean-Pierre. *The universe, the gods and mortal: ancient greek myths*. London: Profile Books, 2001. p. 24.

30 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 154.

31 "Practically all aspects of the world are explained systematically, in relation to a central discovery — that natural changes of all kinds are regular and balanced, and that the cause of this balance is fire, the common constituent of things that was also termed their Logos." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 212.

32 "The river-image illustrates the kind of unity that depends on the preservation of measure and balance in change" Ibidem, p. 194.

33 "Upon those that step into the same rivers different and different waters flow... They scatter and... gather... come together and flow away... approach and depart." HERÁCLITO Apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 195.

34 "the individualistic Heraclitus" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 75.

uma guerra de contrários (...) é desse ponto de vista que os primeiros cosmólogos encaram o mundo. As mudanças das estações são claramente acarretadas pela usurpação de um par de contrários, o frio e o úmido, a outro par, o quente e o seco (...) a usurpação de um contrário a outro era descrita como uma injustiça (*adikia*) e a devida observância de um equilíbrio entre eles como justiça (*dike*)³⁵

Quando os "opostos" são mencionados, então, trata-se de características polares, sobretudo encontradas no Mundo, mas também no âmbito humano. Era assim que entes como dia e noite apareciam nas narrativas tradicionais, e Anaximandro, predecessor de Heráclito, especificamente utilizava a metáfora da injustiça para representar a alternância entre opostos e da justiça para indicar seu equilíbrio. Heráclito toma essa noção e a inverte, com isso inserindo um ponto de inflexão crucial em seu pensamento: "É necessário saber que a guerra é comum e o conflito é certo e que todas as coisas ocorrem através do conflito e da necessidade"³⁶. Esse fragmento é "quase certamente uma crítica à metáfora de Anaximandro"³⁷ e revela que Heráclito não reedita a tentativa de anulação da instabilidade e espontaneidade problemáticas em favor de uma muito valorizada estabilidade, mas articula ambas de modo que nenhuma se anula: "Heráclito entendia que a interação entre opostos é natural, ou seja, necessária para a continuidade do mundo como os homens o conhecem"³⁸ e, para ele, os opostos "por meio de que estruturamos e compreendemos muito de nossas experiências não são pura e simplesmente opostos e distintos (...) [mas] copresentes na vida cotidiana, interdependentes, passíveis de mudarem-se um no outro, em cooperação tácita"³⁹. Assim, a luta ("luta e guerra são a metáfora preferida de Heráclito para a dominância da mudança no mundo"⁴⁰) entre opostos não deve ser pacificada pela imobilidade, nem deve ser buscada uma forma de "justiça" que cesse a dinâmica, pois "tensão e mudança são necessárias para preservar a unidade"⁴¹. Ele "aceitou uma explicação (...) similar à de Anaximandro, mas ao expressá-la comumente

35 BURNET, John. Op. cit., p. 25–26.

36 "It is necessary to know that war is common and strife is right and that all things happen by strife and necessity." HERÁCLITO Apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 193.

37 "almost certainly a criticism of Anaximander's metaphor" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 401.

38 "Heraclitus understood that the interaction between opposites is natural. i.e. is necessary for the continuance of the world as men know it" Ibidem p. 401.

39 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 147.

40 "Strife or war is Heraclitus' favourite metaphor for the dominance of change in the world." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 194.

41 "Tension and change are necessary to preserve this unity" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 72.

(...) como uma atividade humana normal e não uma aberração, ele evitou a implicação accidental de que a mudança é em qualquer forma "errada" ou indesejável"⁴².

Como, então, Heráclito concilia tais noções aparentemente contraditórias? É interessante, primeiro, notar que ele "não utilizava categorias da lógica formal"⁴³, ainda não formadas em seu tempo, e por isso aproximar elementos tão diferentes não causava nele o mesmo desconforto que em alguns filósofos um pouco posteriores. Ele aplica aos opostos a mesma expressão de unidade já vista anteriormente (com a qual, obviamente, "não quis dizer que eles são idênticos em sentido rígido"⁴⁴), conforme os fragmentos: "E o mesmo existe em nós vivos e mortos e acordados e adormecidos e jovens e velhos; pois estas coisas tendo mudado são aquelas, e aquelas tendo mudado são estas"⁴⁵; "Reto e curvado são o mesmo. Nas letras o curso é reto e contorcido: é um e o mesmo"⁴⁶; "Professor de muitos homens é Hesíodo: eles estão certos de que ele sabe muitas coisas, aquele que continuamente falha em reconhecer dia e noite: pois estes são um"⁴⁷.

Sobre a "unidade nos opostos"⁴⁸, Kirk explica que "[os] opostos (...) são o mesmo porque inevitavelmente sucedem um ao outro: são diferentes graus da mesma qualidade, ou diferentes pólos do mesmo contínuo"⁴⁹. Eles não dependem de um ponto de vista especificamente subjetivo para que sua oposição venha à tona, e exemplificam muito bem a coexistência de mudanças e de constância, de pluralidade e coerência no funcionamento da realidade. Há unidade, mas "a unidade não poderia ser o que é sem eles"⁵⁰ e, assim, eles não são dissolvidos nela:

42 "accepted a similar (...) explanation of the operation of opposites to Anaximander's, but by commonly expressing it in terms of what he took to be a normal human activity, and not of an aberration, he avoided the accidental implication that change is in any way 'wrong' or undesirable." Ibidem, p. 402.

43 "Heraclitus (...) did not use the categories of formal logic" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 186.

44 "by saying that opposites were 'the same' Heraclitus did not mean 'identical' in the strict sense." HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 19.

45 "And the same thing there exists in us living and dead and the waking and the sleeping and young and old; for these things having changed round are those, and those having changed round are these." Ibidem, p. 189.

46 "Straight and twisted are the same. Of letters the way is straight and crooked: it is one and the same." HERÁCLITO, Apud HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 97.

47 "Teacher of most men is Hesiod: they are sure that he knows very many things, who continually failed to recognize day and night: for they are one." Ibidem, p. 155.

48 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 146.

49 "This unity expresses itself in different ways: (1) opposites are the same relatively to different observers, or to different aspects of the same subject (2) Opposites are the same because they inevitably succeed one another: they are different degrees of the same quality, or different poles of the same continuum" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 72

50 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 150.

A leitura segundo a qual os opostos são irreais não encontra suporte algum nas palavras de Heráclito. Quando ele alega que noite e dia "são um" (...), ele não quer dizer que são idênticos, antes (...) que são um por serem o mesmo substrato em diferentes estados. De fato, (...) o pensamento de Heráclito pressupõe tanto a realidade como a oposição real dos opostos.⁵¹

A intenção geral de Heráclito não é mostrar que todas as diferenciações na soma das experiências humanas são ilusórias, mas que elas são todas conectadas.⁵²

Isso fica ainda mais claro nestes fragmentos: "Coisas consideradas conjuntamente são unas e não unas, algo que converge e diverge, afinado e desafinado; de todas as coisas surge uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas"; "Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome [todos os opostos, esse é o sentido]; ele passa por alterações da forma como o fogo, quando é misturado com incensos, é nomeado de acordo com o aroma de cada um deles"⁵³; "Ser separado é ser unido consigo: há uma conexão que se volta sobre si mesma, como no arco e na lira"⁵⁴. Já que tanto mudança quanto estabilidade coexistem e são igualmente necessárias, considerar o todo tanto em termos de pluralidade (desde que esta não rompa totalmente a relação entre seus elementos) quanto de unidade (desde que a unidade não invisibilize e dissolva as diferenças que a compõe) é válido. O conjunto da existência é como uma articulação de contínuos em que há uma gradação entre opostos nas pontas extremas, e por sua vez cada um dos contínuos se liga aos outros, como é indicado pela permanência do fogo não importa quantos incensos sejam misturados a ele⁵⁵. Os exemplos do arco e da lira demonstram ainda melhor como não é possível ter um (estabilidade, organização, *kosmos*...) sem o outro (pluralidade, mudança, instabilidades...): uma tensão excessiva de uma das partes destruiria o instrumento e, sem tensão alguma, ele sequer existiria:

51 Ibidem, p. 148.

52 "Heraclitus general intention is to show not that all differentiations in the sum of human experience are illusory, but that they are connected" HERACLITUS; KIRK, G. S. Op. cit., p. 143.

53 "Things taken together are wholes and not wholes, something which is being brought together and brought apart, which is in tune and out of tune; out of all things there comes a unity, and out of a unity all things."

"God is day night, winter summer, war peace, satiety hunger [all the opposites, this is the meaning]; he undergoes alteration in the way that fire, when it is mixed with spices, is named according to the scent of each of them." HERÁCLITO Apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 190.

54 "being brought apart it is brought together with itself: there is a back-streched connexion, as in the bow and the lyre." Ibidem, p. 192.

55 "If opposites are essentially connected (...) then the continua which they form can be regarded as either single or complex, according as the dissociation or the essential connexion of the opposite extremes in every category is more or less stressed. So too the whole sum of things (...) can be viewed synthetically or analytically" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 166.

o instrumento como um todo, por causa da tensão da corda e da armação que enquanto puxando uma contra a outra ainda assim apresentam uma aparência de estabilidade (...) mantém a estrutura do mundo fenomenal. A remoção da guerra e do conflito — o relaxamento da tensão — resultaria na destruição do *kosmos*⁵⁶

há uma conexão ou modo de junção (o sentido literal de *armonie* [palavra usada para se referir ao arco e à lira]) através de tensões opostas, que assegura essa coerência — assim como a tensão na corda do arco ou da lira, sendo exatamente balanceada pela tensão inversa exercida pelos braços do instrumento, produz um complexo coerente, unificado, estável e eficiente (...) se o equilíbrio entre opostos não fosse mantido (...) a unidade e coerência do mundo iriam cessar, assim como se a tensão na corda excede a tensão dos braços, todo o complexo é destruído.⁵⁷

Foi visto, então, que Heráclito foi capaz de acomodar, em sua explicação da realidade, a admissão da existência tanto de mudanças e da diversidade de coisas quanto de uma certa ordem e equilíbrio. Mas como as pessoas se encaixam nisso? Como elas perceberiam e interagiriam com o *Logos*? Heráclito, é claro, acredita que *ele* pode conhecer o *Logos*, do contrário todos os fragmentos perderiam o sentido. Para além disso, os fragmentos dão a ver que ele pretendia também que todos obtivessem o mesmo conhecimento, se mostrando até frustrado ao constatar que a maioria das pessoas não o faz. *Crê também, portanto, que o Logos é algo aberto ao conhecimento geral*, uma espécie de "otimismo epistemológico" que afasta uma autoridade excessiva de sua própria figura, pois ele "não está alegando ter tido acesso a alguma revelação privada ou dispor de alguma autoridade puramente pessoal"⁵⁸. Também *repele a possibilidade de relativismo ou subjetivismo* que poderia ser enganosamente sugerida por alguns fragmentos (sobretudo aqueles que abordam o tipo de opostos que se revelam ser pontos de vista diferentes, não analisados aqui) — que "não têm a intenção de implicar nenhum subjetivismo de tipo *homo mensura*"⁵⁹, visão que "demonstraria

56 "the instrument as a whole, because of the tension of the string and the frame which while pulling against each other nevertheless present an appearance of stability (...) maintains the structure of the phenomenal world. The removal of war and strife — the relaxation of the tension — would result in the destruction of the kosmos" Ibidem, p. 122.

57 "there is (...) a connexion or means of joining (the literal sense of *armonie*) through opposite tensions, which ensures this coherence — just as the tension in the string of bow or lyre, being exactly balanced by the outward tension exerted by the arms of the instrument, produces a coherent, unified, stable and efficient complex. We may infer that if the balance between opposites were not maintained, (...) then the unity and coherence of the world would cease, just as, if the tension in the bow-string exceeds the tension in the arms, the whole complex is destroyed." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 193.

58 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 144.

59 "is not intended to imply any *homo mensura* subjectivism" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 75.

grave ausência de senso histórico"⁶⁰. Suas declarações reiteram que o *Logos* "não é apenas alguma ideia particular: pode ser detectado de muitas maneiras diferentes"⁶¹ e "não é simplesmente uma verdade sobre as coisas determinada pela análise humana"⁶², frouxamente vinculada ao Mundo observado. Ele diz que "aqueles que falam com bom senso devem se basear no que é comum a todos"⁶³ e critica, como já foi mencionado, os que "possuem uma compreensão privada".

Essa compreensão privada surge da inutilização do principal canal de ligação das pessoas com o *Logos*: seus sentidos e sua experiência direta. "A percepção apurada das coisas e eventos é o prelúdio necessário para a descoberta do *Logos*"⁶⁴ e, quando o inverso ocorre, "essa maneira de pensar secciona a pessoa do mundo real e da chance de reconhecer a fórmula comum (...) ela se encontra como que dormindo, no mundo privado e ilusório dos sonhos"⁶⁵. O sono é associado por Heráclito ao desligamento do *Logos* por ser o momento em que os sentidos estão menos ativos. Uma Captação aguçada, porém, não era tudo, pois ele tinha "uma claramente expressada confiança nos sentidos, caso fossem interpretados de modo inteligente"⁶⁶. Sua afirmação de que "a real constituição das coisas está acostumada a se esconder"⁶⁷ aponta para "a necessidade de uma interpretação do que é oferecido pela experiência, como se se tratasse de um enigma ou um oráculo"⁶⁸. A interpretação, a parte "intelectual" da busca pelo *Logos*, ocorreria na alma, que tem um papel central aqui como em outros contextos do período, mas mais uma vez com uma inflexão individual marcante:

Ocorrências do termo *psyké* são notavelmente frequentes em seus fragmentos (...)
Em pelo menos alguns casos a alma (...) é a fonte da vida psicológica

60 "to show a grave lack of historical sense" Ibidem, p. 94

61 "the truth which he wants to propagate is not just some idea of his own: it can be detected in many different ways" Ibidem, p. 67.

62 "it is not simply a truth about things, determined by human analysis" Ibidem, p. 69

63 "Those who speak with sense must rely on what is common to all" HERÁCLITO Apud KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 211.

64 "The accurate perception of things and events is the necessary prelude to the discovery of the *Logos*" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 61.

65 "this way of thinking cuts one off from the real world and the chance of recognizing the common formula (...) one is as though asleep, in the private and delusory world of dreams." Ibidem, p. 62.

66 "his clearly expressed reliance on the senses, provided they be interpreted intelligently" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 195.

67 "The real constitution of things is accustomed to hide itself" HERÁCLITO Apud HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 227.

68 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 142.

a ênfase de Heráclito parece repousar menos sobre o governo da alma do que (...) pelo fato de que a *psyké* — a nossa *psyké* — tem o privilégio de sentir a tensão universal entre opostos nos muitos fenômenos que a exibem.⁶⁹

De fato, "há indícios (...) de que as almas individuais sejam, com efeito, fragmentos da unidade cósmica"⁷⁰ e essa "ideia de que a substância da alma era relacionada ao *aither*, a substância das estrelas, parece, a partir de contextos poéticos do século V a. C., ter existido já por algum tempo como parte do complexo corpo de crenças populares"⁷¹. O papel da alma na compreensão do *Logos* era fundado sobre sua composição ser em si ligada ao *Logos* — "sua perspectiva sobre a constituição da alma e seu meio de contato com o mundo externo se fundam na natureza do *Logos*, e vice-versa"⁷².

Disso se segue que não é apenas possível entender o *Logos*, mas também recomendável, já que "se há algo comum a tudo, os homens não deveriam tentar escapar deste algo em seu comportamento"⁷³ — a própria tentativa seria flagrantemente fútil. Isso leva a outro ponto importante:

O real motivo da filosofia de Heráclito: não uma mera curiosidade sobre a natureza (apesar disso sem dúvida também estar presente), mas a convicção de que a própria vida dos homens é indissociavelmente ligada com o que os cerca. Sabedoria — e portanto (...) uma vida satisfatória — consiste em entender o *Logos* (...) para Heráclito esse tema [os homens, suas almas, instituições e ideias] não era de forma alguma separado do estudo do mundo externo⁷⁴

Para ele, "a apreensão do *Logos* (...) não é um luxo filosófico, mas uma necessidade pragmática para os homens", na medida em que haveria um "acordo intelectual e prático entre os homens e seu ambiente"⁷⁵. A essa importância geral se liga a questão de que "a apreensão do *Logos* não é um processo obscuro mas o

69 LAKS, André. Alma, sensação e pensamento. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 326.

70 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 161.

71 "idea that the substance of the soul was related to aither, or to the substance of the stars, seems from fifth century B. C. poetical contexts to have existed for some time already as part of the complex body of popular beliefs" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 8.

72 "his views on the constitution of the soul and its means of contact with the outside world bear upon the nature of the *Logos*, and vice versa. HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. xiii

73 "If there is anything which is common to all things, then men should not try to escape it in their behaviour" Ibidem, p. 59.

74 "the real motive of Heraclitus' philosophy: not mere curiosity about nature (although this was doubtless present too) but the belief that men's very life is indissociably bound up with its surroundings. Wisdom — and therefore, it might be inferred, satisfactory living — consists in understanding the *Logos* (...) for Heraclitus this subject was in no way separate from the study of the outside world; the same materials and the same laws are found in each sphere." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 203.

75 "the apprehension of the *Logos* (...) is not a philosophical luxury but a pragmatical necessity for men. (...) an intellectual and practical accord between men and their environment" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 71

resultado do uso de olhos, ouvidos e bom senso"⁷⁶ — não *apenas a princípio* acessível a todos. Deve-se evitar afastar demais sua filosofia do cotidiano, já que "é muito fácil para nós ignorar o quanto suas palavras derivam sua força da experiência e somos sempre tentados a tomar suas justaposições como meros opostos lógicos"⁷⁷. É neste sentido muito direto e simples que ele desenvolve sua filosofia, e ele se mantém à vista contrabalançando a tendência a esquecer o poder que reside no *interior* dessa fronteira:

Seus exemplos são exemplos da experiência corrente, os processos e ciclos mencionados são todos familiares ou dedutíveis da experiência comum. Confere total relevância às aparências sensíveis (...) E exclui especulações a respeito do que esteja além da experiência humana: a questão sobre o que pode estar além de nosso cosmos não é sequer proposta⁷⁸

3.2. Parmênides e Zenão

Em Eléia, na Magna Grécia, atuaram os primeiros autores em cujos textos é possível perceber um distanciamento pronunciado dos predecessores jônios — tanto do esforço de sistematização acerca do Mundo, por parte dos pioneiros de Mileto, quanto das singularidades de Heráclito. Parmênides e seu aluno Zenão inauguram "uma nova tendência voltada para a rejeição da natureza", depois continuada por Sócrates e Platão⁷⁹. "Os eleáticos (...) propuseram paradoxos (...) que cortaram as raízes da crença na própria existência do mundo natural"⁸⁰, que nunca se recuperaram de forma plena. Parmênides⁸¹ expressou sua concepção filosófica em um poema em que ele recebe, através de uma revelação divina, o conhecimento sobre o que seria a "verdade" acerca da existência. A noção central para o desenvolvimento de todas as suas outras conclusões é:

em qualquer investigação, há duas e apenas duas possibilidades logicamente coerentes, que são mutuamente excludentes — que o tema da investigação existe

76 "apprehension of the Logos is no abstruse process but the result of using eyes, ears and common sense." Ibidem, p. 376.

77 "Gar zu leicht überhören wir, wie sehr seine Worte von dem Erleben ihre Kraft erhalten, und sind immer wieder versucht, seine Gegenüberstellungen als nur logische Gegensätze aufzufassen." SNELL, B. Apud HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 151

78 HUSSEY, Edward. Op. cit., p. 155.

79 "a new tendency, towards the rejection of nature, flourished with the Eleatics, Socrates and Plato." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 212.

80 "the Eleatics Parmenides and Zeno propounded (...) paradoxes which cut at the roots of belief in the very existence of the natural world." Ibidem, p. 213.

81 Atuante em meados do século V a. C., em Eléia (Magna Grécia).

ou não existe. Epistemologicamente, ele descarta a segunda alternativa como ininteligível. (...) ele explora o único caminho seguro, "é"⁸²

Logo de início chama atenção que aqui, em contraste com Heráclito, oposições implicam a exclusão de um dos termos. Para Parmênides, o significado de "não existir" é não possuir absolutamente nenhum atributo com que se possa ser pensado — por isso é impossível investigar o que não existe, o que (inicialmente, ao menos) não é sinônimo de não investigar, por exemplo, coisas fictícias ou hipotéticas. Porém, para ele, "não há meias-verdades. Nenhuma proposição é verdadeira e falsa. A nenhuma pergunta se pode coerentemente responder 'sim e não'."⁸³, ou seja, não é possível admitir gradações no interior d'o-que-é, nenhum meio termo, logo o-que-é apenas é inteiramente. "Nenhuma proposição é verdadeira se implica que, para qualquer x, 'x não é' é, foi ou será verdadeira"⁸⁴. Isso "provém de uma sanitização lógica do significado comum do verbo grego 'ser', a saber, ser algo"⁸⁵, e leva Parmênides a "provar, em um impressionante *tour de force* dedutivo, que se algo existe, não pode vir a ser nem perecer, mudar ou se mover, nem estar sujeito a nenhuma imperfeição"⁸⁶. Primeiro, "se algo vem a ser, então deveria antes não ter sido — e neste ponto teria sido verdade dizer que "não é"; mas a premissa proíbe afirmar exatamente isso; então não pode haver um vir a ser"⁸⁷. Isso vale tanto para um surgimento súbito, em que toda a existência surgiria de uma vez, quanto para um desenvolvimento gradual, já que ao longo desse desenvolvimento, o-que-é seria de forma incompleta, o que também não é logicamente permitido. Da mesma forma, o-que-é não pode perecer, pois isso implicaria não ser, o que não é lógico. O-que-é é considerado perfeito pois nada lhe falta, "não pode ser deficiente e, se não é deficiente, não pode ser imperfeito (...) o-que-é existe completa e imutavelmente"⁸⁸. Movimentos não são permitidos

82 "in any enquiry there are two and only two logically coherent possibilities, which are exclusive — that the subject of the enquiry exists or that it does not exist. On epistemological grounds he rules out the second alternative as unintelligible. (...) he explores the one secure path, 'is'" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 241.

83 SEDLEY, David. Parmênides e Melissio. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 170.

84 Ibidem, p. 171.

85 Ibidem, p. 170.

86 "proves in an astoshining deductive tour de force that if something existis, it cannot come to be or perish, change or move, nor be subject to any imperfection." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 241.

87 "if something comes to be, then it must previously not have been — and at that time it would have been true to say of it 'it is not'; but the premiss forbids saying just that; so there can be no coming into being." Ibidem, p. 245–246.

88 "cannot be deficient, and if not deficient, cannot be imperfect (...) what is exists completely and changelessly" Ibidem, p. 253.

porque isso implicaria que há algo ausente em alguma parte d'o-que-é: "o que é é uniforme porque dele não há mais ou menos em um lugar do que em outro, antes tudo está cheio d'o que é" (...) quaisquer de suas partes serão indistinguíveis das demais, e todas as partes do ser colapsarão em um só ser"⁸⁹. A completa ausência de movimento resulta na perda de sentido da noção de tempo, já que "não pode haver medida externa que forneça uma medida do tempo, com o ser imóvel eliminando igualmente qualquer medida interna do tempo"⁹⁰.

A partir dessa descrição, fica claro que as convicções de Parmênides são completamente desvinculadas de qualquer tipo de Captação sensível ou experiência humana do mundo: "se resolvermos não permitir nada senão aquilo que pudermos compreender, entraremos em conflito direto com nossos sentidos, que nos apresentam um mundo de mudança e decadência. Tanto pior para os sentidos, diz Parmênides"⁹¹. Mais do que inúteis, os sentidos são compreendidos como obstáculos no caminho para alcançar a verdade mais profunda e confiável sobre a existência: "alçar-se à cognição d'o que é é, de qualquer modo, questão de resistir ao empuxo das experiências costumeiras e examinar os argumentos (...) sem fazer uso da informação fornecida pelos sentidos"⁹². Os sentidos e a experiência indicam gradações, multiplicidade, heterogeneidade, inícios, termos e a passagem do tempo, portanto podem apenas ser ilusões. Abrindo mão do sustento dos sentidos e da experiência direta, Parmênides precisa obter outra fonte de fundamento para suas afirmações que, do contrário, careceriam de qualquer capacidade de persuasão. Ele a encontra no enrijecimento da lógica de suas proposições e na reivindicação, para esse estilo de filosofia, da posse do âmbito da razão. Parmênides propõe "um método próprio de lógica pura, independente de pressuposições de ordem física"⁹³; ele "sustenta que a pura meditação e a análise reflexiva do logos permitem a aquisição de indicadores completamente confiáveis de verdade"⁹⁴. Aqui, já é possível observar uma virada no significado do termo "*Logos*", que em Heráclito passava longe de sentidos fundamentalmente humanos e Mentais, transbordando-se para a realidade como um todo. O fundador do eleatismo "busca deixar o mundo familiar da experiência ordinária onde dia e

89 GRAHAM, Daniel W.. Empédocles e Anaxágoras: respostas a Parmênides. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 234.

90 SEDLEY, David. Op. cit., p. 176.

91 BURNET, John. Op. cit., p. 196.

92 LESHER, J. H. Op. cit., p. 311.

93 BROADIE, Sarah. Teologia racional. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 282.

94 LESHER, J. H. Op. cit., p. 320.

noite se alternam" (no que é muito provavelmente uma crítica a Heráclito) e "defende um caminho de pensamento (...) que leva a uma compreensão transcendental tanto da verdade imutável quanto da opinião dos mortais [as pessoas em geral]". Há "um imenso golfo que separa, na visão de Parmênides, a investigação racional da compreensão humana comum"⁹⁵, e ele arroga para si a posse de todo o certo, por ser este encontrado primariamente na razão concebida como algo completamente desvinculado de todo o resto do aparato sensorial e Mental das pessoas. Isso envolve a "ridicularização da inapelavelmente confusa via dos mortais, cujo erro remonta à confiança nos sentidos. A abordagem alternativa que advoga envolve o abandono dos sentidos em favor da pura razão"⁹⁶. Em suma, "a grande novidade do poema de Parmênides é o método de argumentação"⁹⁷, que o fez "conduzir as concepções que prevaleciam em sua época até sua conclusão lógica, e aceitar essa conclusão, por mais paradoxal que fosse"⁹⁸. Tal trajeto foi possibilitado ao direcionar (indevidamente, na percepção da pesquisa) o "*logos*" para um sentido restrito e rígido que, durante um longo tempo, acreditou-se ser apurado.

As características de estranheza e contradição que certamente atingiriam os primeiros ouvintes/leitores do poema de Parmênides tem muita afinidade com o trabalho realizado por um de seus aprendizes, Zenão⁹⁹. Sobre ele, as principais informações foram legadas por Platão, já cronologicamente bastante próximo: "A avaliação de Platão (...) foi usualmente, se não universalmente, aceita (...) Todos eles [os argumentos de Zenão] atacam o senso comum; e o ponto essencial de Platão é que Zenão defendia Parmênides contra a revolta do senso comum"¹⁰⁰; "ainda há boas razões para se defender a tese de Platão de que o propósito de Zenão era o de fazer quem ridicularizava a filosofia eleata provar do próprio remédio"¹⁰¹. Percebendo que a obra de Parmênides era considerada absurda por

95 "Parmenides seeks to leave the familiar world of ordinary experience where night and day alternate (...) He makes instead for a path of thought (...) which leads to a transcendent comprehension both of changeless truth and of mortal opinion."

"the immense gulf which in Parmenides' view separates rational enquiry from common human understanding" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 244

96 SEDLEY, David. Op. cit., p. 171.

97 BURNET, John. Op. cit., p. 195.

98 Ibidem, p. 196.

99 Atuante na segunda metade do século V a. C., em Eléia (Magna Grécia).

100 "Plato's assessment (...) has usually, if not universally, been accepted. (...) they all [Zeno's arguments] assault common sense; and Plato's essential point is that Zeno defended Parmenides against outraged common sense." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 277.

101 MCKIRAHAN JR., Richard D.. Zenão. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit. p. 193.

ser composta basicamente pela negação de todas as Captações sensórias do cotidiano, o expediente adotado pelo eleata mais jovem foi o de "mostrar que a concepção de seus adversários levava a contradições de natureza exatamente similar"¹⁰² — trazendo tais Captações para o mesmo âmbito da teoria eleática.

Para isso, Zenão se valeu de argumentos lógicos encadeados de maneira rígida, à maneira de seu mestre, sobretudo os conhecidos como *reductio ad absurdum* e *reductio ad impossibile* ("para provar que X é falso, provo que X implica Y e que Y é absurdo ou impossível: segue-se, pois, que X é falso"¹⁰³). Estes argumentos tomaram a forma de paradoxos bastante famosos, que podem ter alvos específicos diferentes (a pluralidade, a divisão da realidade em segmentos discretos, o movimento...) mas em geral vão "contra concepções que contradizem quaisquer dos princípios do eleatismo"¹⁰⁴. Eles já foram extensamente explicados e seria supérfluo passar por cada um. O mais importante é ressaltar seus aspectos gerais que os articulam ao tema da pesquisa, o que será exemplificado com o paradoxo que diz ser impossível percorrer uma certa distância (tradicionalmente, uma pista de corrida) até seu fim. O argumento é que qualquer distância pode ser dividida infinitamente; para chegar até o fim da distância, é preciso chegar até sua metade; depois, é preciso chegar à metade da metade restante (ou seja, percorrer um quarto da distância total); em seguida, é preciso chegar à metade desta metade (percorrer um oitavo da distância total); e assim sucessivamente, de modo que se chega cada vez mais perto da "linha de chegada", e a cada etapa percorre-se uma distância menor, mas parece impossível chegar ao fim — exatamente porque a sequência é infinita e, portanto, a *última* divisão não existe¹⁰⁵. Logo, por mais que se movimente, não se obtém o efeito do movimento, que cai (ou é jogado) em uma espécie de ciclo lógico do qual não pode sair. Sabe-se, por experiência, que o paradoxo não se verifica, mas a dificuldade é explicar o porquê, e "seus oponentes se viam desorientados e não havia concordância sobre onde as falhas — ou as principais falhas — poderiam ser achadas"¹⁰⁶. A situação era agravada pois "Zenão

¹⁰² BURNET, John. Op. cit., p. 331.

¹⁰³ MCKIRAHAN JR., Richard D.. Op. cit., p. 194.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 218.

¹⁰⁵ O paradoxo (e qualquer um com bom senso o *sabe* automaticamente) está errado, o que já foi demonstrado diversas vezes, em geral usando a moderna técnica matemática de soma de sequências infinitas convergentes. Para uma tentativa de solução em termos menos modernos e possivelmente mais familiares à compreensão do século V a. C., cf. Ibidem, p. 201–218.

¹⁰⁶ "its opponents are in disarray, and there is no agreement on just where the flaws — or the chief flaws — are to be found" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 268.

não nega que nossos sentidos nos mostram que há movimento (consequentemente, os eleatas rejeitam os sentidos como indignos de confiança)"¹⁰⁷, então não é possível contra-argumentar com base em qualquer dado sensório: eles são descartados como ilusórios logo de início.

3.3.

Hierarquia Abstração-Matéria: entre sua ruptura e sua consolidação

Heráclito ocupa um lugar singular nessa pesquisa: é o único autor analisado cuja obra, como um todo, não apresenta alguma forma de expressão da Hierarquia Abstração-Matéria. Indo além, arranjou uma constelação de noções que demonstram a possibilidade não só de coexistência, mas de articulação produtiva entre Matéria e Abstração. Ele (e a reconstrução operada por Kirk) são sem dúvida as influências mais fortes na construção dos próprios conceitos de Abstração e Matéria, que são opostos em um sentido profundo: se algo é Abstrato, não é Matéria — não há como ser os dois ao mesmo tempo, pois a Abstração é o que escapa da possibilidade de inserção adequada na Matéria. Ainda assim, as duas convivem a todo tempo nas pessoas (e em diversos outros seres vivos), são componentes fundamentais da unidade que é uma pessoa, e não se pode dizer que pessoas sejam mais fundamentalmente Matéria ou Abstração, pois enfraquecer uma delas implica descaracterizar o todo. São conectadas, como coloca Kirk, em um "contínuo" sem secções, que resiste a cortes exatos e, apesar de se articularem em uma unidade, elas não se diluem, não se perdem em um meio termo vago — é a tensão equilibrada entre ambas que sustenta e compõe a unidade, e há efeitos deletérios que surgem da tentativa de exclusão de uma delas. Na sua ponta Material, o contínuo em uma pessoa a conecta a todo o resto que é Material, tudo que não se identifica a ela e ao mesmo tempo lhe é acessível. Percorrendo-se até chegar à Matéria, a Abstração a compreende — apenas da fricção entre Abstração e Matéria surge entendimento, assim como o sílex e o ferro geram fogo. Há indicações de que Heráclito anteviu a relação entre Matéria e Abstração como geradora de conhecimento, enquanto Logos-fórmula ("uma fórmula sendo uma abstração a partir de um complexo mais do que uma análise puramente externa dele"¹⁰⁸) e *physis*-constituição: "Distinguir cada coisa de acordo com sua real

¹⁰⁷ MCKIRAHAN JR., Richard D.. Op. cit., p. 204.

¹⁰⁸ "a formula being an abstraction from a complex rather than a purely external analysis of it" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 69–70.

constituição envolve uma análise de um objeto complexo (neste caso de todas as coisas, a soma inteira da experiência) que é realizada com a separação e classificação de suas partes componentes"¹⁰⁹.

Dessa ligação surgem outras conexões entre esta pesquisa e a inquirição de Heráclito. Para ele, o Mundo pode ser conhecido e tal conhecimento é benéfico não apenas para si, mas para as pessoas em geral. Há uma honestidade revigorante nessa ausência de ceticismo — capaz de minar qualquer atividade intelectual:

É importante notar que Heráclito não diz que a constituição das coisas é incognoscível, apenas que é oculta (...) o Logos (...) pode ser apreendido, apesar da maioria o ignorar. É uma atitude completamente diferente do ceticismo de [um de seus antecessores] Xenófanes (...) cujos sucessores nesse respeito foram Górgias e outros sofistas, e Demócrito¹¹⁰

É igualmente revigorante a firmeza quanto à acessibilidade do conhecimento e a consequente ausência de arrogância tanto com relação a outras pessoas quanto à realidade em geral. Ele não rejeita nenhuma dimensão da experiência humana para que sua teoria faça sentido (o que remete ao significado arcaico da palavra *teorie*: observação¹¹¹) e o resultado é conseguir amarrar aspectos difusos da Captação (sensível) e Pensamento (Abstrato). Ele não despreza nada como erro ou distorção, um recurso extremamente comum ao qual os autores recorrem: para explicar a realidade, corta-se fora uma parte dela, o que é uma espécie de trapaça — ao não conseguir explicar algo, descartá-lo como inválido. Para Heráclito, a única possibilidade de erro parece advir exatamente de quando se exclui algo, fabricando um entendimento privado apartado do algo excluído. Isso o levou a

produzir a primeira explicação razoavelmente coerente do mundo da experiência. Que ele tenha conseguido fazê-lo se deve em parte ao seu bom senso (...) que se expressava na visão de que a evidência dos sentidos pode ser aceita dado que seja interpretada com prudência e entendimento¹¹²

109 "To distinguish each thing according to its real constitution involves an analysis of a complex object (in this case of all things, the whole sum of one's experience) which is carried out by means of the separation and classification of its component parts." Ibidem, p. 42.

110 "It is important to notice that Heraclitus does not say that the constitution of things is unknowable, only that it is hidden (...) the Logos (...) can be apprehended, though most men ignore it. This is a completely different attitude from the scepticism of Xenophanes (...), whose successors in this respect were Gorgias and other sophists, and Democritus" Ibidem, p. 231.

111 BURNET, John. Op. cit., p. 36.

112 "produce the first reasonably coherent explanation of the world of experience. That he was able to do so was partly due to his common sense (...) which expressed itself in the view that the evidence of the senses may be accepted provided that it is interpreted with prudence and understanding." HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 403.

A expressão "*common sense*" ocorre na reconstrução de Kirk vezes suficientes para ser notável, e a opção de traduzi-la, quando se refere a Heráclito, como "bom senso", cujo equivalente literal não é tão encontrado em língua inglesa, não foi simples coincidência. De fato, a atitude de Heráclito consegue amalgamar os sentidos de "bom senso" e "senso comum", pois ele dificilmente nega o óbvio, e constatações óbvias frequentemente aparentam ser opostas. Ele rejeita contrassensos e, em lugar de concluir que alguma obviedade tem de ser anulada, intui que deve existir algum tipo de articulação não óbvia que permita a coexistência entre elas, alguma explicação não óbvia que faça dois óbvios aparentemente contraditórios se encaixarem. Enquanto o trivial raramente desperta interesse, é notável tomar várias dessas trivialidades e conferir a elas uma teoria que as aceita e as articula, exatamente por seu caráter errático. Que Heráclito faça isso sem comprometer as individualidades delas é ainda mais impressionante. Além disso, o óbvio sempre é óbvio uma vez feito, dito, ou ignorado — há uma dificuldade em conseguir alcançar o grau de simplicidade fundamental existente no que é óbvio, e isso é evidenciado no esforço necessário para explicar coisas aparentemente básicas, banais (inclusive, quanto mais básico, mais difícil parece ser obter uma boa explicação, correndo-se até o risco de não perceber sua pertinência). E, mais uma vez, isso é encontrado em Heráclito.

O cosmos é "eterno" (Heráclito não poderia saber nada que lhe indicasse o contrário), ao mesmo tempo existem mudanças profundas, movimento e uma multiplicidade de coisas em profusão basicamente inapreensível — apenas não em escala suficiente para ser disruptiva para o universo em sua dinâmica mais ampla¹¹³. Tal formulação acomoda tanto a aleatoriedade da Matéria quanto a detecção de alguns padrões e alguma constância não absolutos pela Abstração¹¹⁴. Como Kirk aponta eloquentemente:

Ao contrário de Parmênides, ele não negou a existência das muitas coisas do mundo fenomenal (...) Ver a conexão entre as coisas e não sua separação seria presumivelmente tão estúpido (...) quanto (...) ver a separação e não a conexão. (...) a negação da pluralidade envolveria a negação da unidade resultante¹¹⁵

113 Trata-se de uma diferença expressiva em relação à concepção de *kosmos* imortal vista no capítulo anterior, pois não há o apagamento das mudanças.

114 Outra possível maneira de se referir a isso seria dizer que a aleatoriedade não é percebida como *uniforme*. Cf. <<https://www.random.org/analysis/>> Acesso em: 20 jan. 2022.

115 "Unlike Parmenides he did not deny the existence of the many things of the phenomenal world (...) To see the connexion between things and not their separation would presumably be just as stupid (...) as (...) seeing the separation and not the connexion. (...) the denial of plurality would involve the denial of the resultant unity" Ibidem, p. 176.

Tais mudanças e constâncias, por sua vez, são constatadas valendo-se dos sentidos, que são boas testemunhas caso bem interpretados. Que a Captação sensível e seu processamento são duas faces indispensáveis e complementares do conhecimento é claro — do contrário, nenhum tipo de pesquisa seria necessário. Da mesma forma, a Captação e seu processamento não são precisamente uniformes entre todas as pessoas, mas isso não implica nenhum problema dos sentidos (pois é exatamente usando-os mais que a Captação é refinada) nem da reflexão sobre eles (já que uma realidade multifacetada coerentemente gera conclusões diversas, assim como há infinitos números entre quaisquer outros dois números, sem que haja qualquer número entre quaisquer dois outros). E, se o conhecimento é produzido na Abstração, a Matéria é seu lastro — contanto que permaneça em contato com ela, é difícil que problemas expressivos ocorram.

A questão de por que Heráclito foi capaz de produzir uma filosofia tão divergente das tendências de seu tempo é aqui deixada em aberto. Talvez a extrema originalidade da atividade filosófica tenha gerado uma brecha no interior da qual uma *Diferença* pôde se desenvolver, possivelmente impulsionada pela "audácia quase equivalente à *hybris* (desmedida, insolência), de construir um sistema do Universo"¹¹⁶ com uma quantidade de conhecimentos sobre o Mundo que hoje pareceria irrisória. O que sabe-se com segurança é que a ruptura não vingou: "infelizmente, pensadores subsequentes foram desviados pela falácia de Parmênides (...) e Heráclito não teve seguidores diretos dignos de nota"¹¹⁷, ou mesmo indiretos, com a exceção de "Crátilo, um contemporâneo (provavelmente) mais velho de Platão, que desenvolveu uma forma degradada de Heraclitismo"¹¹⁸.

Muito mais sucesso teve o responsável por introduzir de maneira inegável a Hierarquia Abstração-Matéria na atividade teórica, reforçando a concepção já em voga. "Os argumentos e conclusões paradoxais de Parmênides tiveram uma enorme influência na filosofia grega posterior; seu método e seu impacto foram corretamente comparados àqueles do cogito cartesiano"¹¹⁹. "Não há dúvida de que

¹¹⁶ BURNET, John. Op. Cit., p. 36.

¹¹⁷ "Unfortunately, subsequent thinkers were diverted by the Parmenidean fallacy (...) and Heraclitus had no direct followers of note" HERACLITUS; KIRK, G. S.. Op. cit., p. 404.

¹¹⁸ "there was no school of direct followers at Ephesus. No follower of note is known until Cratylus, an older contemporary (probably) of Plato, who developed a debased form of Heracliteanism" KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 184

¹¹⁹ "Parmenides' arguments and his paradoxical conclusions had an enormous influence on later Greek philosophy; his method and his impact alike have rightly been compared to those of Descartes' cogito." Ibidem, p. 241.

o poema de Parmênides seja um divisor de águas na história dos primórdios da filosofia grega¹²⁰ e seu direcionamento acabou, por fim, conquistando uma espécie de hegemonia, solapando visões alternativas: "os neoeleatas acabam, afinal de contas, por vencer a disputa de maneira tão cabal que a evidência mesma dessa contenda praticamente desaparece"¹²¹. Além de influenciar figuras como Sócrates e Platão, suas propostas também alcançaram seus rivais, os sofistas¹²². Depois, a influência eleática chega aos céticos: "com Pirro e, depois, na Academia pós-platônica, Xenófanes, Protágoras e Demócrito são invocados como precursores ao menos parciais"¹²³. Tal genealogia conectando um autor como Parmênides, que tratava qualquer concepção da realidade além da sua própria como absolutamente desprovida de sentido, e um autor como Górgias, capaz de relativizar perspectivas próprias e alheias, transparece o quanto essas atitudes intelectuais são, no fundo, afins. Conforme Barbara Cassin, "o discurso sofístico que dobra sua indiferença ontológica à lógica do ser só pode ser mais excessivamente lógico, lógico até a obsessão"¹²⁴ — é de um desenvolvimento lógico, partindo de Parmênides, que se conclui o que Parmênides talvez não previsse: percebida a ausência de uma verdade autoevidente e inquestionável, todo *qualquer um*¹²⁵ tem a autoridade de Um absoluto, ou que o Pensamento não possui sentido sozinho. Que a opção pela univocidade total e explícita mereça ser confrontada não há dúvida, nem que a sofística o faça¹²⁶. O mais importante,

120 GRAHAM, Daniel W.. Op. cit., p. 219.

121 Ibidem, p. 241.

122 "Among the sophists Gorgias' curious work *On What Is Not* is deeply imbued with Zenonian methods of argument and echoes a number of specific Zenonian traits of thought, while in his advocacy of the construction of contradictory arguments on every subject Protagoras must surely have drawn inspiration from Zeno." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 279.

123 LONG, A. A.. O escopo da filosofia grega em seus primórdios. In: LONG, A. A. (Org.). Op. cit., p. 62. Essa linhagem ligando Parmênides e o ceticismo não deve ser esquecida.

124 CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 93.

125 "o 'algo' que o discurso sofístico diz é muito precisamente 'não importa o quê'. O que ele diz é indiferentemente isso ou aquilo. (...) para o sofista, todos os 'algo' têm o mesmo valor e não há razão para escolher um de preferência a outro (...) toda a substância deles lhes é conferida por seu status de serem enunciados e percorridos; eles só são porque são ditos, é por isso que eles são tanto uns quanto os outros: o discurso não tem nada a dizer, ele diz." Ibidem, p. 91.

126 "Maneira de desfazer nossa certeza aristotélica quanto à essência das coisas: 'Se só houvesse uma língua — escreve Hannah Arendt (...) —, nós seríamos talvez mais seguros da essência das coisas', e ela conclui sobre a 'equivocidade vacilante do mundo', característica da condição humana, sobretudo feliz, mais feliz, em todo caso, do que uniformização. A sofística e a tradução são operadores de desessencialização." Ibidem, p. 12.

todavia, é a possibilidade de uma opção melhor que ambas a ser construída sobre o terreno aberto pelo confronto¹²⁷.

No lado mais remoto da linhagem parmenídica, há indícios de que ele "foi originalmente pitagórico"¹²⁸ e é certo que embora a Hierarquia Abstração-Matéria já estivesse presente nesta expressão cultural, Parmênides e Zenão conferiram a ela um patamar de verdade *exclusiva*, ao formularem o debate intelectual em termos nos quais os únicos parâmetros e argumentos apropriados são Abstratos. Qualquer um que discordasse desse tipo de abordagem se veria em um terreno no qual, *a priori*, estaria em desvantagem. Eles não apenas desprezaram a Matéria enquanto "lastro" das conclusões tiradas na Abstração, como consideraram-na um peso morto impedindo que o pensamento se alçasse às conclusões devidas. Que tenham sido capazes de fazer isso se deve à mobilização de um recurso com o qual o poder e a operação seus adversários não estavam familiarizados: uma lógica *rígida* advinda da capacidade Racional de conferir aos Pensamentos um encadeamento coerente. Foi esse novo recurso que ocupou inteiramente o lugar antes partilhado com a Captação sensível:

Antes de Parmênides e sua aparente prova de que os sentidos são completamente falaciosos — uma prova que foi claramente um choque para seus contemporâneos — divergências radicais do senso comum deveriam, (...) ser aceitas apenas quando a evidência para elas fosse bastante forte.¹²⁹

Apenas o que está na Mente para além de sua porção Material baliza o que existe:

"O pensamento é idêntico àquilo de que se ocupa o pensamento": o pensamento é idêntico a seu objeto, o-que-é. (...) "Pois é o mesmo pensar e ser". (...) Parmênides não nega que o pensamento ocorra, mas, visto que o ser é tudo o que há, deve negar que o pensamento seja diferente do ser.¹³⁰

Foi uma tendência que, após se estabelecer, não mais deixou de ter predomínio.

Por fim, visando elucidar as articulações entre Heráclito e os eleatas, e a Hierarquia Abstração-Matéria, vale contrastar duas afirmações sobre eles:

127 "A sofística (...) desdobra os paradoxos implicados na lógica dita clássica e limpa assim o terreno" Ibidem, p. 100.

128 BURNET, John. Op. cit., p. 330.

129 "Before Parmenides and his apparent proof that the senses were completely fallacious — a proof that was clearly a shock to his contemporaries — gross departures from common sense should, we believe, only be accepted when the evidence for them is quite strong." KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 195

130 SEDLEY, David. Op. cit., p. 175.

[Heráclito] era, de fato, mais metafísico do que seus predecessores Jônios, menos preocupado com a mecânica do desenvolvimento e da mudança do que com a realidade unificadora subjacente a eles.¹³¹

O que é é um pleno corporal finito, esférico e imóvel, e não há nada além dele. (...) vemos que a substância primordial que buscavam os primeiros cosmólogos transformou-se agora numa espécie de "coisa em si" (...) Parmênides não é, como disseram alguns, o "pai do idealismo"; ao contrário, todo o materialismo decorre de sua visão da realidade.¹³²

Essas duas caracterizações, de Heráclito como um metafísico e de Parmênides como materialista, mostram da maneira mais transparente possível o quanto termos centrais da filosofia como "metafísica", "idealismo" ou "materialismo" são inapropriados para as questões aqui discutidas — o "metafísico" Heráclito passa longe da Hierarquia Abstração-Matéria e o "materialista" Parmênides a impulsiona — e a necessidade, portanto, de uma terminologia específica.

131 "He was, indeed, more of a metaphysician than his Ionian predecessors, less concerned with the mechanics of development and change than with the unifying reality that underlay them."

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. Op. cit., p. 186

132 BURNET, John. op. cit., p. 197.

4

Platão e Aristóteles: Hierarquia Abstração-Matéria como paradigma

Platão e Aristóteles são, sem dúvida, os autores mais influentes da Antiguidade. Se a Hierarquia Abstração-Matéria já estava presente na Grécia Arcaica, e se Parmênides conferiu a ela uma posição de preeminência na atividade teórica, é certo que os escritos platônicos cristalizaram-na de maneira paradigmática. Trata-se, afinal, de um filósofo responsável por fundar uma instituição de ensino que perdurou por quase um milênio¹ e cuja obra se conservou em estado incomparavelmente melhor do que os fragmentos pré-socráticos, de modo que "jamais deixou de iluminar a humanidade ao longo de quase 24 séculos"². Que ele tenha aderido à Hierarquia Abstração-Matéria sem reservas certamente a ajudou a se perpetuar. De fato, qualquer um que conheça um pouco da obra do fundador da Academia poderia facilmente já associá-lo à Hierarquia Abstração-Matéria, pois a proximidade é flagrante. Se a relevância de Platão inspirou afirmações como as de que a filosofia europeia seria "uma série de notas de rodapé"³ a sua obra, seu aluno Aristóteles não fica atrás, podendo-se talvez considerar que "a influência de Platão só é menor que a de Aristóteles"⁴. Identificar a presença da Hierarquia Abstração-Matéria em Aristóteles pode ser um pouco menos imediato — ele é tido como um pensador inclinado ao empirismo, o que, por conseguinte, poderia sugerir um recurso à realidade Material que balancearia a supervalorização do Abstrato.

4.1.

Platão

Na *República*, a Hierarquia Abstração-Matéria pode ser percebida desde a intenção mais geral do diálogo, de estabelecer, a partir da especulação Abstrata, um modelo de organização da vida concreta que pretende conformá-la a concepções, em grade medida, completamente apartadas das já observáveis, como

1 "É certo que as escolas atenienses posteriores foram corporações legalmente reconhecidas (a mais antiga delas, a Academia, existiu nessa forma por cerca de novecentos anos)" BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Contraponto, 2006. p. 39.

2 BINI, Edson. Dados biográficos. In: PLATÃO. *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. p. 16.

3 <https://www.college.columbia.edu/core/content/whitehead-plato>

4 BARNES, Jonathan. Introdução. In: BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 16.

também na teoria desenvolvida para fundamentar tal modelo. Nesta obra, há a delineação da teoria das formas, ou teoria das ideias⁵, pela qual Platão é mais frequentemente lembrado. Em linhas gerais, ela estabelece uma divisão e hierarquia entre o âmbito das formas/ideias, entes intangíveis e eternos, perceptíveis apenas pela mente e não pelos sentidos⁶, e o domínio Material, sujeito à degradação e cuja percepção passa pelo corpo Orgânico através dos sentidos. Às formas corresponde a verdade e elas orientam a disposição do Mundo Material, embora essa correspondência não se dê de maneira precisa, visto que há sempre uma perda quando as formas inteligíveis são comparadas à Matéria sensível. Ou seja, a Matéria é uma substância incompatível com a verdade das ideias, e até mesmo a técnica, em diálogos anteriores (como o *Ion*⁷) associada à razão, não corresponde ao mais alto grau de estudo da verdade, por partir de hipóteses enraizadas no Mundo concreto, e não de puros princípios inteligíveis dos quais se poderia derivar todos os outros conhecimentos verdadeiros existentes. A este nível mais alto, apenas o filósofo poderia chegar⁸. É importante, também, apontar que Platão compreende a esfera das formas como a realidade por excelência, enquanto o Mundo Material onde se desenrolam as vidas dos homens é apenas um simulacro de verdade, uma ilusão poderosa, tal qual na narrativa da caverna⁹.

Mas, em Platão, o Material não pode ser simplesmente descartado, existindo articulações específicas entre ideia e Matéria. O diálogo *Crátilo* toca

5 Neste capítulo, a concepção especificamente platônica será indicada como "ideia". Como "Ideia", será referida uma noção mais ampla e aberta, similar a "Pensamento" e sem qualquer proximidade com as ideias de Platão.

6 "— Dissemos — contestei — que há múltiplas coisas belas, múltiplas coisas boas etc, e nós as distinguimos no discurso.

(...) — E chamamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplas, mas que alinhamos em seguida sob sua ideia própria, que é única e que denominamos 'o que existe'.

(...) — E dizemos que umas [coisas] são percebidas pela vista e não pelo pensamento, mas que as ideias são pensamentos e não são visões." Ibidem. p. 260–261.

7 PLATÃO. *Ion*. In: *Diálogos VI*. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2016. p. 201–221. Na Grécia de Platão, não existia a diferenciação entre o que atualmente se entende como "arte" e como "ciência", e o termo grego "*tekne*" designava um "saber fazer", uma atividade cuja execução era dominada pela pessoa que a realizava.

8 "queres distinguir, sem dúvida, como mais claro, o conhecimento do ser e do inteligível, que se adquire pela ciência dialética, daquele que se adquire pelo que denominamos artes [técnicas], às quais as hipóteses servem de princípios; é verdade que os que se aplicam às artes são obrigados a fazer uso do raciocínio e não dos sentidos: no entanto, como nas suas investigações não remontam a um princípio, mas partem de hipóteses, não crês que tenham a inteligência dos objetos estudados (...) denominas pensamento, e não inteligência, o das pessoas versadas na geometria e nas artes semelhantes, entendendo com isso ser este um conhecimento intermediário entre a opinião e a inteligência." Idem. *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 260–261.

9 Ibidem, p. 263–268.

nesse ponto ao levantar a questão da relação entre "realidade" das ideias e "ilusão" sensível, bem como dos processos de conhecimento acerca de um e de outro. É debatida a conexão entre linguagem (ou os nomes, mais especificamente) e as coisas às quais ela se refere e, portanto, entre linguagem e conhecimento. O personagem que dá título ao diálogo defende que os nomes das coisas não são apenas sons aleatórios aplicados a elas por convenção e costume, mas que eles teriam uma ligação necessária com a coisa, expressando aspectos fundamentais de sua composição. Haveria, por conseguinte, uma "correção inerente aos nomes"¹⁰. Sócrates apresenta uma proposta mais complexa, segundo a qual "o nome também é uma ferramenta ou instrumento"¹¹, "uma ferramenta de ensino e de separação da substância"¹², devendo por isso ser adequado à função a que se dedica, bem como é o caso com outras ferramentas. Assim como com outras coisas encontradas no Mundo Material sensível, os nomes teriam uma contraparte na esfera das ideias, um "nome ideal"¹³ que manteria sua adequação mesmo se o nome sensível incorresse em erros ou degradação¹⁴. O nomear seria uma imitação, análoga a uma "pintura" em que "o nomeador apreende com suas letras e sílabas o ser das coisas nomeadas e imita ou não sua essência"¹⁵. Assim, Sócrates diverge do suposto seguidor de Heráclito¹⁶ por considerar que o pertencimento ao âmbito Material torna os nomes sempre inferiores à "essência" do que é nomeado. Sócrates sente um *descolamento* entre palavras e coisas que, fundamentalmente, não existiria para Crátilo, e essa questão da Diferença entre elas continuaria a vir à tona nos séculos seguintes, como será mencionado à frente.

Outro dos textos de Platão em que a articulação entre ideia e Matéria é posta em evidência é o *Fedro*, que tem por assunto principal o Eros. Este termo grego possui uma multiplicidade de significados, sendo usado para se referir ao

10 Idem. Crátilo. In: *Diálogos VI*. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2016. p. 35.

11 Ibidem, p. 42.

12 Ibidem, p. 43.

13 Ibidem, p. 45.

14 Admite-se claramente essa possibilidade: "em função do decorrer do tempo pode ser impossível descobrir como eram os nomes primitivos. De fato, os nomes têm sido distorcidos" Ibidem, p. 98.

15 Ibidem, p. 101.

16 Esta é uma concepção bastante popular e fundamentada no próprio diálogo escrito por Platão, o que, como já discutido, é uma via problemática para a compreender Heráclito. De fato, há pouca evidência nos fragmentos autênticos que embasa a Ideia de que Heráclito defendia esse tipo de conexão "essencial" entre palavras e objetos. Há apenas um punhado de fragmentos nos quais ele *sugere* uma ligação, mas não especifica de que tipo seria nem se alonga muito no assunto. Para além disso, o Crátilo apresenta alguns trechos que bem exemplificam a interpretação enganosa de Heráclito como defensor de um "fluxo constante" impedindo qualquer conhecimento estável e seguro sobre a realidade.

amor, em geral de tipo corpóreo, sensual, ao desejo, ou à figura da religião grega que personifica tais estados humanos. O argumento apresentado por Sócrates surge a partir do diálogo com Fedro, jovem empolgado por um discurso sofisticado depreciativo do Eros, que nele é tratado como simples loucura irracional e desprezível. Sócrates contesta tal interpretação partindo do princípio de que o desejo erótico advém do plano divino e, logo, deve necessariamente ser bom. Inicia, então, um argumento que liga o amor sensual a um desejo de elevação da alma rumo à esfera da verdade filosófica composta pelas ideias. Sócrates afirma que a alma, antes de encarnar na prisão corpórea¹⁷, era puramente imaterial e dotada de "asas" com as quais executava um movimento de ascensão visando contemplar a mais alta região existente, em que se encontram "as realidades", isto é, as ideias, "as coisas que são, não as coisas que parecem ser, ou seja, os fenômenos que captamos via percepção sensorial"¹⁸. Seguindo a analogia socrática, a alma tem suas asas "danificadas" e acaba caindo na Terra, onde anima um corpo físico, concedendo-lhe a vida. Ela, porém, não se esquece totalmente das verdades que contemplou antes da queda, e anseia por retornar esta atividade contemplativa, que na existência terrena tem o nome de filosofia. A busca filosófica se relaciona ao Eros pois "o divino encerra a beleza, sabedoria, bondade e todas as demais qualidades a essas semelhantes. São essas qualidades que nutrem e fazem crescer as asas da alma"¹⁹. Ou seja, a beleza, que poderia ser compreendida como mera aparência agradável captada "por meio dos imprecisos órgãos dos sentidos"²⁰, ganha um aspecto divino, ideal. Platão indica que estigmatizar o amante seria incompreensão daqueles presos em demasia à terra, que "ignoram que é inspirado pela divindade" e que o amante, "ao ver a beleza sobre a Terra, ao se lembrar da verdadeira beleza, sente que suas asas crescem e anseia por distendê-las para um voo ascendente"²¹. Em Platão, a atração que passa pelos sentidos é como um impulso que pode tanto se degradar adentrando totalmente o âmbito das sensações físicas, resultando na busca do prazer baixo e reprovável, quanto conduzir à sua própria superação na elevação à verdadeira beleza, aquela que é ideia intangível e da qual a beleza terrestre é um reflexo que a

17 "nisso que carregamos conosco agora, a que damos o nome de corpo, no qual estamos aprisionados como uma ostra em sua concha" PLATÃO. Fedro. In: *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. p. 69. A influência pitagórica é claríssima, aqui.

18 Ibidem, p. 65.

19 Ibidem, p. 63.

20 Ibidem, p. 68.

21 Ibidem, p. 67-68.

indica²². A centralidade dessa diferença e da submissão do amor sensual às ideias, a concepção de que ele obtém seu valor em função delas, é reforçada através da importante analogia entre a alma e os cavalos, animais que ameaçam escapar ao controle caso não sejam mantidos sob supervisão²³. Platão também aborda o tema do Eros no Banquete, em que ele é apresentado como um daimon²⁴, ser sobrenatural pertencente ao limiar entre plano divino e plano humano. Neste diálogo, o amor também tem como foco a beleza, e a perspectiva sobre ela vai se alterando conforme o amante evolui: a beleza sensória, antes atrativa, se converte em uma "escada" rumo à apreensão do belo em si, da forma da beleza²⁵. O amor, o impulso físico que visa a beleza, uma verdade pura dotada de contraparte sensível, é marcado pela ambiguidade e, portanto, traz em si uma ameaça: ele tanto pode conduzir a um objetivo elevado, ou desviar deste mesmo objetivo. O Eros, assim, é sempre submetido a uma desconfiança, guarda sempre a necessidade de vigilância, de controle, de um direcionamento no rumo correto, para que seja utilizado como veículo de elevação da alma rumo às ideias.

Outro ponto particularmente importante em Platão é que nele a articulação entre a Hierarquia Abstração-Matéria e a razão aparece já de maneira mais precisa e com características que persistiram na compreensão dominante desse conceito

22 "A beleza, como eu disse antes, resplandecia entre aquelas aparições, e desde que descemos aqui vemo-la irradiando através do mais claro de nossos sentidos; de fato, a visão é o mais agudo dos sentidos corpóreos, ainda que a sabedoria não seja vista através dela (...) aquele que não foi recentemente iniciado, ou que foi corrompido, não ascende rapidamente daqui a uma visão da beleza ela mesma quando vê seu homônimo aqui. O resultado é não reverenciá-la quando a contempla, passando a ceder ao prazer e como um animal (...) Aquele, entretanto, que foi recentemente iniciado, alguém que contemplou muitas de tais realidades, ao ver um rosto de semelhança divina ou uma forma corpórea que constitui uma boa imagem da beleza (...) à medida que o fluxo de beleza o penetra através de seus olhos, ele é aquecido e esse fluxo irriga a semente das penas de suas asas" Ibidem, p. 69–70.

23 "Se, (...) vivem um gênero de vida vulgar e destituído de filosofia, porém ainda assim regido pelo amor às honras, é provável que quando se dedicam a beber, ou em alguma outra ocasião de desleixo, ambos os cavalos indisciplinados capturando as almas no seu descuido, as unirão e as levarão a realizar aquilo que é tido pela maioria como mais venturoso" Ibidem, p. 77.

24 "um deus menor, sem nome, nunca a um deus olímpico ou pré olímpico, ou mesmo a uma divindade não olímpica nomeada (...) Mais restritamente significa uma raça de seres espirituais mais ou menos intermediária entre os deuses e os seres humanos, mas sempre com atributos divinos. A palavra daimon também denota especificamente a divindade menor (gênio) tutelar de uma cidade ou de cada indivíduo" BINI, Edson. Nota de rodapé. In: PLATÃO. *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. p. 151.

25 "ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre. Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo (...) começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor (...) começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus" PLATÃO. *O banquete*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 147.

ao longo de sua história. A primeira dessas características é que a razão é tida como pertencente, por excelência, à esfera não Material, é apresentada como o elemento mais elevado da alma imaterial, aquele mais capaz de se aproximar da verdade perfeita e eterna das ideias. Através desse contato com a verdade, a razão seria capaz de atingir conclusões também verdadeiras sem necessitar de dados sensíveis, aparecendo seu traço de limitadora do mundo físico²⁶. Esse traço da razão como limitadora de influências Materiais aparece aliada a um caráter de controle, estabilização e ordenação *coercitivos*. É estabelecida uma relação hierárquica da razão com as outras instâncias da alma, em que a mais baixa delas é associada ao corpo e a intermediária assume papel acessório. A esta cabe auxiliar a razão como um cão obediente ajuda o pastor²⁷ e àquela ser cerceada pelas outras duas²⁸. No *Fedro*, a divisão da alma em três princípios é representada pela analogia do auriga (a razão) que conduz um carro com dois cavalos, um deles dócil e obediente (a cólera), o outro rebelde e descontrolado (o desejo). Enquanto o cavalo dócil obedece a palavras do condutor, o cavalo mau não as ouve e deve ser forçado à submissão através do chicote, mesmo assim resistindo. Vê-se que essa razão possui uma dimensão de violência e que esta é legítima como meio de limitação dos impulsos ligados à Matéria: "Dos cavalos dizemos que um é bom e o outro mau (...) é surdo e dificilmente obedece ao chicote e às esporas (...) não responde mais ao aguilhoamento ou ao chicote do auriga, limitando-se a saltar

26 "[a] segunda divisão do mundo inteligível [é] a que a própria razão atinge pelo poder da dialética, formulando hipóteses que ela não considera princípios, mas realmente hipóteses, isto é, pontos de partida e trampolins para elevar-se até o princípio universal que já não pressupõe condição alguma; uma vez apreendido este princípio, ela se apegue a todas as consequências que dele dependem e desce assim até a conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas tão-somente à ideias, pelas quais procede e às quais chega." Idem. Livro VI. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 260.

27 Idem. Livro IV. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 169.

28 "em suas almas há um princípio que lhes ordena e outro que lhes proíbe beber, sendo este diferente e mais forte que o primeiro? (...) o princípio que estabelece semelhantes proibições não provém, quando existe, da razão, enquanto os impulsos que dirigem a alma e a atraem são engendrados por disposições doentias? (...) Por conseguinte — prossegui — não cometeremos erro em considerar que se trata de dois elementos distintos entre si e designar aquele pelo qual a alma raciocina, o seu elemento racional, e aquele pelo qual ela ama, tem fome, sede, e é arrastado por todos os outros desejos, seu elemento irracional e apetitivo, amigo de certas satisfações e certos prazeres." Ibidem, p. 167.

"quando um homem é arrastado pela força de seus desejos, a despeito de sua razão, não notamos que ele próprio se reprova, se irrita contra essa parte que o violentou e que, nesta espécie de querela entre dois princípios, a cólera se coloca como aliada ao lado da razão?" Ibidem, p. 168.

"o princípio irascível constitui um terceiro elemento, auxiliar natural da razão quando a má educação não a corrompeu?

— É necessário — respondeu ele — que constitua um terceiro elemento." Ibidem, p. 169.

selvagemmente"²⁹. Tal sentido insidioso de repressão e aniquilação de certas esferas do comportamento aparece também na República³⁰. O aspecto repressivo desta forma de razão instrumentalizada em favor da Hierarquia Abstração-Matéria, no entanto, não indica qualquer possibilidade de consequências negativas, pois a razão é também apresentada como imparcial e salutar, engendrando a felicidade e bem estar dos homens. No Livro V a razão é colocada acima dos costumes e tradições, sendo capaz de superar hábitos perpetuados irrefletidamente e de alcançar o que é em si melhor e sendo, portanto, imparcial³¹. No livro X, ela é usada para justificar a decisão de Platão de banir a poesia da polis, não como se fosse uma escolha pessoal do filósofo, mas uma conclusão impessoal da razão: "seja dito isso, portanto, para nos justificar, já que voltamos a tratar da poesia, por a termos banido da nossa cidade, visto ser ela o que é: a razão no-lo prescrevia"³². A concepção da razão como algo desprovido de interesses unilaterais foi, obviamente, usada uma multiplicidade de vezes justamente para legitimá-los. A incompatibilidade entre razão e poesia, aqui mencionada, não é a única que Platão estabelece, valendo também para o sono³³, os sonhos³⁴, a imaginação³⁵, a infância³⁶ e as emoções³⁷. Em contraste está a posição da matemática, referida como aliada

29 Idem. Fedro. In: *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. p.73–74.

30 "dentre os prazeres e os desejos não necessários, alguns se me afiguram ilegítimos; são provavelmente inatos em cada um (...) reprimidos pelas leis e pelos desejos melhores, com a ajuda da razão, podem (...) ser totalmente extirpados ou só remanescer em pequeno número e enfraquecidos" Idem. Livro IX. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 339.

31 "quando pelo uso, imagino, se lhes afigurou que mais valia estar nu do que vestido em todos esses exercícios, o que a seus olhos havia de ridículo na nudez foi dissipado pela razão, que acabava de descobrir onde residia o melhor" Idem. Livro V. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 185.

32 Idem. Livro X. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 395.

33 "[desejos] despertam durante o sono, quando repousa esta parte da alma que é racional" Idem. Livro IX. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 340.

34 "há em cada um de nós, mesmo que nos pareçam totalmente regrados, uma espécie de desejos terríveis, selvagens, irrefreáveis, o que é posto em evidência pelos sonhos" Ibidem, p. 341. É interessante recordar que, em Heráclito, o sono e os sonhos também não eram particularmente bem vistos, mas por motivo completamente diverso. Ele considerava a vigília melhor devido à maior atividade dos sentidos e ao maior contato entre a pessoa e o Mundo para além dela. Em Platão, o sono é depreciado por abrir uma brecha para a expressão dos desejos associados ao corpo, à dimensão material do humano.

35 "Aplica agora a essas quatro divisões as quatro operações da alma: a inteligência à mais alta (...) e à última a imaginação" Idem. Livro VI. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 261.

36 "nas crianças: desde o nascimento, apresentam-se cheias de irascibilidade, mas algumas parecem jamais adquirir o uso da razão, e a maioria só a adquire muito tarde" Idem. Livro IV. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 169.

37 "o que lhe ordena a resistir não é a razão e a lei, e o que induz a afligir-se, não é o próprio sofrimento?" Idem. Livro X. In: *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 390.

da razão na prevenção das ilusões e mentiras sensíveis³⁸. Estas características (superioridade, ordenação/estabilização repressiva, imparcialidade, afinidade com a matemática, oposição à emoção e imaginação, em conjunto consideradas necessariamente benéficas) da razão dentro da Hierarquia platônica da Abstração sobre a Matéria se mantiveram ao longo do tempo. Elas reapareceram muitas vezes em diferentes autores que, como Platão, se consideravam aliados da razão e, logo, capazes de obterem verdades absolutas e universais através de suas reflexões. Parmênides, conforme visto no capítulo anterior, foi responsável por inaugurar a separação, na atividade teórica, entre razão e Matéria, ao estabelecer a discordância entre conclusões racionais e percepção sensorial. Platão continuou e ampliou essa convicção, traçando o modo como a Razão seria (in)compreendida até o período contemporâneo. Um dos primeiros a corroborá-la foi Aristóteles.

4.2. Aristóteles

A metafísica era também chamada, por Aristóteles, de "filosofia primeira"³⁹, "o estudo das causas primeiras e teologia"⁴⁰ e, para ele, "os deuses, assunto de que trata a teologia, são idênticos às causas primeiras"⁴¹. Em Aristóteles, os deuses são privados de muito que lhes caracterizava comumente, como personalidades particulares e a associação a aspectos do contexto humano. Outras características, não obstante, se mantêm, como a *imortalidade* e a responsabilidade sobre a ordem do universo em geral. Tais traços já começam a indicar a afinidade entre as Ideias de Aristóteles e a Hierarquia Abstração-Matéria: estes deuses, ou motores⁴², são de suma importância e são *afastados de forma clara do âmbito terreno e humano*, sendo mais diretamente conectados com eventos celestes, astronômicos. Além disso, são *imateriais e imóveis*,

38 "— E os mesmos objetos parecem quebrados ou retos conforme os olhemos dentro ou fora da água, ou côncavos e convexos devido à ilusão visual

(...) — Ora, não descobriu na medida, no cálculo e na pesagem excelentes preventivos contra tais ilusões, de tal modo que o que prevalece em nós não é a aparência (...) E tais operações são da alçada do elemento racional de nossa alma." Ibidem p. 387–388.

39 BINI, Edson. Nota de rodapé. In: PLATÃO. *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. p. 247.

40 BARNES, Jonathan. Metafísica. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 146.

41 Ibidem, p. 146.

42 "os deuses pessoais do panteão grego devem ser descartados — eles são elaborações míticas. Mas são elaborações de uma verdade importante (...) Qual é a verdade importante? Aristóteles sustenta que todo movimento requer um motor (...) para que não incorramos em um regresso, é preciso que haja motores imóveis (...) se existem objetos eternamente em movimento, é preciso que haja motores imóveis eternos." Ibidem, p. 148.

perfeitamente estáveis, exercendo movimento sobre os astros de forma totalmente não física. *O movimento que eles exercem, por sua vez, apesar de não ser idêntico à perfeita imobilidade, é em certo sentido equivalente, já que não é errático ou desorganizado, e sim perfeitamente circular*⁴³. Nada nessas descrições é compatível com a Matéria e suas características — pluralidade, instabilidade, aleatoriedade... Assim, "o estudo das substâncias inamovíveis é a teologia. Substâncias inamovíveis são primeiras, então a teologia é primeira. Porque ela é primeira, é universal e considera tudo"⁴⁴. Tal primazia tem, em alguma medida, um significado "cronológico", já que o primeiro motor é o que inicia, que ativa os movimentos, mas sobretudo significa uma primazia explicativa, um alcance sobre todos os outros campos de investigação, "não está limitada a uma certa espécie ou tipo de ente, ela abrange absolutamente tudo"⁴⁵. Essa "ciência dos itens imutáveis, que Aristóteles sustenta ser superior a todos os outros estudos"⁴⁶, se articula também a alguns dos pontos mais importantes da reflexão aristotélica sobre a lógica, como o "princípio de não contradição", a noção de que uma afirmação sobre algo não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo e no mesmo sentido: "o princípio de não contradição, em particular, e as leis da lógica, em geral, são axiomas e não estão ligados a nenhum tópico particular. Isto é, os axiomas valem para absolutamente tudo — e assim eles são estudados pela metafísica"⁴⁷. A metafísica de Aristóteles, percebe-se, já dá fortes indicações da presença da Hierarquia Abstração-Matéria em sua filosofia. Isso é corroborado por sua concepção da *estrutura do universo*, que muito tem a ver com a questão dos motores *imóveis*: há a parcela (literal e figurativamente) mais elevada dele, que segue o movimento suave e harmônico causado pelos motores imóveis, e a parcela "sublunar" em que imperam características Materiais abomináveis⁴⁸, sobretudo a

43 "Certos movimentos celestes são eternos, logo, é preciso que haja tantos motores imóveis quanto movimentos celestes eternos. (...) Eles têm de ser incorpóreos, sem partes e indivisíveis. Eles não podem, portanto, comunicar o movimento empurrando ou se chocando. (...) Além disso, são capazes de pensamento — com efeito, eles pensam constantemente. (...) [são] responsáveis por toda a bondade no mundo. Eles também são, talvez, providenciais no sentido em que, graças a eles, a maior parte do mundo natural está organizado "em prol do bem". E, ademais, eles talvez sejam de alguma forma criadores e conservadores do mundo." Ibidem, p. 149.

44 Ibidem, p. 150.

45 Ibidem, p. 105.

46 BARNES, Jonathan. Vida e obra. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 56–57.

47 Idem. Metafísica. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 109.

48 "De acordo com uma distinção que formaria a espinha dorsal da imagem de mundo medieval que persistiu pelo menos até Galileu, Aristóteles considerava que o universo estava dividido em (...) domínio dos corpos celestes, nos quais prevalecem a perfeição e a existência eterna — nada realmente se altera nesse reino divino. (...) na região abaixo da órbita da lua (portanto,

mudança — que não é simplesmente alteração, é sinônimo quase automático de decadência e corrupção.

Em contraste com a metafísica, "a Física trata do mundo da mudança"⁴⁹, da "estrutura e explicação dos fenômenos no mundo sublunar da mudança e corrupção"⁵⁰, que é sempre um pouco prejudicada pelo caráter *instável* do objeto⁵¹. Há uma clara responsável por esse traço central do mundo sublunar: a *matéria* e sua irremediável incompatibilidade com a *forma*⁵². Estes são dois conceitos muito importantes para Aristóteles: matéria (que não coincide com o conceito de Matéria próprio da pesquisa mas, não obstante, guarda proximidades) e forma (que não coincide com as formas platônicas, mas guarda com elas analogias, conforme será visto). Elas se combinam para chegar a substâncias específicas, mas há um certo grau insuperável de *incompatibilidade*, pois *a matéria resiste à forma*. No âmbito perfeito dos corpos celestes, essa tensão é apaziguada, pois o "éter", a "matéria" dos astros, é tão sutil que sequer pode ser considerado matéria⁵³, e "eles não estão sujeitos à mudança ou corrupção"⁵⁴. No reino sublunar, porém, *a matéria deve se curvar à forma* mesmo hesitando, pois "não pode efetivar resultados, já que ela é em última instância inerte: ela precisa de alguma outra coisa para chegar a ser algo"⁵⁵. *A matéria segue a forma*, e "Aristóteles está aqui seguindo uma tradição

"sublunar"), a mudança e a corrupção são a norma." HANKINSON, R. J.. Filosofia da ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 166.

"Aristóteles concebia o universo como uma sequência de esferas concêntricas, sendo que a mais externa delas contém os corpos celestes compostos de um elemento incorruptível e imutável chamado por ele de "éter" e cujo movimento natural é circular. O sistema astronômico que ele adotava era basicamente o de Eudoxo, o grande matemático da Academia que mostrara como era possível "salvar as aparências" dos planetas que se movem de forma aparentemente aleatória olhando seu comportamento como o produto de movimentos esféricos uniformes sobrepostos." Idem. Ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 203.

49 Idem. Filosofia da ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 166.

50 Idem. Ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 203.

51 "os acontecimentos naturais (em contraste com os acidentais) ocorrem ou invariavelmente ou na maior parte das vezes (...) o que os torna, para Aristóteles, suscetíveis de explicações teleológicas que recorrem à causa final. Mas, enquanto as coisas nos céus são invariáveis, imutáveis e absolutamente necessárias, as que estão no mundo sublunar, o domínio da física aristotélica, não são; aqui as generalidades tendem a valer apenas para a maior parte dos casos." Idem. Filosofia da ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 160–161.

52 "a razão pela qual certas coisas acontecem apenas na maior parte das vezes e não invariavelmente é (...) o envolvimento da matéria (...) propriamente só é encontrada no mundo sublunar (...) E é porque os objetos naturais são compostos de matéria e forma (ou melhor, têm suas formas realizadas na matéria) que eles estão sujeitos à mudança, ao crescimento, à alteração e à corrupção. Além disso, a matéria resiste em algum sentido à imposição da forma; ela é naturalmente recalcitrante, e de tempos em tempos as tentativas mais empenhadas de a forma atualizar-se a si mesma fracassarão" Ibidem, p. 163.

53 "não há neles uma distinção real de matéria e forma" Idem. Ciência. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 194.

54 Ibidem, p. 194.

55 Ibidem, p. 213.

platônico-pitagórica de tratar a matéria como essencialmente indeterminada, necessitando da definição quantitativa e qualitativa que lhe é dada pela forma"⁵⁶. Há um ganho de complexidade dos conceitos de matéria e forma, desde o mais simples, referindo-se a objetos, sua compleição e conteúdo, até o mais elaborado⁵⁷ em que a relação hierárquica entre forma e matéria fica mais clara, como no caso da alma (*psyche*) vista como forma do corpo material⁵⁸.

É na "alma" que Aristóteles localiza as funções diretivas sobre o corpo, atualmente associadas ao cérebro: é "sua afirmação psicológica fundamental — que a *psuchê* é a 'forma' do corpo vivo"⁵⁹. Isso é válido não apenas para pessoas, mas para os seres vivos em geral, que sem a forma deixariam de ser o que são⁶⁰. Isso, é claro, não implica que Aristóteles não considere todas as outras formas de vida como inferiores aos seres humanos: estes são superiores porque são os únicos a possuir a razão⁶¹ e, mais que isso, uma razão muito semelhante à analisada anteriormente no caso de Platão. Assim como entre alma e corpo há uma relação hierárquica análoga àquela entre forma e matéria, este mesmo tipo de relação se replica no interior da alma, entre suas partes racionais e irracionais⁶². Os animais

56 Ibidem, p. 214.

57 "Qualquer coisa que seja identificada com um particular tem (...) uma forma. Para que realize o serviço exigido dela nesse respeito, a forma não precisa ser uma noção metafisicamente rica — a forma de alguns objetos pode simplesmente ser certo formato. A coisa particular pode ser (...) uma esfera de bronze, e a forma disso será uma esfera ou ser esférico. Para outros objetos, a forma será mais complexa, e sua especificação pode (...) exigir a referência a funções ou atividades" EVERSON, Stephen. Psicologia. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit. p. 229.

58 "matéria e forma são introduzidos como um par: substâncias são, num sentido, entidades compostas, e suas "partes" componentes são matéria e forma. E, originalmente, matéria e forma são simplesmente material e formato: uma esfera de bronze (...) é um item composto de um certo material, a saber, o bronze, e um certo formato, a saber, a esfericidade. (...) Mas matéria e forma logo esquecem suas origens, e as palavras são usadas para selecionar diferentes aspectos de coisas que, *prima facie*, têm muito pouco a ver com material e formato (...) o contraste entre corpo e mente é tomado como um exemplo do contraste entre matéria e forma." BARNES, Jonathan. Metafísica. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 140.

59 EVERSON, Stephen. Psicologia. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 227.

60 "todo corpo natural que tem vida é uma substância (...) no sentido de ser um composto (...) Ao descrever as coisas vivas como "compostos", Aristóteles as está posicionando em termos de uma distinção comum a toda sua metafísica (...) "a matéria, que em si mesma não é um isto; em segundo lugar, o formato ou forma, que é aquilo precisamente em virtude de que algo é chamado um isto" Ibidem, p. 228.

61 "[as capacidades da *psuchê*] são instanciadas hierarquicamente. Todas as coisas vivas têm a capacidade de nutrir-se, algumas (isto é, os animais) têm, ademais, a capacidade de perceber e querer, e algumas (isto é, os humanos) possuem todas as capacidades, incluindo a de pensar abstratamente" Ibidem, p. 231–232.

62 "Da mesma maneira como a alma é superior ao corpo, a parte racional da alma é superior à parte irracional. A melhor coisa que podemos fazer é promover o que há de melhor na melhor parte de nós (...) se não o fizermos, então poderemos ser homens vivos, mas não estaremos vivendo como homens (...) A única maneira de realizarmos nossa natureza humana é realizar nossa natureza divina, e a mente é o elemento divino em nós; em virtude de possuírmos razão, podemos aproximar-nos do feliz estado dos deuses." HUTCHINSON, D. S.. Ética. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p. 256.

estão para os homens⁶³ assim como as instâncias irracionais da alma estão para a razão e, por outro lado, os deuses estão para os homens como as instâncias racionais estão para todo o resto. Entre deus e animal, entre racional e irracional⁶⁴, a dinâmica não é de uma concordância em que o propriamente humano teria lugar, mas de apagamento de uma ou outra. Chama atenção que, entre as manifestações irracionais da *alma*, Aristóteles considera estados tais quais fome e sede, o que dá a ver com clareza a conexão que ele acredita existir entre o corpo e o emocional, articulados como âmbitos mais baixos da existência do homem. Para ele, a decadência do homem é aceitar esse lado inferior ao invés de *reprimi-lo da melhor forma possível*. Ele não parece acreditar na possibilidade prática de eliminação do que há de material no homem, mas certamente crê poder cerceá-lo, tendo uma percepção depreciativa daqueles que não empreendem tal esforço⁶⁵. No inverso deste modo de vida animalizado, se encontra a filosofia⁶⁶.

Tendo muito a dizer sobre como cada pessoa deveria viver sua vida, não é surpresa que Aristóteles, como Platão, também tivesse Ideias bem detalhadas sobre os mais diversos aspectos da devida organização social. Suas concepções políticas podem ser vistas como uma continuação da ética⁶⁷, já que o objetivo

63 Aqui se quer dizer homens literalmente, não como simples hábito de fala implicando pessoas em geral. Para Aristóteles, mulheres (bem como outros grupos que serão vistos à frente) não possuíam capacidade racional e não estavam, portanto, no mesmo nível.

64 "O homem é um animal racional (...) O melhor e correto uso da razão é conhecer a verdade. As disposições da mente que nos permitem conhecer a verdade são chamadas "virtudes intelectuais", a fim de distingui-las das virtudes morais, as disposições de nossas emoções que nos ajudam a dar as respostas corretas a situações práticas. O lado racional e o lado emocional são aspectos diferentes de nossa natureza, e suas virtudes não se sobrepõem" Ibidem, p. 267. "Somos compostos de uma parte racional e uma parte irracional, e o verdadeiro caráter moral consiste em ter os elementos irracionais sob o domínio dos elementos racionais. Os elementos irracionais são as emoções: por exemplo, a ira, o medo, o amor, a lascívia, a sede, a fome, a inveja, o ódio, a ambição, o ressentimento, a pena, o júbilo e em geral os eventos e condições mentais que são acompanhados pelo prazer e pela dor. As virtudes morais são hábitos consolidados de caráter que se expressam na resposta emocional correta. O que é a resposta emocional correta? É o que a razão diz que deve ser" Ibidem, p. 275.

65 "o conhecimento e outros tipos de consciência são bons, embora coloque o conhecimento intelectual acima da percepção sensível, e ver e ouvir acima de degustar e tocar" Ibidem p. 274.

"há excelentes prazeres no pensamento e na atividade virtuosa. Entre os prazeres dos sentidos corporais, Aristóteles não tem nenhuma objeção aos prazeres das artes visuais ou musicais ou dos cheiros agradáveis. Mas os únicos cheiros de que os homens devassos gostam são os dos perfumes sensuais e dos pratos saborosos, pois eles os lembram (...) prazeres do toque e do paladar, os dois sentidos que operam por contato de uma maneira animal" Ibidem, p. 283.

66 "o mais elevado modo de vida possível é aquele que expressa o elemento mais elevado em nós, o elemento divino da razão. Essa é a vida dedicada à apreciação da verdade, atividade que Aristóteles chama de contemplação intelectual (...) devemos, tanto quanto pudermos, tornarmos imortais e tentar (...) viver de acordo com a melhor coisa em nós" Ibidem, p. 266.

67 "tratados éticos são investigações práticas orientadas à conquista da boa vida, uma meta que, dada a natureza social dos seres humanos, não pode ser alcançada senão no contexto de uma sociedade política" TAYLOR, C. C. W. Política. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit., p.

desta, a "boa vida" (uma vida dedicada ao exercício da razão na filosofia e na política), seria apenas possível na polis, a cidade-estado grega⁶⁸. Para ele, a polis não é uma coincidência ou convenção social, mas uma parte do desenvolvimento *natural* do humano enquanto espécie — a polis estaria para o coletivo assim como o adulto está para o indivíduo, representando a forma madura e plena das etapas de vida⁶⁹. Isso não é apenas uma comparação explicativa, mas implica uma desumanização literal daqueles que não possuem uma organização social e política nos moldes gregos⁷⁰. Outra analogia que Aristóteles leva a sério é entre o senhor e o escravo — "como indivíduos, somos partes vivas, como o escravo é uma parte viva do senhor"⁷¹. Ela aponta que a polis não propicia as condições da "vida próspera" racional para todos os habitantes, mas para todos os cidadãos⁷² — o que implica não só que apenas homens com razoável situação financeira possam alcançar a racionalidade virtuosa que Aristóteles recomenda⁷³. Sobre um possível desequilíbrio entre vida teórica filosófica e prática política, ele admite que, apesar da atividade teórica ser superior (*imortal, análoga ao estado divino etc.*), não é possível apenas viver como um deus, assim como não é possível extirpar completamente o refugio irracional de um homem, devendo-se balancear entre virtudes teóricas e práticas⁷⁴. A aberração de um grupo que não possa ser identificado a uma polis tem como consequência a Ideia da "escravidão natural": *se apenas na polis o homem pode ser verdadeiramente racional, e é a razão que o diferencia de outros animais, um homem alheio à polis não é no fundo um homem, mais se assemelhando a uma besta*⁷⁵. O homem em sentido pleno, ou seja, um

299.

68 Ibidem, p. 301.

69 Ibidem, p. 303.

70 "Aristóteles faz afirmações análogas a respeito da relação entre indivíduo e polis; um indivíduo incapaz de ser membro de uma polis não é, rigorosamente, um ser humano, e sim um animal (não humano), ao passo que alguém que é autossuficiente sem participar da polis é super-humano, ou, nas palavras de Aristóteles, um deus." Ibidem, p. 306–307.

71 Ibidem, p. 307.

72 "ele supõe que o melhor Estado é aquele em que é dada a todo cidadão a oportunidade de alcançar a excelência completa nesses respeitos" Ibidem, p. 317.

73 "o cultivo da excelência prática e teórica requer ócio, mas o ócio pressupõe que as necessidades da vida já estejam supridas por aqueles cuja falta de ócio impede o cultivo de qualquer um dos tipos de excelência (...) as funções econômicas necessárias devem ser desempenhadas por não cidadãos" Ibidem, p. 317.

74 "a atividade teórica é o melhor gênero de atividade (...) e a melhor forma de organização política é aquela que torna essa atividade acessível com o melhor alcance (...) a vida exclusivamente teórica não é acessível aos humanos, cuja natureza exige que eles vivam uma vida social." Ibidem, p. 320.

75 "As piores depravações da natureza humana são raras e encontradas 'acima de tudo entre os estrangeiros', diz Aristóteles (com uma franca xenofobia comum a muitos gregos antigos); (...) insensatez daqueles 'estrangeiros de longe' que vivem tão somente por meio de seus

grego, pode então servir-se do estrangeiro bem como se serve de um animal. Tal situação é *naturalizada*, de modo parecido com o resto da explicação de Aristóteles, como um desenvolvimento biológico, intrínseco à espécie⁷⁶. No período em que Aristóteles escreve, a diferenciação entre "gregos" e bárbaros" já estava muito mais aprofundada do que no período Arcaico; as guerras de conquista de Filipe e Alexandre, em pleno andamento; e o envolvimento de Aristóteles com ambos sugeriria, junto a alguns pontos de seu discurso político, no mínimo alguma medida de concordância com seus projetos. Assim, "a prática da escravidão, como concebida por Aristóteles, concebia que os povos bárbaros eram justamente tais comunidades, adaptadas por natureza para servir como fonte contínua de escravos para os gregos"⁷⁷. Que o corte entre "nós" e "eles" possa ter existido a ponto de possibilitar a afirmação de que "o escravo é uma ferramenta viva, e a ferramenta, um escravo sem vida"⁷⁸ é mais um sinal da Hierarquia Abstração-Matéria no meio social de Aristóteles e de sua consonância com ela.

sentidos, como animais" HUTCHINSON, D. S. Ética. In: BARNES, Jonathan (Org.). p. 277.

76 "a relação senhor-escravo é (...) um elemento da forma mais primitiva de comunidade. (...) o papel do escravo é elucidado por meio de uma comparação (...) com uma ferramenta (...) e com um animal de tração (...) Mas por que o escravo precisa do senhor (...) Neste ponto vem à tona uma outra analogia (...) entre a alma e o corpo. O corpo está naturalmente (...) sob a direção da alma; sem direcionamento racional (suprido pela alma), o corpo não é páreo para o ambiente. De modo que é melhor para o corpo estar sob a direção da alma (...) seres vivos que não possuem a capacidade de autodireção racional estão em melhor situação quando sujeitos ao controle racional de outrem (...). Alguns humanos são assim: eles são os escravos naturais" (...)TAYLOR, C. C. W. Política. In: BARNES, Jonathan (Org.). Op. cit. p. 324.

77 Ibidem, p. 327.

78 Ibidem, p. 326.

Parte 2: Modernidade

Introdução

Após finalizar a análise do tema da Hierarquia Abstração-Matéria na Antiguidade Grega, o passo cronologicamente esperado seria proceder à análise dela na Antiguidade Romana e na Idade Média — o que as dimensões da pesquisa não permitem. Felizmente, algumas informações básicas sobre tais culturas apontam para a provável presença da Hierarquia Abstração-Matéria como uma concepção predominante. É difícil imaginar que uma sociedade como a romana, alicerçada sobre a conquista e escravização sistemática de outros povos, dela carecesse. Similarmente, na Europa medieval, em que os mais diversos aspectos da vida estavam mergulhados no cristianismo que, *no período, assumira a forma de um projeto de expansão progressiva com pretensão global e que diversas vezes tomou formas Violentas*, dificilmente deixaria-se de constatar a Hierarquia em posição de destaque. Com relação à filosofia medieval, era em grande parte restrita ao clero, comprometido com o embasamento teórico do projeto supracitado¹. Já a elite secular do medievo possuía uma organização militar em que a guerra era tanto esperada quanto socialmente necessária para que tal estrato justificasse a si mesmo, e a Violência por ele causada, enquanto aliado do projeto de expansão da Igreja ou no interior de áreas já cristianizadas — expansão dos domínios francos, Reconquista, Cruzadas... — dispensam maiores detalhes.

Isso não significa, de forma alguma, que seria então razoável aceitar rapidamente um predomínio da Hierarquia Abstração-Matéria em *toda* a sociedade medieval. De fato, alguns dos estudos mais relevantes do último século para o campo da História Medieval a apresentam como âmbito de maior aceitação de esferas que, na definição aqui adotada, são englobadas no conceito de "Matéria" — sobretudo o corpo humano, mas também o Mundo Orgânico não humano, o cosmos etc. Neste sentido, tais estudos poderiam sugerir a ausência da Hierarquia Abstração-Matéria durante a Idade Média, ou ao menos certas rupturas

1 A maior parte do filosofar na Idade Média foi realizado em um cenário de crenças religiosas baseadas primariamente na aceitação de textos particulares como divinamente inspirados. (...) Como fonte absolutamente segura da verdade, especialmente a verdade sobre a natureza e os propósitos de Deus, as Escrituras serviam, daí em diante, como dado ou compromisso pré-teórico MARRONE, Steven P. A filosofia medieval em seu contexto. In: McGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2018. p. 62.

em seu domínio. Algumas dessas obras são *Mimesis*², *Produção de Presença*³, *A letra e a voz*⁴, *O processo civilizador*⁵, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*⁶, entre outras. Apesar de variarem em foco, sobretudo as últimas três delas têm em comum a forte sugestão (um pouco similar à que foi vista em E. R. Dodds, no capítulo 2) de que a cultura popular seria uma esfera de maior liberdade conferida a elementos e vivências possivelmente afins à Matéria. Enquanto que essa hipótese parece bastante sólida e é sem dúvida interessante, oferecendo uma via específica para a possibilidade de rupturas na Hierarquia Abstração-Matéria, há simultaneamente indícios que sugerem que uma divisão simples entre uma cultura da elite (marcada pela Hierarquia) e uma cultura popular (em que esta seria desconhecida) não daria conta da realidade medieval. Conforme já desenvolvido, a Hierarquia Abstração-Matéria é aqui entendida como fator decisivo para a ocorrência de episódios de Violência, dentre os quais as inúmeras irrupções de perseguição popular a judeus durante o período medieval parecem se enquadrar⁷. Além disso, a Idade Média viu a ascensão de heresias como o catarismo que, com seu forte dualismo afirmando a maldade total do corpo e da Matéria em geral, além de sua enorme adesão entre camadas populares da sociedade⁸, poderia também indicar a difusão da Hierarquia entre elas. Ambos os exemplos se relacionam ao pano de fundo da difusão de noções cristãs pela Europa⁹, algumas delas podendo também ser vistas como ecoando convicções Hierárquicas. Assim, a cultura popular medieval à luz do tema da pesquisa se configura como uma questão complexa, mais do que como uma resposta imediata. Levando em conta o presente escopo e constatando a impossibilidade de qualquer resposta mais firme quanto a um domínio, ou não, da Hierarquia Abstração-Matéria na cultura popular medieval sem um estudo de maior fôlego, optou-se por

2 AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

3 GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2010.

4 ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

5 ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

6 BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

7 Cf. SCHAMA, Simon. *A história dos judeus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

8 LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*. Paris: Mouton & Co, 1968.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

9 Cf. BROWN, Peter. *The rise of western christendom*. Cambridge: Blackwell, 1996.

deixar a questão em aberto e, visando concluir o esboço do arco de continuidade da Hierarquia no interior das filosofias Antiga e Moderna, passar à análise de autores posteriores à Idade Média.

1

Montaigne, Descartes e a *Diferença*

Conforme já mencionado, a Hierarquia Abstração-Matéria em sua expressão teórica pode estar presente *tanto em autores que se consideravam aliados a um projeto "racional"* (caso de Parmênides, Platão e Aristóteles), *quanto em autores que questionavam as pretensões de obtenção da verdade e conhecimento através da razão*. A discordância quanto ao papel da razão na vida humana não os impediria, portanto, de *coincidirem em um outro ponto: a convicção acerca da superioridade Hierárquica da Abstração e de suas características fundamentais em relação à Matéria*. Neste capítulo, serão abordados dois autores do período Moderno que explicitam isso: Montaigne, um cético que ressaltava os limites do que entendia por razão humana, e Descartes, um entusiasta da razão que, reagindo aos escritos céticos, buscou reconduzi-la ao posto de portadora da "verdade". Pretende-se mostrar como, em um período em que as demonstrações de Violência não ficam aquém da Idade Média — guerras religiosas, o assassinatos e escravização de milhões de africanos e americanos, a expansão coercitiva do poder dos governos etc. — tanto em um autor como Descartes, comumente associado ao que seria um componente questionável da cultura ocidental, quanto em Montaigne, é possível encontrar traços problemáticos similares e claramente conectados à difusão de noções afins a tal Violência.

1.1. Montaigne

Montaigne questiona as capacidades da razão e, para entender a base questionamento, é interessante recorrer aos *Ensaio*s. Em "*Apologia de Raymond Sebond*"¹, fica evidente que um dos grandes fatores que apoiam a "debilidade da razão"² é a multiplicidade de perspectivas apresentadas ao longo de séculos de atividade intelectual, a ausência de homogeneidade e constância dentre centenas de autores existentes, cujas obras defendem concepções completamente disparatadas. O mesmo vale para as formas de organização social, incrivelmente

1 MONTAIGNE, Michel de. Apologia de Raymond Sebond. In: MONTAIGNE, Michel de. Op. cit., p. 443–589.

2 Ibidem, p. 452.

diversas. Em lugar de convergência e harmonia, há divergência e debate³. Para Montaigne, essa multiplicidade seria intimamente ligada a uma falta de solidez com relação às conclusões obtidas — uma incerteza quanto ao que, em meio a tantas opções, escolher com convicção plena. Estes séculos de incerteza seriam evidência de uma incapacidade da razão, de uma longa, exaustiva e vã procura⁴. Montaigne parece pensar que, após tanto tempo, já deveria ter-se alcançado um bom grau de concordância e, uma vez que isso não ocorreu, a razão, instrumento dessa busca, seria falha. Mais do que isso, as investigações da filosofia e de outros campos do conhecimento partiriam de bases igualmente frágeis — a incerteza contaminaria não apenas os resultados, mas também os princípios do conhecimento⁵. Constatando a incapacidade da investigação racional de obter conclusões sólidas, certas, invariáveis sobre o Mundo, Montaigne se volta para uma avaliação das capacidades introspectivas da razão⁶: seria possível averiguar traços fixos e constantes acerca do que se passa na "vida interna", na Mente humana ou, para utilizar o vocabulário do período, na alma? Todavia, também com relação ao próprio indivíduo, Montaigne acredita que a razão decepciona, pois não há estabilidade sequer no que uma mesma pessoa pensa⁷. De acordo com Richard Popkin, o ponto de Montaigne é que "Nossas próprias faculdades (...) se alteram de acordo com nossas condições físicas e emocionais, de modo que algo que julgamos verdadeiro em um determinado momento, consideramos como falso

3 "ide confiar na filosofia! Vangloriai-vos de terdes (...) descoberto a verdade nessa barafunda de concepções contraditórias! A confusão das ideias humanas (...) as instituições deste mundo tanto quanto as escolas estão em contradição entre si, daí podermos deduzir que o acaso não é mais diverso e variável do que a razão, nem mais cego e imponderável." Ibidem, p. 511.

"não haver proposição que não seja discutida e controvertida ou não o possa ser, mostra (...) que, abandonado a si mesmo, nosso julgamento não apreende claramente" Ibidem, p. 553.

4 "Examinemos, portanto, se está ao alcance do homem encontrar o que procura e se essa procura a que se vem entregando há séculos lhe trouxe alguma força nova, alguma verdade sólida. Creio que reconhecerão, se falarmos honestamente, que tudo que tirou de tão longa busca foi a certeza de sua impotência. Nesse longo estudo, a ignorância, que nos é naturalmente inerente, ficou confirmada e demonstrada." Ibidem, p. 496.

5 "Quantas artes há que assentam em conjunturas (...) em que a questão do verdadeiro e do falso importa pouco e nas quais o que parece é a única regra!" Ibidem, p. 501.

"Assim faz a ciência (...) ela nos oferece, pedindo-nos que as suponhamos verdadeiras, coisas que ela própria declara inventadas. (...) do mesmo modo age a filosofia, apresentando-nos, não o que é ou crê ser, mas que imagina como solução mais elegante e adequada" Ibidem, p. 530.

6 "Por que meios poderíamos melhor aquilatar a razão, do que por ela mesma? Se não podemos acreditar nela quando fala de si, não será capaz de apreciar o que não está em si. Se pode conhecer alguma coisa, deve ser pelo menos o que é e onde se aloja, visto que está em nosso espírito, de que faz parte ou é efeito. (...) Vejamos portanto o que a razão humana nos ensina acerca de si mesma e da alma, do espírito." Ibidem, p. 534–535.

7 "Além dessa (...) diversidade de opiniões, é fácil verificar pela confusão em que nos joga e pela incerteza que todos sentem, que nosso julgamento não tem fundamento sólido. Quantas vezes julgamos diversamente as coisas? Quantas vezes mudamos de ideias?" Ibidem, p. 553.

ou duvidoso no momento seguinte"⁸. As possibilidades de conhecimento seguem sendo corroídas quando o autor aponta, reiteradamente, a inutilidade dos sentidos no que diz respeito a Captar o que está para além da Mente⁹. Comentando o desprezo de Montaigne pelos sentidos, Popkin conclui que "nossas ideias são derivadas de nossa experiência sensível (...) [que] não nos revela como os objetos são, mas sim como se parecem para nós"¹⁰. De uma ponta a outra, o entendimento humano encontra-se perdido sem sequer poder começar a buscar uma orientação segura. Montaigne indica, assim, a inutilidade de esforços visando refinar e melhorar as convicções humanas¹¹.

Os elementos do Pensamento de Montaigne até agora ressaltados são confirmados em outros ensaios, como "*Da semelhança dos filhos com os pais*"¹², texto em que ele critica a medicina a partir da "confusão e incerteza que se deparam nessa arte"¹³. Ressaltando um ponto importante, mas não tão explícito na maioria dos ensaios, Montaigne discorre sobre a impotência frente à *Diferença*, tanto em seus aspectos qualitativos quanto quantitativos¹⁴. Em "*Da*

8 POPKIN, Richard. História do ceticismo de Erasmo a Espinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 99.

9 "considerar os sentidos como a grande causa e a prova, a um tempo, de nossa ignorância." MONTAIGNE, Michel. Apologia de Raymond Sebond. In: MONTAIGNE, Michel de. Op. cit., p. 443–589. p. 575.

"As seitas filosóficas que contestam a ciência humana sublinham, em particular, a incerteza e a fraqueza de nossos sentidos, porquanto todo conhecimento nos alcança por seu intermédio." Ibidem, p. 578.

"Quanto ao erro e à incerteza das operações dos sentidos, não faltam exemplos à mão, tão abundantes são essas falhas e ilusões." Ibidem, p. 579.

"o que nos parece é tão discutível, incerto, que temos o direito de declarar que vemos a neve branca, mas não o podemos assegurar. Com tão limitada certeza no ponto de partida, toda ciência reduz-se a nada." Ibidem, p. 584.

"Quando o compasso, a régua, o esquadro são falseados, todas as medidas o são também, e os edifícios com tais instrumentos construídos são forçosamente defeituosos (...) Da mesma forma, a insuficiência de nossos sentidos torna insuficiente tudo que produzem" Ibidem, p. 585.

10 POPKIN, Richard. Op. cit., p. 102.

11 "os que se ocupam dessas altas indagações e querem ver mais longe, são vítimas de sua curiosidade e sua presunção, e se expõe aos mais grosseiros e pueris devaneios. O fim e o começo dessa ciência participam igualmente da tolice." Ibidem, p. 537.

"como podem admitir a verossimilhança se ignoram o que seja a verdade? (...) Ou podemos emitir um juízo preciso ou não o podemos absolutamente. Se falta a base de nossas faculdades intelectuais e suscetíveis de sentir(...) nosso juízo não nos conduzirá a coisa alguma(...) O mais certo e seguro seria que nosso entendimento se mantivesse sereno e inflexível" Ibidem, p. 552.

12 MONTAIGNE, Michel de. Da semelhança dos filhos com os pais. In: MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 722–744.

13 Ibidem, p. 734.

14 "Imaginemos o homem contemplando o número infinito de coisas, plantas, animais, metais que o cercam; por onde iniciará suas experiências? Suponhamos que o faça pelo chifre do veado; só um capricho poderá explicar a escolha; e não menos inexplicável será a segunda operação. Tem à sua frente tantas enfermidades, e tão variadas são as circunstâncias em que elas ocorrem, que não poderá jamais determinar o ponto em que deverá sustar as provas e concluir. Ser-lhe ia necessário decidir previamente que, entre os milhares de coisas que precisa

experiência"¹⁵, que "já foi visto como 'testamento intelectual' de Montaigne"¹⁶, a multiplicidade de perspectivas da parte de investigadores diversos é mais uma vez vista como fraqueza: "Semeando questões e retalhando-as, fazemos com que frutifiquem a incerteza e a dissensão (...) Sabemos por experiência que a pluralidade de interpretações dissipa e desagrega a verdade"¹⁷. Neste texto, novamente a questão da Diferença, central para a desconstrução operada por Montaigne sobre os fundamentos do conhecimento e convicções (não apenas a razão, mas igualmente a dinâmica psicológica humana de maneira mais ampla, bem como os sentidos), é colocada claramente¹⁸. Montaigne parece se sentir esmagado pela gigantesca *diversidade* de coisas que existem, tanto em número total, quanto em número de tipos de coisas. O aparato sensorial e mental humano parece ínfimo diante deste excesso de estímulos, e a resposta de Montaigne vai no sentido do ceticismo. Popkin define os pontos principais do ceticismo da seguinte forma:

(1) nenhuma forma de conhecimento é possível; ou que (2) não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, devemos suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento. A primeira concepção denomina-se ceticismo acadêmico, a segunda, ceticismo pirrônico.¹⁹

O ceticismo acadêmico surgiu na Academia platônica²⁰ e, enquanto não deixa de ser interessante para a presente pesquisa que haja uma conexão entre platonismo e ceticismo (este, por sua vez, influenciado pela sofística e pelos eleatas), é mais importante aqui considerar o ceticismo pirrônico, visto que é a corrente a que Montaigne se alinha. O pirronismo foi inspirado por Pirro, uma figura obscura da Antiguidade "que não aceitava se comprometer com nenhum juízo que fosse além

pesquisar, figura em primeiro lugar o chifre de veado; (...) Não tendo por guia em tudo isso, nem argumentos, nem conjecturas, nem inspiração divina, e fiando-se tão somente na sorte, fora preciso que uma coincidência realmente admirável, perfeita, intervisse em seu auxílio!" Ibidem, p. 741.

15 MONTAIGNE, Michel de. Da experiência. In: MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 980–1021.

16 QUERUBINI, Edson. Nota de rodapé. In: MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 980.

17 MONTAIGNE, Michel de. Da experiência. In: MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 982.

18 "O que encontramos nas coisas mais semelhantes é a diversidade, a variedade. (...) A diferença introduz-se por si só em nossas obras e nenhuma arte pode chegar à similitude. A semelhança não unifica na mesma proporção em que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas." Ibidem, p. 980.

19 POPKIN, Richard. História do ceticismo de Erasmo a Espinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 13.

20 Ibidem, p. 13.

de como as coisas pareciam ser"²¹. Os céuticos, como um todo, eram contrários a uma postura que chamavam de "dogmática" que, no caso, significa acreditar que algum conhecimento é possível. Os pirrônicos, mais especificamente, recomendavam o não comprometimento até mesmo com a convicção de impossibilidade de conhecimento²². Em consonância com a valorização dos costumes por parte de Montaigne, a prescrição do pirronismo é viver "de modo não dogmático, seguindo suas inclinações naturais, as aparências que percebe, e as leis e costumes da sociedade a que pertence, sem jamais se comprometer com qualquer juízo acerca disso", alcançando assim a "ataraxia, a quietude ou imperturbabilidade, quando o céutico então não mais se preocuparia com questões que transcendem as aparências"²³ ou, nas palavras de Montaigne, "a calma perfeita, a imobilidade do julgamento"²⁴. Isso porque, não podendo contar com suas Captações sensoriais, tampouco com o processamento Mental sobre estas, qualquer critério de identificação de qualquer tipo de fato, até dos mais simples, é eliminado, não sendo possível afirmar nada acerca de coisa alguma. Qualquer tipo de discordância, debate, convencimento e convicção sobre, por exemplo, a necessidade de modificar ativamente esta espécie de "status quo" defendido, ou sobre certas mudanças serem necessárias, ou mesmo sobre no que consistiria tal "status quo" (a não ser que se admitisse a ilusão de que ele é sempre claro e óbvio para todos), é bloqueada. O ponto de chegada, o fim de um percurso de questionamentos tão intensamente rigorosos é, basicamente, que tudo deve continuar como é predominantemente, "aceitar o conservantismo pirrônico, isto é, viver de acordo com as leis e costumes de nossa própria sociedade"²⁵. Visando minar algumas das convicções mais fundamentais, indispensáveis mesmo, de todas as pessoas exceto os próprios céuticos, estes argumentam contra a possibilidade de argumentar, restando a todos, não podendo argumentar, recolherem-se à aceitação passiva do que quer que pareça estar em voga — postura que Montaigne considerava "a mais elevada realização humana"²⁶.

21 Ibidem, p. 15.

22 "consideravam que tanto os dogmáticos quanto os acadêmicos afirmavam demasiadamente, o primeiro grupo dizendo "Há algo que podemos conhecer" e o segundo mantendo que "não se pode conhecer nada". Ao invés disso os pirrônicos propunham a suspensão do juízo acerca de qualquer questão em relação à qual houvesse evidências em conflito, incluindo a questão sobre se podemos ou não conhecer algo." Ibidem, p. 15.

23 Ibidem, p. 16.

24 MONTAIGNE, Michel de. Op. cit., p. 567.

25 POPKIN, Richard. Op. cit., p. 99.

26 Ibidem, p. 96.

1.2. Descartes

"Michel de Montaigne foi o personagem mais importante da retomada do ceticismo antigo no século XVI"²⁷ e, portanto, não poderia deixar de ser uma importante referência para Descartes, autor que realizou uma "cruzada intelectual (...) face à crise cética de sua época"²⁸. Após seu "despertar para a ameaça cética"²⁹, ele buscou anulá-la, reverter o avanço cético e restituir a *certeza* — porque isso é o principal para Descartes. Não se trata da certeza cotidiana a que tantos costumam se referir, aquela que quer dizer algo como "um grau muito alto de segurança", e sim uma *certeza absoluta que não deixa frestas para exceções*. A centralidade da certeza aparece em diversos aspectos da vida intelectual de Descartes, desde seu "interesse pela matemática durante toda a vida — na qual ele discernia precisão e certeza (...) conhecimento confiável e sistemático baseado em primeiros princípios indubitáveis"³⁰, até o aspecto mais notório de sua obra filosófica, o projeto de desdobrar todo um sistema em que a *certeza* seria possível, fundamentado inteiramente no que ele considerava a *certeza primordial*. Seu caminho para alcançar essa primeira e crucial *certeza* é submeter a *possibilidade da certeza* aos testes mais difíceis, partir de uma postura de dúvida e ataque às convicções para, após purgar todas as convicções duvidosas, permanecer apenas com uma *certeza que possa assim ser chamada* — adotar o ceticismo, portanto, exatamente para superá-lo. Há, neste sentido, uma íntima ligação entre ceticismo e o racionalismo cartesiano: um baliza as questões e parâmetros do outro.

A linha argumentativa de Descartes se inicia, assim, de maneira bastante afim ao ceticismo, afinal "a menos que estejamos dispostos a levar a possibilidade de levantar dúvidas até o fim, não poderemos ter esperança de descobrir qualquer verdade que não seja manchada pela dúvida e pela incerteza"³¹. De modo similar a Montaigne, Descartes despreza os sentidos enquanto meios de obtenção de dados confiáveis sobre o Mundo, bem como a própria configuração do Mundo tal qual

27 Ibidem, p. 89.

28 Ibidem, p. 271.

29 Ibidem, p. 274.

30 "his lifelong interest in mathematics — a subject in which he discerned precision and certainty of the kind which genuinely deserved to be called scientia — reliable and systematic knowledge based on indubitable first principles." COTTINGHAM, John. Introduction. In: COTTINGHAM, John (Org.). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 4.

31 POPKIN, Richard. Op. cit., p. 282.

as pessoas a concebem, e também estende sua desconfiança a âmbitos mais tradicionalmente vistos como livres da degeneração e falseamento sensíveis, como a matemática³². Descartes eleva seu parâmetro para dúvidas de modo que tudo que é minimamente duvidoso, necessariamente passa a ser completamente inválido³³. Após este preâmbulo cético, Descartes se livra de quase todas as suas concepções, exceto uma, o "*cogito*", ou a *certeza* de que, se está pensando, ele, enquanto realizador do pensamento, necessariamente existe: "O processo de duvidar nos compele a reconhecer a consciência que temos de nós mesmos, nos compele a perceber que estamos duvidando ou pensando, e que estamos aqui, existimos"³⁴. Este "'ponto de Arquimedes' sobre o qual Descartes propõe construir um novo e confiável sistema de conhecimento"³⁵ é profundamente centrado em si, na própria consciência e em seus processos introspectivos: "a chave para o conhecimento verdadeiro deveria ser encontrada não no que é entregue pelos sentidos ou na sabedoria recebida do passado, mas voltando-se para dentro, para os recursos da própria mente humana"³⁶. E essa interioridade baseia o conhecimento por atender, como nada mais, a uma demanda por "clareza e distinção"³⁷.

Como Popkin nota, o terceiro passo no percurso cartesiano é derivar, do cogito, maneiras de ampliar o ponto inicial de certeza³⁸. Tal desenvolvimento tem, como um dos passos mais indispensáveis, aquilo que, para Descartes, seria a prova da existência de Deus. Descartes deduziria, a partir do pressuposto de que Deus é perfeito, que ele seria também, necessariamente, existente; por outro lado,

32 "The Cartesian program of metaphysics begins with a systematic exercise of doubt, designed to clear out the rubble of preconceived opinions, often based on unreliable sources or unscrutinized presuppositions. The testimony of the senses is challenged, and doubt is then pushed further (...) as the meditator questions the nature and existence of the world around him, and even the fundamental truths of mathematics" COTTINGHAM, John. Op. cit., p. 7.

33 "a reason for doubt is a possibility he has not ruled out in the sense that he is not certain it is false. (...) The fact that any hypothesis that has not been ruled out with certainty is capable of serving as a reason for doubt is just what makes Descartes' doubt "exaggerated", as he puts it. It is also what makes his reasons for doubt so difficult to rule out. MARKIE, Peter. The Cogito and its importance." In: COTTINGHAM, John (Org.). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 155.

34 Ibidem, p. 288.

35 this is Descartes' "Archimedian point" on which he proposes to build a new and reliable system of knowledge COTTINGHAM, John. Op. cit., p. 7.

36 "The key to true knowledge was to be found not from the deliverances of the senses or the received wisdom of the past, but by turning inward to the resources of the human mind itself" Ibidem, p. 6.

37 POPKIN, Richard. Op. cit., p. 290.

38 "uma verdade não constitui um sistema de conhecimento sobre a realidade. Para descobrir ou justificar o conhecimento sobre a natureza das coisas, uma série de pontes deve ser construída uma vez que a experiência do confronto com o cogito já forneceu um sólido e firme ponto de partida" Ibidem, p. 289.

uma concepção tão grandiosa quanto a de Deus não poderia ter sido concluída pela mente imperfeita do próprio Descartes — logo, a conclusão é que ela teria sido ali implantada por um outro ser, Deus³⁹. Os argumentos cartesianos a favor da existência de Deus já foram muito criticados, e não é difícil entender o motivo — Descartes parece esquecer sua determinação de tudo questionar, aceitando certas premissas no mínimo questionáveis — por que pensar que algo seria melhor se existisse deveria implicar que esse algo existe?; por que a mente de Descartes seria necessariamente incapaz de inventar Deus? Felizmente, basta aqui que a convicção de Descartes acerca de Deus seja simplesmente constatada. Dado que Deus teve sua existência "provada", isto fornece um elo de ligação entre o sujeito e a realidade objetiva, posto que uma das faces da perfeição de Deus é que ele não enganaria: "a metafísica cartesiana gera três afirmações existenciais: eu sou, eu existo (o Cogito); Deus existe (veracidade divina); coisas corpóreas existem (os fundamentos da física)"⁴⁰. Ele pode, então, passar a desenvolver suas ideias acerca do universo físico, em uma abordagem que hoje seria inserida na área das ciências exatas e da natureza, e na qual ele também foi responsável por diversas propostas influentes⁴¹. As várias etapas do argumento são amarradas de modo que "O que sei ser verdadeiro em meu mundo das ideias (isto é, aquilo de que estou subjetivamente certo) torna-se aquilo que é verdadeiro no mundo real, independentemente do que eu penso, sinto ou acredito"⁴².

39 "The a priori proof of God starts from the supposed fact, which is taken for granted, that all perfections are united in a single nature which is called "God". All that remains to be done is to analyze this unity, and isolate one of the perfections in question, namely existence. By contrast, the two a posteriori proofs start by noticing a gap between myself, or my nature, and the thought or idea of something more perfect than myself. BEYSSADE, Jean-Marie. The idea of God and the proofs of his existence." In: COTTINGHAM, John (Org.). The Cambridge companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 178.

"Once assured the certainty of his own existence, the cartesian meditator can proceed to the construction of a system of knowledge, moving "from the inside outwards". The crucial first step is to establish the existence of a perfect, nondeceiving God. In a much criticized causal argument, Descartes reasons that the representational content (or "objective reality") of the idea of God, which he finds within him, is so great that it cannot have originated from inside his own (imperfect) mind, but must have been implanted there by an actual perfect being, God (...). Once the deity's existence has been established, Descartes can proceed to reinstate his belief in the world around him" COTTINGHAM, John. Introduction. In: COTTINGHAM, John (Org.). Op. cit., p. 8.

40 "Cartesian metaphysics generates three existential claims: I am, I exist (the Cogito); God exists (divine veracity); corporeal things exist (the foundations of physics)." BEYSSADE, Jean-Marie. Op. cit., p. 183.

41 "Tudo passa então a ser relativamente seguro e fácil. As verdades da matemática são claras e distintas, somos portanto compelidos a acreditar nelas, e temos garantia disso, já que Deus não é enganador. (...) Podemos estar certos de que existe um mundo físico ao qual as verdades sobre a pura extensão se aplicam, uma vez que Deus não nos faria pensar assim a menos que de fato existisse" POPKIN, Richard. Op. cit., p. 294.

42 Ibidem, p. 299.

Tendo sido expostos os principais pontos do argumento relevantes para a pesquisa, resta apontar alguns outros aspectos interessantes do Pensamento de Descartes e a ele vinculados: o lugar da "razão" em sua obra; sua perspectiva acerca da relação entre "mente" e corpo; e sua perspectiva acerca da relação entre filosofia e as ciências. Começando pelo primeiro tópico, viu-se que Descartes compartilhava com Montaigne e com o Pensamento cético os procedimentos de dissolução argumentativa de todas as crenças básicas que norteiam a vida cotidiana dos seres humanos há milênios (a existência de um Mundo para além de si, Captado de maneira válida pelos sentidos e sobre o qual é possível obter compreensão igualmente válida), mas o papel da razão é um ponto de afastamento entre eles. Ambos aceitam as dúvidas profundas do ceticismo, e ambos acabam por, neste processo, minar a relevância da realidade Material para a subjetividade, mas o fazem por caminhos diferentes. Enquanto Montaigne advoga por uma suspensão da reflexão (ao menos enquanto atividade socialmente relevante) e aceitação do estado presente, visto que não se pode mesmo averiguar nada claro sobre ele além do mais básico "parece ser" (o que resultaria em uma presença no Mundo orientada puramente pelo que já se crê, e não por qualquer interação com o que há além de si), Descartes toma outra rota e, estabelecendo como base o isolamento entre sua mente e o mundo, chega à crença de que a mente, muito mais do que o que lhe é externo, ou até mesmo unilateralmente, orienta o mundo e sua configuração. A negação da interação com a Matéria e dela como fonte de conhecimento vem, para Montaigne, com a supressão da reflexão e a adoção do que lhe interpelar, no momento, como costumeiramente adequado. Em Descartes, essa negação vem pela intensificação da reflexão e apenas dela, com o sujeito se esforçando para ignorar ao máximo tudo de externo que poderia lhe influenciar. Esta destilação da reflexão resultaria, para ele, em uma reflexão que é apenas racional, não entremeando em si nenhum outro tipo de processo mental como emoções ou imaginação — "a evidência da razão é superior à evidência da imaginação ou à evidência dos sentidos"⁴³. Esta desvinculação (que, dentro da perspectiva desta pesquisa, é completamente falsa) entre a "razão" e outros processos Mentais tem grande conexão com o segundo tópico, o modo como

43 MARICONDA, Pablo Rubén. Introdução: ciência e técnica em Discurso do método & Ensaios de Descartes. In: DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: UNESP, 2018. p. 28.

Descartes vê a relação entre corpo e mente/alma⁴⁴. Descartes mantinha uma perspectiva, que passou a ser conhecida como "dualismo cartesiano", de que "a mente, ou alma, do homem (ele não distinguia entre os dois termos) era essencialmente não física"⁴⁵. Assim, além de estar apartado, ou dever apartar-se do Mundo, haveria também uma separação fundamental entre o sujeito e seu próprio corpo. Descartes leva tal crença bastante longe, chegando a afirmar que sua existência é desvinculada de seu corpo⁴⁶. Esta desvinculação plena entre sujeito e "objetos" corroboraria que, trancando-se em si, o sujeito encontra tudo que precisa. O corpo, por outro lado, liga a mente à realidade Material fundamentalmente distinta e de onde, a dúvida cética já mostrou, nenhum conhecimento poderia vir. Sendo a "razão" fonte de conhecimento, e a Matéria fonte de engano, o corpo é associado aos animais, pois eles (supõe-se) não possuem razão, apenas corpo. Processos Mentais como emocionar-se, rememorar ou imaginar intensamente, que melhor explicitam a existência de uma dimensão Material da Mente, diretamente vinculada ao corpo através da respiração, circulação, sinapses e de todas as suas outras movimentações Orgânicas, são também associados ao corpo e inferiorizados, bem como a história, a infância e os sonhos⁴⁷. Um dos aspectos dessa postura com relação à Matéria é que Descartes

44 "Trata-se de uma característica naturalmente distintiva do homem, "pois pela razão, ou bom senso, na medida em que ela é a única coisa que nos torna homens, distinguindo-nos dos animais, quero crer que ela existe inteiramente em cada um". Dessa maneira, Descartes introduz o sujeito (indivíduo) no centro da operação de produção de conhecimento. Assenta, desse modo, a razão no indivíduo e o conhecimento no sujeito." Ibidem, p. 22.

"os objetos deixam de ser determinantes das condições do conhecimento (...) e é agora o sujeito, enquanto sede individual da razão, que passa a impor a ordem e a medida, racionalmente constituídas, aos objetos, os quais são, desse modo, unificados pelo método. Isso permite que se estabeleça uma distinção ontológica, fundamental para o projeto de Discurso (...) entre o espírito (a mente) e o corpo, entre o pensamento (...) e o corpo ou a matéria, entendida como (...) mera extensão." Ibidem, p. 26–27.

45 "the mind, or soul, of man (he made no distinction between the two terms) was essentially nonphysical." COTTINGHAM, John. Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science. In: COTTINGHAM, John (Org.). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 236.

46 "in what is, or ought to be, regarded as one of the most notorious nonsequiturs in the history of philosophy, Descartes moves from the proposition that he can doubt the existence of his body to the conclusion that he can exist without his body" COTTINGHAM, John. Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science. In: COTTINGHAM, John (Org.). Op. cit., p. 242.

"he observes that its [the cogito] real value is that it can be used to 'establish that this I which is thinking is an immaterial substance with no bodily element'. The idea that he can use his initial certainty about his thought and existence, and his initial uncertainty about his body, to establish that he is an immaterial substance distinct from his body is a continuing theme in Descartes' philosophy." MARKIE, Peter. Op. cit., p. 142.

47 "A infância é uma época da vida na qual o espírito não se concebe claramente distinto do corpo (...) sensações e imagens são, literalmente, a realidade (...) Pela filosofia, a razão deve rechaçar esse usurpador e liberar o homem de sua história." MATOS, Olgária C. F.. O

considerava a porção Material dos seres humanos literalmente pequena demais para gerar a enormidade de processos da dimensão Abstrata, o que justifica sua busca de termos não unicamente Materiais para explicá-la, mas não seu estabelecimento de um abismo Hierárquico entre Matéria e Abstração⁴⁸.

Descartes mantém a coerência entre as concepções de negação Hierarquizante da Matéria em relação à Abstração também ao tratar da articulação entre filosofia e as outras áreas do conhecimento que, em seu tempo, eram vistas como um conjunto de "ciências". Sendo toda a existência cortada entre o sujeito (Abstrato) portador da *certeza* e os "objetos" (toda a realidade Material, incluindo Matéria viva normalmente diferenciada dos Objetos da fabricação humana) de onde provém o engano, a ação deste sujeito sobre a Matéria se dá no sentido de conformá-la, de corrigi-la manipulando-a de acordo com parâmetros que lhe são externos⁴⁹. Mas isso vai além da pretensão de tornar o sujeito "dono e possuidor da natureza". Uma vez que Uma certeza que seja realmente *certeza* só pode ser Uma — absolutamente coerente, unívoca, não admitindo nada certo para além de si, pois o mínimo de incerteza automaticamente põe tudo a perder — as ciências, para Descartes, são unificadas entre si e universais por deverem ser aplicadas a tudo, em uma "concepção radical da unidade e da universalidade da ciência"⁵⁰:

as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras. Portanto, se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas e dependentes umas das outras (...) via geral do "aumento da luz natural da razão", a qual permite a unificação das ciências particulares, pois estão todas unidas e interdependentes em virtude da unidade da razão⁵¹

iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 37–38.

"oposição entre conhecimento intelectual e conhecimento sensível ou entre sensação e imagem, assimiláveis uma à outra, como se vê nas ilusões dos sonhos e do delírio" Ibidem, p. 106.

48 "His reflections on our uniquely human ability to respond to "all the contingencies of life" led him to believe that the "universal instrument" of reason could not feasibly be realised in a purely physical set of structures (...) What makes a physical realization of the "instrument of reason" difficult for him to envisage is, at least partly, a matter of number and size — of how many structures of the appropriate kind could be packed into a given part of the body." COTTINGHAM, John (Org.). Op. cit., p. 249.

49 "os mecanicistas (Descartes, Mersenne, Galileu, Pascal) se apoderam do 'mundo inanimado' da matéria, impondo-lhe uma linguagem matemática, a que é incapaz de responder mas segundo a qual o mundo se ordena. Demonstram a bela mecânica da natureza que lhes é oferecida para que se tornem 'seus mestres e possuidores'" MATOS, Olgária C. F.. Op. cit, p. 91.

50 MARICONDA, Pablo Rubén. Op. cit., p. 17.

51 Ibidem, p. 18.

O uso de termos absolutos marca bem o tipo de ambição cartesiana:

Descartes deixa claro, logo a seguir, que o alvo é (...) "não tomar absolutamente nada falso por verdadeiro, e chegar ao conhecimento de tudo". Almeja-se, portanto, a um conhecimento unificado e universal.⁵²

regras certas e fáceis que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber.⁵³

1.3.

Buscando a *Diferença*

Montaigne foi uma das figuras centrais do ceticismo, corrente intelectual que teve "um papel especial e diferente no período que vai da Reforma até a formulação da filosofia cartesiana"⁵⁴. Já Descartes "é talvez o mais estudado de todos os grandes filósofos"⁵⁵, sendo o impacto de sua produção um dos mais importantes em todo o período moderno⁵⁶. Parece um ponto pacífico que estes sejam autores particularmente importantes para o período posterior à Idade Média. Neste sentido, que ambos pareçam não ter superado o impacto de seus encontros com a Matéria, que ambos apresentem uma notável inabilidade para dar conta dela em suas obras, é um forte indicativo das tendências mais amplas de seus períodos.

Tanto os escritos de Montaigne quanto de Descartes possuem marcante afinidade com a Hierarquia Abstração-Matéria. Reiterando uma constatação que emerge gradualmente ao longo da exposição acerca dos autores, Montaigne não sabe trabalhar com a *Diferença*, aspecto fundamental da Matéria e de sua relação com a Abstração. Há *muito de tudo* — muitos discursos, muitas opiniões, muitas coisas, muitos pensamentos, muitas culturas — e, como ele parte do parâmetro de que apenas a homogeneidade — um discurso, uma verdade, uma ordem unívoca, um eu, uma cultura — é confiável, resta-lhe ir para o outro extremo e considerar que nada é confiável, nada pode ser distinguido como válido. Como não se pode aferir a validade de nada, nada é mais importante, ou melhor, ou mais adequado ou desejável além do que surge como impulsos ou convicções vagas no horizonte

⁵² Ibidem, p. 19.

⁵³ DESCARTES Apud MARICONDA, Pablo Rubén. Op. cit., p. 19.

⁵⁴ POPKIN, Richard. Op. cit., p. 17.

⁵⁵ "Descartes is perhaps the most widely studied of all the great philosophers." COTTINGHAM, John (Org.). Op. cit., p. 1.

⁵⁶ "Descartes is still rightly called the father of modern philosophy, (...) without Descartes' philosophy, the very shape of the problems with which we still wrestle, about knowledge and science, subjectivity and reality, matter and consciousness, would have been profoundly different." Ibidem, p. 2-3.

interior do sujeito. Essa interiorização excessiva, esse *predomínio completo da subjetividade para as pessoas e da relatividade entre as pessoas*, não é uma abordagem adequada e funcional para a vida humana, cujas complexidades, antes importantes para desarticular os critérios de verdade, Montaigne parece depois esquecer. Tal abordagem não tem resultado além de apagar a existência da Matéria em relação à Abstração. Descartes também, obviamente, não aceitou integrar em sua filosofia essas características muito mais presentes na Matéria do que na Abstração — a inconstância, a multiplicidade, o diverso, em suma, a Diferença. Ele despreza os sentidos e considera o que eles informam necessariamente enganoso, construindo todo seu pensamento sobre o desejo de separação, tanto quanto possível, entre Abstração e Matéria, seguida por um isolamento na Abstração. Ele chega ao ponto de acreditar que sua existência é totalmente separada da Matéria e formula explicitamente um desejo de Hierarquia sobre o âmbito Orgânico e Geológico da Matéria. As ideias de Descartes podem, talvez mais do que as de qualquer outro, ser chamadas de rigidamente dicotômicas, e elas não sem motivo são associadas, repetidamente, a consequências negativas de longo prazo da história ocidental. Mas, mais do que apontar as inequívocas expressões da Hierarquia Abstração-Matéria nas obras dos dois autores, é interessante buscar identificar nelas problemas que possam instigar respostas produtivas sob a perspectiva teórica que se tem procurado esboçar aqui.

O primeiro desses problemas é uma atitude "não adaptativa" por parte dos dois autores. A crítica cética à *certeza* faz muito sentido — não se pode ter *certeza* total, absoluta, de muita coisa, talvez até mesmo de nada: a existência é *meio* incerta, e falar sobre "certeza" ou termos equivalentes só é válido de forma muito frouxa. No fundo, mesmo com relação a convicções fortíssimas, resta uma ínfima possibilidade, por mais hipotética que seja e por mais absurda que pareça, de que tal convicção não corresponda ao modo como é a realidade. Pode ser que a Matéria não exista, e que as Captações dela sejam uma sofisticada simulação visando o engano da pura consciência imaterial humana. Talvez, de fato, um bule indetectável orbite o Sol junto a um espaguete gigante dotado de consciência (talvez o responsável pela simulação das Captações humanas). Visto que não existe coisa tal qual prever o futuro, nunca se sabe o que pode ser revelado daqui a um instante. Todo tipo de bizarrice tem uma chance, mas apenas a ausência da solene *certeza* enquanto parâmetro acerca do que considerar mais ou menos

seriamente, não implica que *algum outro parâmetro* não possa ser aplicado — como de fato todos aplicam diariamente. Montaigne e Descartes parecem não superar a perda da *certeza*, já que não se adaptam a ela, permanecendo apegados a algo que, quando se pensa detidamente, é óbvio não poder existir. Diante da perda da certeza, Descartes tenta ressuscitá-la, e Montaigne finge que tal perda não importa — porque se importasse, como lidar com a situação? Isso parece impedi-los de construírem algo realmente *para além* da certeza, que não dependa dela de um modo ou outro. A crítica cética está certa — apesar da proposta cética deixar a desejar. Não há como ter *certeza*, não neste estranho sentido absoluto e rígido que parece ser adotado pelos autores que debatem a questão. Nada é *absolutamente* garantido, há constantemente uma possibilidade de falha nas premissas e conclusões humanas. Mas do *fato de existir uma possibilidade chega-se rápido demais à conclusão de que há uma falha, e uma falha catastrófica*. Um segundo problema potencialmente produtivo destes autores é o entendimento da razão, na mesma linha da certeza, como algo rígido e absoluto — mas por que acreditar em fontes tão claramente não confiáveis quanto autores que propõe a completa submissão do Mundo Orgânico sob o controle e interesses humanos autocentrados, ou a aceitação passiva de costumes potencialmente abusivos? Por que não vislumbrar a possibilidade de que tais autores, que repetem uma perspectiva da razão como superior, repressivamente ordenadora e oposta a outros processos Mentais como imaginação e paixões, já apresentada por Parmênides e Platão séculos antes, estivessem apenas reiterando um erro? Por que não admitir a hipótese de que a Razão tenha sido "sequestrada" e apresentada de maneira diferente do que é, ou do que *possa* ser — afinal, o que, além da autoridade de fontes não confiáveis, contribui para pensá-la como tradicionalmente se faz? Ao insistirem em se balizar por parâmetros tão rígidos, Montaigne e Descartes se condenam, desde os passos iniciais de suas reflexões, a não conseguirem gerar propostas aplicáveis em algo além de suas próprias teorias que, com todas as sofisticações argumentativas, parecem incapazes de nuançar, modular, afinar suas definições de razão, conhecimento, verdade ou certeza. Ou o conhecimento/verdade é *completamente*, ou não é de forma alguma — uma espécie de reiteração de Parmênides, que achava que não podem existir *gradações* ou *Diferenças* no interior do Ser, pois isso implicaria que ele deixou de Ser. Assim, propor algo a partir das provocações céticas desses dois autores passa por: adaptar-se à validade

do ponto cético acerca de uma ausência de *certeza absoluta*, e tentar entender que outro parâmetro de convicção existe que não ela; utilizar a Razão de maneira mais flexível, tratando-a mais como ela se apresenta na prática cotidiana do que em sua versão teoricamente purificada; admitir existências que não sejam absolutas.

Um tópico interessante acerca do qual propor uma reflexão à luz das considerações céticas é um dos princípios da pesquisa, de que a Matéria existiria independentemente da percepção dela, que parece ainda mais adequado já que o ceticismo o contradiz diretamente. Não se pode fingir que os ataques a ele não existem, é necessário incorporá-los e, ainda assim, obter-lhe uma justificativa. Sendo a questão vastíssima, o objetivo é mais apontar uma direção interessante para ela, do que percorrê-la. Ceticamente, não faz sentido pensar em termos de uma *certeza* quanto à independência da Matéria com relação à Abstração. Impõe-se a necessidade de um objetivo mais modesto para a escolha em questão: escolher entre agir *como se* a Matéria tivesse essa independência ou não. Uma constatação primordial é que, de fato, essa escolha é diariamente feita a favor da Matéria pois, do contrário, a própria existência se restringiria ao âmbito Abstrato individual em seu isolamento. A única atitude coerente seria, então, cessar qualquer ação envolvendo o corpo e, por conseguinte, o resto do âmbito Material. Isso, obviamente, não acontece, e a independência da Matéria é ao menos não assumidamente aceita em ações tão cotidianas quanto respirar, conversar ou comer — através do próprio corpo. Mas essa constatação não encerra o problema, porque a questão da independência da Matéria não é apenas uma questão acerca de sua existência mas também de sua *não existência em função* do sujeito que a percebe. Contrariar a existência da Matéria independentemente da Abstração, considerar a Abstração mais *legítima* que a Matéria, passa fundamentalmente por minar a validade dos sentidos, visto serem eles responsáveis por unir a Abstração à vastidão da Matéria. Não poderiam, portanto, deixar de ser um dos principais alvos da crítica cética, que aponta reiteradamente os erros cometidos pelos sentidos de uma única pessoa e também a discordância entre as Captações sensoriais de diferentes pessoas. Isso levaria a uma degeneração cada vez maior da "base" sensorial, corroendo todo o "edifício" de crenças e conclusões construídas sobre eles. Mas isso faria sentido? Inicialmente, não há motivo para Pensar que, se os sentidos são inválidos, isso não deveria igualmente valer para os Pensamentos. Pensamentos sempre envolvem palavras ou outros signos aprendidos através dos

sentidos, bem como imagens, memórias de toques ou gostos... Que seria um Pensamento que não se vale, de maneira nenhuma, de alguma noção obtida sensorialmente? Provavelmente, algo da mesma substância da certeza, essência, perfeição e outros entes que tanta energia intelectual já mobilizaram, sem nunca se mostrarem. Em segundo lugar, se há motivos para duvidar dos sentidos, há também motivos para acreditar neles — a própria evidência para duvidar dos sentidos é simultaneamente um momento de confiança nos sentidos, em que eles são levados em conta. A dúvida quanto aos sentidos é mais a constatação de que a sucessão de estímulos sensoriais Captados pode, quando comparados dois de seus momentos, levar a conclusões divergentes, e não uma desconfiança total. Mas, quanto a isso, a mesma lógica vale: se há divergências entre as Captações sensoriais, há tantas outras evidências de convergência (tanto individualmente quanto entre indivíduos) — por que seria correto duvidar mais de umas do que de outras? Tal escolha só faz sentido seguindo o pressuposto (não justificado) de que a realidade seria uniforme, a partir do qual as divergências despontariam como anomalias. Não há evidência alguma para admiti-lo. Quanto aos sentidos, tudo o que se tem mostra exatamente que há alguma convergência e alguma divergência, parecendo a opção mais razoável partir disso, levantando perguntas como "qual seria o grau de convergência e de divergência?", em lugar de insistir em questões cujo sentido se funda no silenciamento de parte do que se poderia considerar como "evidência".

2

Hume, a filosofia kantiana e a *Diferença*

Este capítulo é bastante semelhante ao anterior, uma vez que Hume, autor ligado ao ceticismo, por sua vez influenciou Kant, autor associado ao Iluminismo e a certo "elogio" da razão, a fornecer respostas para seus questionamentos céticos. Será mostrado como uma postura questionadora das capacidades da razão, por parte de Hume, não o impede de inferiorizar a Matéria tanto quanto um autor como Kant, mais frequentemente elencado entre os representantes teóricos de tendências culturais problemáticas no Ocidente. Também será visto um pouco da alternativa que Kant tentou apresentar a Hume, reiterando os pontos questionáveis em sua filosofia, e será abordado o impacto duradouro de sua obra até o início do século XX, através da "escola neokantiana". E, dentro da presente perspectiva teórica, será buscada a sugestão de propostas construtivas a partir de algumas questões levantadas pelos autores analisados.

2.1.

Hume

A obra de David Hume é extensa e, como anteriormente, algum tipo de recorte é indispensável. Uma vez que "nenhum elemento da filosofia de Hume teve uma influência maior e mais duradoura do que sua teoria da causalidade"¹, uma vez que "desde seu período de vida, até o presente, nenhum aspecto da filosofia de Hume atraiu mais atenção do que (...) as noções correlatas de causalidade, necessidade e indução"², será sobre estes aspectos que o foco presente recairá.

O ceticismo de Hume se aplica aos órgãos sensórios e suas limitações, mas ele não parece trazer nada particularmente novo às constatações, já vistas em Montaigne e Descartes, de que é possível iludir-se com os sentidos, que não há garantia de que eles captem o Mundo externo como realmente é etc. É mais interessante expor um outro tipo de ceticismo, que surge mesmo admitindo-se

1 "No element of Hume's philosophy has had a greater and more lasting influence than his theory of causality." AYER, A. J.; URMSON, J. O.; DUNN, John. *The british empiricists*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 237.

2 "From his lifetime down to the present, no aspect of Hume's philosophy has attracted more attention than the things that he says about the related notions of causality, necessity, and induction." FOGELIN, Robert. Hume's scepticism. In: NORTON, David Fate (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 94

uma certa "normalidade" acerca do que os sentidos Captam, sem especular acerca de ilusões sensórias. Esse "segundo nível" de ceticismo aplica-se aos Objetos do cotidiano, como bolas, portas e cartas que chegam pelo correio, e que, ao menos para fins argumentativos, Hume trata como existentes: "é da constante conjunção entre objetos deste tipo que (...) sua análise da causalidade depende"³. Ele nota que a compreensão da interação entre Objetos (ou "questões de fato", como Hume também os chama) envolve considerar o *contato* entre os Objetos que interagem (contiguidade) além de uma *anterioridade* daquilo que pensa-se ser a causa em relação àquilo que pensa-se como o efeito. Mas apenas a *contiguidade* e a *ordem dos acontecimentos* não seriam suficientes para fazer surgir um *vínculo de "causa e efeito"*, que parece muito mais forte e necessário, a ponto de permitir que, por exemplo, na presença de Objetos similares interagindo de forma similar, as pessoas saibam de antemão o que vai acontecer. Assim, "a relação importante é a de Causa e Efeito, sobre a qual, como Hume coloca, todos os raciocínios que dizem respeito a questões de fato parecem ser fundados. É essa relação, portanto, que Hume se dedica a explorar"⁴, preocupando-se com ela "primeiramente como base para inferências"⁵. Apesar dele oferecer uma resposta para o que seria esse vínculo, "a resposta em si tem menos consequências do que a rota que o leva a ela, e o esplendor da rota deve menos ao que Hume afirma, do que ao que ele nega"⁶.

Hume acredita que a *conexão de causa e efeito* ordinariamente aceita é, na verdade, uma *ilusão*. Suas negações se articulam para levar à *conclusão, negativa, acerca da causalidade e das projeções acerca do futuro* feitas com base nelas⁷. Tal ponto, é claro, já foi tratado no final do capítulo anterior, e se o vínculo lógico entre dois acontecimentos for lido como um vínculo rígido e necessário, não há

3 "It is on the constant conjunction of objects of this sort that (...) his analysis of causation depends." AYER, A. J.; URMSON, J. O.; DUNN, John. Op. cit., p. 217.

4 "The important relation is that of Cause and Effect, on which, as Hume puts it, all reasonings concerning matters of fact seem to be founded. It is this relation, then, that Hume sets out to explore." Ibidem, p. 216.

5 "Hume is concerned with the causal relation primarily as a ground for inference." Ibidem, p. 238.

6 "the answer itself is of less consequence than the route which takes him to it, and that the splendour of the rout owes less to what Hume asserts, as he pursues it, than to what he denies." Ibidem, p. 242.

7 "The first of his denials is that there is a logical relation between independent matters of fact. As he himself puts it in the Treatise, we can rely on the principle 'That there is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it' (...) from the sole premise that a billiard ball is moving in a straight line towards another, it would never be possible to 'infer motion in the second ball from the motion and impulse of the first'. If (...) we infer a contrary conclusion, it is because we are making projections from our past experience. So far as logic is concerned, anything may produce anything." Ibidem, p. 242.

objeção para a conclusão de que ele de fato não existe. Não há nada na Captação sensoria mais básica que indique essa "transmissão" de efeitos entre Objetos ou corpos geralmente pensados como separados, e é a introspecção que os toma como "peças" e os encaixa — não há "encaixe" que já esteja dado na observação⁸. Hume atribui a possibilidade de estabelecer conexões entre acontecimentos à repetição, através da qual as pessoas de certa forma "decorariam" o modo como certas sequências de eventos se dão⁹, e a projeção dessa "memória" explicaria as expectativas acerca do futuro¹⁰. Para Hume, uma vez que a probabilidade é baseada em experiências passadas, e essas são incertas, a dúvida contamina até mesmo este tipo de especulação, que é também descartada enquanto possível fonte de conhecimento¹¹. Visto que Hume considera tanto a compreensão do que ocorreu quanto os planejamentos para o futuro no mínimo frágeis, ao que ele atribuiria a aparência de razoável funcionamento da vida humana? Afirmarões como a de que Hume aceitava que "a batalha para estabelecer conexões confiáveis entre pensamento e realidade tinha sido lutada e perdida, e portanto deu sua contribuição para a filosofia de uma perspectiva pós-cética"¹², de que seu "maior

-
- 8 "no such relations are observable. If we take his favourite example of a game of billiards, we do indeed speak in 'forceful' terms of the cue being used to 'strike' the ball and of one ball 'cannoning' off another. But all that we actually observe is a series of changes in spatio-temporal relations. (...) there is no observable relation for which terms like 'power' or 'force' or 'necessary connexion' could be needed to provide a name" Ibidem, p. 245.
 - 9 "it is in the multiplication of instances that Hume finds the clue that leads him to the end of his quest. His theory is that the observation of the frequent or constant conjunction of matters of fact of recurring types gives rise to a mental habit or custom of expecting this regularity to be repeated. (...) All that we have to go on is our past experience of regularity in nature; indeed there is nothing more there to be discovered. (...) we project the strength of the association into the phenomena themselves, and so succumb to the illusion that "necessary connexion" is the name of a relation in which they actually stand to one another." Ibidem, p. 248.
 - 10 "how can we be justified in making factual inferences which carry us beyond the evidence of our past and present observations. In raising this question, he posed what has come to be known as the Problem of Induction. He approaches it by asking whether our procedure is governed by reason. If it were, he maintains that our reason 'would proceed upon that principle, that instances of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same'. But now we come to the next of his crucial denials. For he shows convincingly that that the principle at issue can neither be demonstrated nor even lay claim to any probability. (...) the ascription of probability draws its force from past experience." Ibidem, p. 251.
 - 11 "In a section of the Treatise in which he allows scepticism to invade the domain of reason, using the argument that the admitted probability of our making mistakes in the demonstrative sciences entails that even in their case knowledge degenerates into probability, with the surely fallacious rider that, the judgement of probability itself not being certain, the doubts successively mount up until even the probability is all taken away" Ibidem, p. 251–252.
 - 12 "the battle to establish reliable links between thought and reality had been fought and lost and hence made his contributions to philosophy from a post-sceptical perspective" NORTON, David Fate. An introduction to Hume's thought. In: NORTON, David Fate (Org.). Op. cit., p. 7.

objetivo é mostrar como, apesar do sucesso do ceticismo, somos resgatados dele"¹³, poderiam sugerir que suas respostas sobre o nexo entre passado, presente e futuro seriam mais satisfatórias do que as de Montaigne acerca do conhecimento do presente e do eu. A ironia, então, é que elas (talvez previsivelmente) "quando reveladas, dificilmente nos dão confiança ou um senso de dignidade humana"¹⁴.

O que Hume propõe acerca da abordagem humana sobre a causalidade e o futuro passa por um conjunto de noções como as de "natureza", "crenças naturais", "paixões", "imaginação", "costumes" etc. Assim, "é a natureza e não o raciocínio lógico que nos leva a fazer todas as inferências causais"¹⁵; "nossa crença no julgamento sobre questões de fato não é devida à evidência racional, mas é o resultado de um costume ou hábito"¹⁶; "a base para todo argumento factual ou probabilístico é irracional, determinada por certas forças naturais instintivas resultando em certos efeitos emocionais"¹⁷. Hume constata, portanto, (e nisso está certo) que ninguém age de acordo com a suposta superioridade argumentativa do ceticismo, e ele não parece querer ou conseguir fornecer nenhum tipo de ponte entre esses dois pontos contrastantes melhor do que algum tipo de impulso vago e irresistível¹⁸. Vem daí a famosa citação sobre a razão ser "escrava" das paixões¹⁹, não orientando nenhuma ação humana mas apenas seguindo gostos ou sentimentos, um pouco como o que guia a música ou poesia²⁰... A resposta de Hume para a pergunta difícil que ele mesmo colocou é, em suma, agir como se a pergunta sequer tivesse sido colocada. Que ele tenha se conformado com isso pode ter a ver com um certo traço elitista que transparece em certos momentos, e que parece levar à concepção de um corte entre filosofia e cotidiano, correspondente à divisão entre pessoas sofisticadas de seu tipo, que não

13 "Hume's greater goal is to show how, despite the success of scepticism, we are rescued from scepticism." Ibidem, p. 8.

14 "The irony is that the ways of nature, when revealed, hardly fill us with confidence or with a sense of human dignity." FOGELIN, Robert. Op. cit., p. 94.

15 "it is nature and not logical reasoning that leads us to make all causal inferences." Ibidem, p. 116.

16 "our belief in judgement about matters of fact is not due to rational evidence, but is the result of a custom or habit" Ibidem, p. 116.

17 "The basis for all factual and probable reasoning is thus irrational, determined by certain natural instinctive forces resulting in certain emotional effects." Ibidem, p. 107.

18 "nature is so constituted that we cannot avoid accepting them." AYER, A. J.; URMSON, J. O.; DUNN, John. Op. cit., p. 252.

19 "Reason is and ought only to be the slave of passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them" HUME, David. Apud AYER, A. J.; URMSON, J. O.; DUNN, John. Op. cit., p. 262.

20 "Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not only in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy" Ibidem, p. 252.

precisam de coisas triviais como respostas pertinentes, e o vulgo a quem as preocupações da vida prática competem — um lado não se confundiria com o outro²¹. Esse traço suspeito de elitismo e reverência associado à filosofia, acima apenas sugerido, reaparece de forma muito mais flagrante em outro ponto, bem menos teoricamente refinado, de Hume:

Pode parecer estranho e inapropriado tratar da influência de Hume sobre o pensamento racista. Hume é geralmente, e em alguma medida justamente, considerado um dos mais gentis e benignos dos críticos da superstição e dos preconceitos durante o Iluminismo.²²

Por que um intelectual do século XX como Popkin agiria como se precisasse escrever algo como um pedido de desculpas adiantado para falar sobre certos assuntos? Seria sua fala mal fundamentada? Aparentemente, não:

Uma de suas observações sobre a questão racial teve um papel extremamente infeliz nas discussões acerca das justificativas da supremacia branca e da inferioridade dos negros (...) Hume apresentou a base teórica para a mais virulenta forma de racismo do período, e ele se tornou a autoridade favorita do racismo extremo, e a figura central a ser combatida pelos humanitários²³

A referida observação de Hume é a seguinte:

Sou apto a suspeitar que os negros, e em geral todas as outras espécies de homens (...) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de nenhuma outra complexão exceto a branca, nem sequer qualquer indivíduo eminente (...) Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos (...) ainda tem algo de eminente (...) Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer em tantos lugares e tempos, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Para não mencionar nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, entre os quais nunca se descobriu nenhum

21 "On the common-sense level, Hume contended, it is necessary at all times, both to make judgements without reference to the grounds or evidence on which they are based, and to evaluate the judgements without such reference. The epistemological objections raised by the Pyrrhonian are beside the point." POPKIN, Richard. *The high road to pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980. p. 107.

"In common life, the Pyrrhonian doubts are ignored." Ibidem, p. 115.

"the fundamental beliefs of ordinary people are either false or unfounded. The philosopher's attempt to put something better in their place is 'wholly insignificant or unintelligible'" FOGELIN, Robert. Op. cit., p. 111.

22 "It may seem strange and inappropriate to treat Hume's influence on racist thought. Hume is generally, and to some extent justly, regarded as one of the gentlest and most benign critics of superstition and prejudice during the Enlightenment." POPKIN, Richard. Op. cit., p. 251.

23 "one of his observations on the race problem played a most unfortunate role in the discussions of justifications of white superiority and black inferiority in the late eighteenth and early nineteenth centuries. (...) Hume presented the theoretical basis for the most virulent form of racism of the period, and that he became the favorite authority for the extreme racists, and the central figure to be combatted by the humanitarians." Ibidem, p. 251.

sintoma de engenhosidade, apesar de pessoas baixas, sem educação, entre nós começarem e se destacarem em todas as profissões ²⁴

Tal excerto, breve em relação à obra de Hume (e desagradavelmente longo, considerando o conteúdo) torna questionável sua reputação de crítico de preconceitos. Parece basicamente impossível defendê-lo, pois ele não escreveu uma declaração nebulosa, seu racismo não está nas entrelinhas, tampouco pode ser minimizado como mera repetição descuidada de termos diluídos originados nos preconceitos difusos em sua sociedade. Em um período em que a escravidão baseada em "raça" era corriqueira, Hume superou o padrão e se tornou referência para pessoas que cotidianamente levavam o racismo às últimas consequências.

Mas o ponto mais importante para a pesquisa é o quanto esse exemplo é sugestivo no que diz respeito aos resultados da aplicação de uma postura cética para além de conjecturas teóricas. O ceticismo é, com certa frequência, tomado como fonte de neutralidade e tolerância²⁵, como se essas características fossem uma espécie de "consequência lógica", dele derivando com facilidade e naturalidade, o que fica aparente na tentativa de Popkin de tratar o racismo de Hume quase como um desvio²⁶ desvinculado de suas Ideias céticas "principais". Enquanto sem dúvida seria possível derivar atitudes de tolerância e neutralidade

24 "I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient Germans, the present Tartars, have still something eminent about them (...) Such a uniform and constant difference could not happen in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwix these breeds of men. Not to mention our colonies, there are negroe slaves dispersed all over Europe, of which none ever discovered any symptoms of ingenuity, tho' low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession." HUME, David. Apud POPKIN, Richard. Op. cit., p. 253–254.

25 No caso de Montaigne, tal atribuição em geral decorre do ensaio "*Dos canibais*", em que Montaigne relativiza algumas convicções europeias com base em relatos de viagens sobre nativos americanos: "O ensaio mais marcado por essas experiências, sem dúvida, é o 'Dos canibais'. Nele, Montaigne se ergue contra as convicções etnocêntricas do europeu, fazendo de seu ceticismo arma e chave para o alargamento da concepção de homem, base para futuras ideias de respeito e de tolerância em relação aos povos" SCORALICK, Andre. A experiência da condição humana: uma introdução aos Ensaios de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 20. Apesar de não ser possível discutir detidamente este ensaio, vale notar que muito da aprovação que Montaigne confere aos índios parece vir de uma certa projeção, sobre eles, dos valores do próprio Montaigne (como coragem ou um idioma similar ao grego...), mesmo sendo uma inegável melhora quando comparada a outras concepções do período relativas ao mesmo tema.

26 "Hume's case is a lesson to us all. He held to the prejudices of the time; he had a view that fitted with them. He stated more forcefully than any of his contemporaries what they believed (...) he and we should be more careful about throwing our prejudicial beliefs into even the footnotes of our writings." POPKIN, Richard. Op. cit., p. 266. Ou talvez, esse cuidado possa ser substituído pelo cuidado de reformular as próprias crenças preconceituosas...

da concepção de que certezas absolutas não podem ser alcançadas, elas igualmente podem ser estimuladas por crenças religiosas (a cuja crítica Hume parece dever parte considerável de sua reputação de detrator dos preconceitos) ou por inúmeras outras convicções. Não há nenhum tipo de relação específica entre ceticismo e tolerância. Do modo como é formulado por Hume e Montaigne, o ceticismo apenas consente quanto ao que quer que pareça ao sujeito, o que não necessariamente envolverá benevolência. Quanto a isto, o próprio Hume fornece a demonstração — seria aceitável dizer que ele estava seguindo suas paixões, ou o que a "natureza" lhe impunha? De acordo com seus próprios critérios de que não há critério, certamente. Permanecendo coerente com sua postura teórica diante de perguntas difíceis, ao receber críticas e questionamentos sobre seu racismo, Hume mais uma vez agiu como se a pergunta sequer tivesse sido colocada: ele "recusou o esforço de responder"²⁷ e, tanto quanto foi levantado, não se incomodou o suficiente com a interpretação de seus comentários a ponto de tentar ajustá-la.

2.2.

Kant e os neokantianos

Na segunda metade do século XVIII, a influência de Hume impulsionou os esforços filosóficos empreendidos por Kant, autor que, de modo semelhante a Descartes, tem relevância gigantesca: "A significância das realizações de Kant (...) não pode ser exagerada. Sua obra teve um impacto direto e poderoso sobre seus contemporâneos, e continua a exercer uma profunda influência em todas as ciências humanas e sociais"²⁸; os escritos de Kant a partir da "Crítica da razão pura" estão "entre os desenvolvimentos intelectuais mais significativos dos últimos dois séculos"²⁹. Mas não foi desde o seu início que o envolvimento de Kant com a filosofia correspondeu a reflexões tão impactantes — estas foram motivadas como respostas aos desafios impostos por Hume: "Ele passou a primeira metade de sua carreira como um proeminente racionalista na tradição de Gottfried Leibniz, antes que o seu encontro, na meia-idade, com o empirismo de David Hume o estimulasse a reconsiderar suas crenças mais básicas"³⁰. Tal linha

27 "Hume refused to bother answering" Ibidem, p. 260. A pessoa a quem Hume, neste caso, se recusou a responder, foi o abolicionista escocês James Beattie.

28 DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 21.

29 Ibidem, p. 23.

30 Ibidem, p. 11.

intelectual à qual Kant se vinculava antes do abalo do ceticismo era, então, "a doutrina filosófica dominante"³¹ e, em sua versão especificamente formulada por Leibniz, propunha que "todas as verdades, mesmo aquelas relativas a fatos sobre o mundo que pareciam ser acessíveis apenas pela experiência são, em última instância, fundamentadas em relações conceituais que podem ser deduzidas exclusivamente pela razão"³². Reforçava-se, mais uma vez, como em Descartes, uma perspectiva depreciativa com relação à Matéria, colocando-a em posição Hierarquicamente inferior à Abstração. Hume problematizou a abordagem racionalista, como visto acima, posteriormente fazendo com que Kant explorasse profundamente a razão para definir exatamente seus poderes e limitações³³. O movimento aqui é, portanto, parecido com o ocorrido de Montaigne a Descartes. À crítica cética, reagiu-se com uma reorganização que reconduziu a razão a um lugar central — e, entre esses movimentos de crítica e recuperação, a Abstração permaneceu firme no topo. Um dos maiores problemas que Kant notava em Hume, além do problema da falibilidade do conhecimento que fragilizava os resultados de todo o esforço intelectual humano, era aquele colocado para a liberdade de opção de ação. Hume afirma a submissão da razão às paixões, o que significava que, para ele, "a razão é uma ferramenta que pode determinar os melhores meios de se alcançar os fins que o desejo dite (...) mas não nos pode motivar a adotar objetivos alternativos"³⁴, e negando, assim, "a própria possibilidade da agência livre e racional que é a condição *sine qua non* do projeto iluminista"³⁵. Assim, alguns dos objetivos centrais de Kant são, com relação ao conhecimento, pensar no que pode-se, ou não, saber,³⁶ pensando o lugar da razão e de outras faculdades em relação à obtenção do saber e, com relação à ação, "demonstrar que a razão é realmente capaz de estabelecer fins e motivar-nos a persegui-los"³⁷. Para alcançá-los, Kant desenvolve um sistema árduo e intrincado, repleto de termos e tabelas que podem ser intimidantes. Assim, no caso de Kant,

31 Ibidem, p. 12.

32 Ibidem, p. 12.

33 "reconsiderar suas crenças mais básicas. Kant subsequentemente empreendeu uma minuciosa 'crítica' da razão, a fim de especificar suas capacidades e limitações. O resultado foi uma posição filosófica verdadeiramente nova, o idealismo transcendental, com o qual Kant alegou salvar a possibilidade de conhecimento do ceticismo de Hume e estabelecer a realidade da liberdade e da agência moral." Ibidem, p. 11.

34 Ibidem, p. 15.

35 Ibidem, p. 16.

36 Ibidem, p. 16.

37 Ibidem, p. 18.

talvez mais do que no de outros autores aqui abordados, será necessário abrir mão de uma exposição detalhada e assumir, sob o risco de incorrer em simplificações demasiadas, que o objetivo central da pesquisa é menos explorar o sistema kantiano em suas minúcias, e mais apontar seus aspectos que dão continuidade a uma longa linhagem de Hierarquização entre Abstração e Matéria. Para Kant

"razão" designa, no nível mais geral, os poderes mentais superiores na sua totalidade, em oposição aos poderes mentais inferiores baseados nos sentidos. avaliar criticamente a razão significa, portanto, investigar a capacidade da razão de prover insights que não sejam baseados nos sentidos, ou pelo menos não apenas baseados nos sentidos³⁸

Nas palavras do próprio autor, em *Crítica da Razão Pura*:

Toda a nossa cognição parte dos sentidos, segue daí para o entendimento e termina com a razão, além da qual nada existe de mais elevado a ser encontrado em nós para trabalhar a matéria da intuição e submetê-la à mais alta unidade de pensamento.³⁹

Já nos trechos acima é possível distinguir um dos traços mais constantes da concepção que vem sendo estudada: a insistência em estipular uma ordem de importância entre capacidades humanas que trabalham juntas, como se comumente uma funcionasse sem a outra⁴⁰. É realmente notável tal reaparecimento de esquemas verticais em que as paixões escravizam a razão, a razão é mais elevada que os sentidos, a experiência predomina sobre o pensamento... Nas obras de tantos autores, se destaca a ausência de uma proposição consistente de interdependência horizontal e fluída entre tais instâncias, bem como a dificuldade em problematizar a própria segmentação clara entre elas, que pareceria deveras mais razoável do que separar e depois isolar campos de uma existência em que a mistura e as gradações vividamente se apresentam. Sobre essa relação entre sensível e inteligível, Kant notoriamente propôs que não é possível conhecer as coisas em si mesmas. Esta proposta interessante parece não caminhar na direção de pensar algo como uma troca entre a pessoa e o Mundo além dela:

Com base na prática epistêmica revolucionária da matemática e das ciências naturais, Kant propõe a reversão radical da relação cognitiva entre representação

38 Ibidem, p. 29.

39 KANT, Immanuel. Apud DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 89.

40 Sob a presente perspectiva, parece muito mais intuitivo entender os diferentes processos mentais humanos como *não podendo* funcionar senão juntos, sendo a separação deles um recurso muito mais explicativo do que factual.

e objeto, mantendo que é o objeto que deve estar em conformidade com a representação e que deve tomar medidas a partir da representação.⁴¹

Kant chama os estímulos sensíveis de "intuições" e, sobre a impossibilidade de que elas alcancem as coisas, Gerard Lebrun comenta que

os "sensibilia" não são absolutamente "coisas" que se veriam como através de uma nuvem (...) O que são esses "objetos" paradoxais, somente justificáveis pela lei de nossa subjetividade? Seres, sem dúvida, mas que não existem senão na representação (...) sem que deva, igualmente, conferir-lhes o estatuto de "*res*"⁴²

Não seria adequado, portanto, "crer viver no meio do sensível como entre as coisas"⁴³. As Captações sensíveis parecem perder certa densidade... Além disso,

é (...) falso fazer de Kant um "partidário da intuição" (...) ele descobre e, muitas vezes, denuncia a intuição no coração de nosso conhecimento (descobre-a, mesmo, quando a denuncia como fonte de ilusões) (...) para desmascarar suas ciladas. — Falso, igualmente, opor Kant ao "racionalismo"⁴⁴

Assim, "não houve, apesar da aparência, reabilitação da '*sensitiva cognitio*'"⁴⁵. Entretanto, se os órgãos dos sentidos e o que se conhece através deles têm essas limitações "Kant não nos diz melancolicamente (...) que nós estamos condenados a um modo de conhecimento intuitivo. Diz-nos, sobretudo, que pode haver um outro modo de conhecimento, que não a intuição"⁴⁶. Haveria um conhecimento ligado à "razão pura, isto é, desligada do sensível", que simplesmente deve se manter em seu próprio campo e, entre sensível e inteligível, "em lugar de ser simplesmente exterior ao sensível, [o inteligível] torna-se seu cerne indelével"⁴⁷. No caso do que Kant denomina "o princípio supremo da razão pura"⁴⁸, ele parece retomar o *desejo* (ainda que não o considere alcançável) pelo *um*, o conhecimento último, suave em sua homogeneidade, livre de incongruências, de Diferenças⁴⁹.

41 DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 39.

42 LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993. Ebook, localização 836.

43 Ibidem, 844.

44 Ibidem, 481.

45 Ibidem, 856.

46 Ibidem, 472.

47 Ibidem, 836.

48 KANT, Immanuel. Apud DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 97.

49 "a razão é, por seu procedimento, compelida a continuar em suas tentativas de averiguar a condição última de qualquer juízo. (...) somos levados a investigar a condição para aquela condição, e a condição para essa, e assim por diante" DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 93.

"O resultado é que Kant considera a razão incapaz de parar em nada menos do que o conjunto completo de todas as condições. Nas palavras de Kant, a razão exige o 'incondicionado'." Ibidem, p. 94.

É interessante reparar que, a partir de uma filosofia que poderia ser entendida como mais estranha a seu período, a de Hume, Kant produziu uma obra frequentemente considerada a face por excelência do Iluminismo. Ernst Cassirer, membro do grupo neokantiano, por vezes apresenta-o como representando um auge de reflexões já presentes no século XVIII, como no caso da indagação sobre os limites da razão⁵⁰. Sobre a teoria estética de Kant, Cassirer diz que ela surgiu após um "desenvolvimento que conduz a uma síntese e a uma sólida associação entre lógica e estética, desenvolvimento que encontrou seu ápice e conclusão na *Crítica do juízo*, de Kant"⁵¹. A filosofia de Kant se liga mais prontamente às ideias mais difundidas durante o Iluminismo e a Primeira Revolução Industrial: os ganhos de eficácia técnica geraram enorme entusiasmo com a ideia de progresso, de que a humanidade se dirigia linearmente para um futuro em que, através da razão, os homens seriam libertados da submissão ao medo da imprevisibilidade, da fragilidade da vida orgânica e das agitações sociais ou políticas, atingindo a total segurança material e a plena felicidade do intelecto — em suma, aquilo que não poderia de forma nenhuma acontecer por contrariar a própria configuração da Matéria. Dentro da busca pela realização desse ideal, enquadram-se o estudo sistemático do Mundo visando o controle de seus processos a favor dos homens e a superação de tradições, substituídas por noções racionais tidas como imparciais, liberadas das contingências de seu tempo, lugar e ambiente cultural⁵². Kant, que "pertence ao Século das Luzes — aquele que tem fé na onipotência da razão e na possibilidade infinita do progresso"⁵³, incorpora um alto grau de confiança no estudo científico e em sua aplicação técnica, tanto enquanto fornecedores de

"a visão de Kant é que a razão humana em geral opera na arena de um movimento progressivo e cumulativo em direção a um 'todo' de conhecimento" Ibidem, p. 94.

"A ideia da forma de um todo da cognição ou do conhecimento é sustentada por Kant como uma ideia a priori que serve como uma "regra" para o entendimento e guia de nossos esforços teóricos" Ibidem, p. 95.

50 "o século XVIII, mesmo quando admite que o pensamento esbarra com um certo limite, quando reconhece a existência de um 'irracional', exige um conhecimento claro e seguro desse mesmo limite. Sabe-se que o mais profundo dos seus pensadores, Kant, elevará no final do século essa existência à categoria de um caráter próprio, constitutivo da filosofia em geral" CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997. p. 368–369.

51 Ibidem, p. 435.

52 "A partir do Iluminismo europeu do século XVIII faz-se um elogio da razão, entendida como capaz de combater a superstição no conhecimento da Natureza — dado que é possível conhecer as leis que a regem —, como apta a desfazer os preconceitos e o obscurantismo na vida ética e como preparada para emancipar os homens na política, criticando o absolutismo monárquico" MATOS, Olgária. *A história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 42–43.

53 Idem. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 132.

parâmetros para assuntos humanos, quanto como fornecedores de soluções diversas para tais assuntos: "permanecendo tributário ao Iluminismo, — que concebe o conhecimento como uma relação entre 'um qualquer sujeito' e 'um qualquer objeto' —, o kantismo se orienta para as matemáticas e a mecânica"⁵⁴. Acerca da importância da matemática e ciências para Kant, Lebrun aponta que elas mobilizaram grande atenção do filósofo "que é em primeiro lugar um cientista newtoniano"⁵⁵, sendo "os conceitos kantianos (...) sempre o resultado de uma confrontação entre as noções científicas do seu tempo e a interpretação que se pode dar-lhes"⁵⁶. Todavia, se por um lado há uma incorporação de preocupações científicas à filosofia kantiana, por outro lado isso ocorre através do distanciamento entre seu pensamento e um tipo de filosofia metafísica tradicional: "se trata de salvaguardar os fundamentos de uma ciência contra os argumentos do metafísico"⁵⁷, que buscariam ter gerência sobre ela.⁵⁸

O principal aqui, é claro, não é que Kant se valha de matemática ou ciências para desenvolver seu pensamento, tampouco que ele se afasta de um tipo de filosofia possivelmente associado à herança platônica. Já foi visto, acima, que Kant considera uma espécie de separação entre o Mundo Material, Captado pelos sentidos (chamados de intuição por Kant) e o âmbito da razão, esta que possui uma inclinação para um "todo". Essa inclinação parece também se prolongar, havendo "um interesse da razão em produzir unidade na multiplicidade do conhecimento produzido pelo entendimento [nível cognitivo em que são processadas as intuições]"⁵⁹. Segundo Kant, "assim como o entendimento unifica a multiplicidade no objeto por meio de conceitos, também a razão unifica a multiplicidade dos conceitos por meio de ideias"⁶⁰. Mas, para que tal unificação por parte da razão seja possível, precisa haver uma compatibilidade entre razão e

54 Ibidem, p. 129. A questão da leitura de Kant por Adorno e Horkheimer, sobretudo na *Dialética do Esclarecimento*, relacionando-o à razão e suas consequências negativas, será tocada no capítulo seguinte.

55 LEBRUN, Gerard. Op. cit., 389.

56 Ibidem, 373.

57 Ibidem, 516.

58 Falando sobre a resposta que Kant busca dar para as questões de divisibilidade infinita do espaço e da matéria (questões em voga em seu tempo), Lebrun afirma que: "A solução desses dois problemas implicava, em dois níveis diferentes, a ruína da metafísica clássica, que Kant denomina "dogmática". (...) É essa escolha que tem por nome "idealismo transcendental" e que, fazendo soçobrar no misticismo e no conto de fadas todo o passado filosófico desde Platão até Leibniz, inaugura a filosofia moderna." Ibidem, 553.

59 "an interest that reason has in producing unity in the manifold of knowledge produced by the understanding" WARTENBERG, Thomas. Reason and the practice of science. In: GUYER, Paul (Org.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 231.

âmbito sensível. É este o caso, pois Kant crê que a experiência identifica um mundo convenientemente regular, ordenado⁶¹. A essa articulação de Kant com o panorama do Iluminismo pela via da ciência se relaciona seu entendimento da história. De modo similar ao que compreende acerca da química ou do movimento dos planetas, Kant também crê que os acontecimentos humanos são marcados pela regularidade. É usual caracterizar a concepção de história de Kant como teleológica, uma vez que ele parece enxergar uma certa intencionalidade na regularidade, uma direção rumo à qual os eventos se inclinam⁶². O autor acredita que a história humana poderia ser entendida como um processo de esclarecimento, de ganho gradual de autonomia de pensamento e ação: "os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria"⁶³ através das tendências nele estimuladas pela "natureza [que] por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao pensamento livre"⁶⁴. Para Kant

Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (...) purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento. Isto seria um crime contra a natureza humana⁶⁵

Apesar de considerar que sua visão de uma história que progride rumo à ampliação do esclarecimento pode acabar não acontecendo e, neste sentido, não acreditar que há um *telos predeterminado*, (assim como achava que a ciência

60 "Just as understanding unifies the manifold in the object by means of concepts, so reason unifies the manifold of concepts by means of ideas" KANT, Immanuel. Apud WARTENBERG, Thomas. Op. cit., p. 230.

61 "the phenomenal world has a structure that accords with the demand of reason that the empirical concepts be unifiable. (...) Inner and outer nature have such regularity that the concepts that we use to describe them must be capable of unification" WARTENBERG, Thomas. Op. cit., p. 235.

"Kant thinks that science requires the assumption that nature accord with reason's interest in unity, he also thinks that (...) the way in which nature satisfies this demand cannot be specified a priori." Ibidem, p. 237.

"experience is only possible if there is a certain amount of uniformity in that which presents itself to our senses. (...) Could we have an experience in which we discovered that nature was not, in fact systematic? Kant would answer this question in the negative." Ibidem, p. 246.

62 "não podemos explicar a existência de organismos por processos mecanicistas, e devemos considerar que esses seres vivos tenham sido arranjados intencionalmente. Juízos teleológicos, portanto, pressupõe que a natureza seja 'objetivamente intencional'. Kant acredita ainda que devemos postular, embora não possamos saber, que Deus existe e arranjou o mundo natural de tal maneira que a felicidade será finalmente proporcional ao valor moral." DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 21.

63 KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é "esclarecimento"? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 114.

64 Ibidem, p. 116.

65 Ibidem, p. 108.

pode, pontualmente, errar em sua identificação de racionalidade no mundo) Kant mais uma vez interpreta que a experiência confirma o racional:

Kant não apresenta mais que uma "ideia de como o curso do mundo teria que ir se devesse conformar-se a certos fins racionais". Ele pensa, no entanto, que o interesse especulativo da razão exige que concebamos a natureza como uma unidade intencional, e entendamos a história como o cumprimento dos objetivos da natureza para a humanidade. Além disso, ele acredita que a experiência (que inclui o testemunho dos historiadores) proveja alguma evidência de que a história está realmente tomando o curso estabelecido em sua "ideia". (...) Kant sustenta que "se descobrirá um curso regular de melhoria"⁶⁶

O autor acreditava que, mesmo que sua visão do futuro se provasse errada, ela ainda assim poderia ser benéfica ao estimular algum tipo de ação no sentido de uma condução racional dos assuntos humanos. Mas sua "principal preocupação (...) é prover uma 'diretriz' que permita à razão especulativa entender a história como uma unidade racional e sistemática. A esse respeito, a abordagem de Kant da história parece mais próxima da de Hegel"⁶⁷, além de poder ser associada a diversos outros autores⁶⁸.

É claro que, em Kant, o lugar da razão ganha muito mais sutileza do que, por exemplo, em Descartes — aqui, surge uma complexificação da noção de que o sujeito poderia, através de sua razão, alcançar diretamente a ordem que regeria o Mundo. Essa complexificação pode ser notada, por exemplo, na estética kantiana. No parágrafo 59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*⁶⁹, intitulado “Da beleza como símbolo da moralidade”, Kant investiga a relação entre as instâncias inacessíveis ao "conhecimento direto", e o âmbito sensível. O autor afirma que intuições (estímulos sensíveis) são sempre necessárias para estabelecer a realidade dos conceitos, ou seja, os conceitos precisam de algum tipo de conexão com o concreto — mas que tipo de conexão? Segundo Kant, há três tipos de conceitos e a cada um deles corresponde uma intuição. Os conceitos empíricos possuem contrapartes concretas, específicas e bem delimitadas, podendo ser apresentados por exemplos. Já os conceitos puros do entendimento são aqueles cuja contraparte concreta não pode ser exatamente apontada e delimitada, devendo ser

66 DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 262–263.

67 Ibidem, p. 263–264.

68 "oferecer uma teodicéia (...) A ideia de que o mundo está estruturado de uma maneira que assegura o bem estar ou a felicidade humanos, e o entendimento de que parte dessa felicidade implica que o mundo seja capaz de ser descoberto dessa maneira (...) As ideias platônicas, a *res cogitans*, o *Deus sive Natura* de Espinosa, o *summum bonum* de Kant e o *Geist* de Hegel" RUSH, Fred (Org.). Teoria crítica. Aparecida: Ideias e Letras, 2008. p. 38–39.

69 KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2017.

apresentados por esquemas. O terceiro caso diz respeito aos conceitos da razão, também chamados de "ideias": não é possível entrar em contato direto com as ideias, pois pertencem ao âmbito reflexivo, ou seja, não podem ser conhecidas, apenas pensadas. Há, então, um problema para chegar à intuição das ideias, visto que não possuem correspondência direta no âmbito concreto. Kant resolve esse problema propondo apresentar as ideias de modo simbólico, por analogia. A analogia é, para ele, uma aproximação pela via da forma da reflexão, e não do conteúdo, realizando assim uma exposição indireta do conceito. A operação consiste na aplicação de uma reflexão, primeiro, a um objeto sensível, e então a regra dessa reflexão é aplicada ao conceito da razão, e o objeto se torna seu símbolo. De tal maneira, o despotismo pode ser representado como uma máquina, a monarquia como um corpo etc. Entre uma coisa e outra não haveria qualquer semelhança direta, apenas semelhança entre as regras para refletir sobre ambas.

Em seguida, Kant coloca a beleza como símbolo do bem moral, implicando que seria possível transferir a reflexão sobre a beleza para o campo da moralidade. Sendo símbolo do bem moral, a beleza vai além do mero prazer sensível e do gosto subjetivo, adquirindo uma dimensão de universalidade. Essa conexão entre beleza e moralidade poderia ser percebida no hábito de dar a objetos da natureza ou da arte atribuições de fundo moral, por serem percebidas como análogas a juízos morais. Assim, para Kant, o gosto tornaria possível uma passagem do que é sensivelmente atrativo ao interesse moral, do material para a "ideia"⁷⁰. Vê-se que, por um lado, Kant realiza uma aproximação entre duas esferas que, em diversos momentos do pensamento filosófico, estiveram radicalmente separadas, mostrando uma espécie de articulação possível entre Matéria e Abstração. De acordo com Peter Gay, "a última Crítica de Kant expõe essa reconciliação (...) que cura os dualismos que dividem o mundo"⁷¹. Por outro lado, a relação Hierárquica entre Matéria e Abstração não é rompida, embora a extensão da cisão diminua. O sensível é como uma plataforma em direção ao supracensível, e é de certa forma elevado ao se tornar símbolo. Todavia, não é questionada a preeminência da "ideia" sobre o sensível: "o julgamento estético,

70 Esta percepção se aproxima daquela já vista no capítulo 4, em que o Eros platônico conduz da beleza mundana para a beleza superior.

71 "Kant's last Critique expounds this reconciliation (...) that heals the dualisms that divide the world" GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation* (volume 2: the science of freedom). New York: Knopf, 1969. p. 313.

com sua reivindicação de universalidade e sua elevação acima de prazer e interesse, é extremamente moral"⁷².

Já "na segunda metade do século XIX, o movimento neokantiano emergiu como uma reação negativa à crescente deriva da filosofia dos princípios fundamentais do idealismo transcendental"⁷³. O mais importante centro dessa corrente intelectual foi a universidade de Marburg, cujos integrantes "tendiam a reconhecer na filosofia de Kant instrumentos para interrogar questões epistemológicas contemporâneas"⁷⁴, enfatizando a "noção de objeto da experiência no padrão exclusivo do objeto científico"⁷⁵. Hermann Cohen, intelectual judeu alemão, foi o fundador da filosofia de Marburg e "ao lado de Heinrich Rickert para muitos, ou através de Ernst Cassirer amiúde, ele encarna o momento neokantiano (...) estabelecendo a possibilidade de uma retomada do legado de Kant"⁷⁶. Cohen era, às vésperas do início da Primeira Guerra, "sem dúvida, considerado como o maior filósofo alemão de sua época"⁷⁷ e, com o conflito em andamento, manteve-se alinhado a ideias como a da razão guiando e ordenando os eventos terrestres: "lembrava aos estudantes que partiam para o combate, no inverno de 1914, o ideal profético de uma humanidade voltada para a paz eterna"⁷⁸. Cohen aborda a renovação kantiana desenvolvendo "seu próprio sistema, retomando a forma do de Kant, porém com o cuidado de radicalizar a lógica do puro conhecimento"⁷⁹. Como já poderia ser esperado, "abundantes serão os exemplos em Hermann Cohen daquilo que decorre de uma verdadeira vontade de expulsão do sensível para fora do sistema"⁸⁰ ou, nas palavras de Cassirer, "a legalidade que busca e exige todo pensamento não pode lhe ser concedida pelo ser, pela constituição das coisas"⁸¹. Mais uma vez, que essa abordagem leve em conta a "maneira como nós as conhecemos [as coisas] enquanto objetos da experiência"⁸² não consiste problema, mas sim que tome "a iniciativa de excluir

72 "The aesthetic judgement, with its claim to universality and its elevation above pleasure and interest, is highly moral" Ibidem, p. 317.

73 DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). Op. cit., p. 22.

74 MATOS, Olgária C. F.. Op. cit., p. 129.

75 Ibidem.

76 BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 28.

77 Ibidem, p. 40.

78 Ibidem, p. 29.

79 Ibidem, p. 39.

80 Ibidem, p. 60.

81 CASSIRER, Ernst. Apud BOURETZ, Pierre. Op. cit., p. 61.

82 BOURETZ, Pierre. Op. cit., p. 61.

do fundamento do sistema todo conceito do 'dado', a fim de situar o começo do pensamento em nenhuma outra parte, salvo no próprio pensamento"⁸³. A experiência "é aquela totalmente logicizada, e não a 'experiência possível' — com o que o autor expulsa todos os traços empírico-psicológicos do conhecimento"⁸⁴ e estabelece uma clara via de continuidade entre uma das mais fortes vertentes intelectuais no início do século, por ele liderada, a uma tendência teórica e cultural que se enraíza ao menos na Antiguidade Arcaica. Para Cohen

refutamos preceder a lógica por uma doutrina da sensibilidade. Começamos com o pensamento. Esse pensamento não pode ter nenhuma origem fora de si, de outra forma sua pureza resultaria necessariamente ofuscada e limitada. O pensamento puro, por si só, deve produzir exclusivamente conhecimentos puros. A teoria do pensamento deve tornar-se, por isso, a teoria do conhecimento.⁸⁵

Os neokantianos, assim, "transformaram (...) [o] confronto entre realidade objetiva e impressão subjetiva numa espécie de relação dialética no interior da consciência"⁸⁶. Apesar dos sinais (ainda não tão flagrantes no século XVIII) de contradições no interior do projeto iluminista, o expediente de conduzir a filosofia "com base no conhecimento matemático e no da natureza"⁸⁷, aparentemente sem muito pesar os solavancos envolvidos na passagem de um campo para outro, aparecem mais claramente na vertente neokantiana do que em Kant. Se a matemática e as ciências da natureza poderiam facilmente ser integradas à filosofia, a história, por outro lado, não possuía o mesmo status: o ser humano "era, pois, percebido fora de todo contexto histórico, domínio onde deveria surgir como unidade, pluralidade e totalidade, segundo a tabela das categorias kantianas"⁸⁸. Para Cohen, a razão não seria contrária à religião, mas deveria dar origem a uma "religião da razão"⁸⁹, com "uma concepção de Deus para uma humanidade que saiu da minoridade"⁹⁰ e com o "desejo de harmonizar Razão e Revelação numa época caracterizada pela transformação da primeira em sistema e com o risco de sacrificar a segunda no altar do conhecimento objetivo e do

⁸³ Ibidem, p. 61.

⁸⁴ Ibidem, p. 131.

⁸⁵ COHEN, Hermann. Apud MATOS, Olgária C. F. Op. cit., p. 130–131.

⁸⁶ RINGER, Fritz K.. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890–1933*. São Paulo: EDUSP, 2000. p. 100.

⁸⁷ BOURETZ, Pierre. Op. cit., p. 61.

⁸⁸ Ibidem, p. 71.

⁸⁹ Ibidem, p. 141.

⁹⁰ Ibidem, p. 143.

ceticismo"⁹¹. Este é um ponto interessante por demonstrar que a costumeira concepção de conflito entre polos articulando racionalidade e ciência, por um lado, e convicções religiosas, por outro, não apenas não é necessariamente verificada como, mais ainda, é pouco relevante para a discussão sobre a Hierarquia Abstração-Matéria. Esta pode acontecer tanto em cenários de inflamada religiosidade, quanto de uma tentativa de aproximação entre religião e argumentos tidos como racionais (caso de Cohen, Kant e Descartes), quanto em situações em que a religião é irrelevante ou claramente rejeitada (como na dinâmica (auto)destrutiva entre desenvolvimento tecnológico/econômico e o tratamento do Mundo Orgânico e Geológico que se torna explícita a partir das Revoluções Industriais).

2.3. Continuando a busca pela Diferença

No capítulo anterior, tentou-se *esboçar*, visando experimentar uma interação produtiva entre os opostos Abstração e Matéria, uma direção para a questão da *independência da Matéria em relação à Abstração à luz dos questionamentos céticos* vistos em Montaigne e Descartes. Aqui, com um intuito similar, será abordada a questão da *coerência existente nas conclusões mais básicas elaboradas pela Abstração acerca da Matéria*, fundamentalmente relacionada à crítica de Hume contra as noções de *causa/efeito* e de *motivação*. Hume considera que a repetição de cenas semelhantes permite a conexão causal, mas isso é tão bom quanto dizer que peças de um quebra-cabeças colocadas lado a lado equivalem a montar o quebra-cabeças. É claro que experimentar diferentes cenas e lembrá-las faz parte do processo, mas *algum tipo de operação precisa ser realizada sobre essas cenas para que pontos comuns e divergentes venham à tona*. A Abstração secciona os "dados" da Captação sensível em "camadas" separadas e as compara para constatar semelhanças e diferenças entre camadas específicas, deixando de lado outras camadas. Os padrões (entre eles, a identificação de causas e efeitos) não são dados pela Matéria, são um trabalho dela, do que ela concede (na forma sensorial), e da Abstração. Que haja sentido em orientar expectativas futuras com base neles se deve à mesma lógica. Hume afirma que esse tipo de atitude é baseada no pressuposto de que o futuro será como foi o passado,

91 Ibidem, p. 143.

pressuposto este que, por sua vez, não é baseado em nenhum tipo de evidência experimental, já que o futuro nunca foi experienciado. Ora, que no mais literal dos sentidos não seja possível saber como o futuro será é uma obviedade, e ninguém acredita o contrário. Hume afirma (ou os comentadores de Hume afirmam) que não se poderia verificar a hipótese de que o futuro parece o passado, porém evidências empíricas a corroboram em certa medida. Trata-se de uma hipótese já testada inúmeras vezes ao longo da vida de qualquer indivíduo. Caso uma pessoa livre de qualquer concepção acerca do aspecto do futuro decidisse, no momento x (medido em dias) levantar a hipótese de que ele seria como o passado, no momento $x+y$, sua hipótese de semelhança entre passado e futuro teria, por diversas vezes, se mostrado a mais apurada dentre outras possíveis hipóteses, já que "futuro" não é um objeto distante que nunca se toca, mas um ponto de referência móvel. Uma versão mais específica dessa hipótese, de que as causas identificadas no passado se manterão semelhantes no futuro, pode também ser razoavelmente testada ao provocar a causa e observar se os efeitos se seguem mesmo que outros fatores mudem (como Objetos movendo-se após o contato uns com os outros, tanto de dia quanto de noite, apesar do aumento ou diminuição da temperatura, estando o observador com sono ou não etc.). Identificar causas e efeitos não é, obviamente, garantia de coisa alguma, tanto enquanto explicação do passado quanto aposta para o futuro, e isso é inconscientemente reconhecido por todas as pessoas. Há um caráter sempre em alguma medida provisório para essas convicções, e apenas um entendimento rígido e irreal acerca deles poderia sugerir o contrário. Pensar na Razão dessas conclusões flexíveis tão triviais remete a outro ponto de Hume — a submissão da razão às paixões. É claro que não é possível falar sobre a razão tal qual compreendida tradicionalmente, esvaziada em sua rigidez e de pouca valia, então ela será Pensada da forma mais adaptável e inteligente preferida pela pesquisa. Estaria a Razão destinada apenas a estabelecer meios para os desejos voláteis e inexplicáveis? Seria possível argumentar que há uma Racionalidade implícita nos desejos, mas mesmo deixando isso de lado, não é difícil notar que desejos e sentimentos particularmente intensos podem estar atrelados a convicções inicialmente obtidas como resultado de considerações tidas como "raciocínios". Uma vez concluído que algo é, sob um parâmetro qualquer, melhor ou mais correto, esse algo pode passar a mobilizar emoções até mesmo estimuladas pelo caráter "lógico" da conclusão (convicções políticas diversas são

um exemplo imediato). O parâmetro, certamente, pode ser visto como um desejo — e, sob essa perspectiva, seria possível dizer que a Razão seguiu o desejo inicial. Mas isso parece apenas tão bom quanto dizer que qualquer raciocínio precisa começar de algum lugar, ou ter uma premissa. No limite, "razões" e "desejos" se entremeiam — a premissa pode ser um desejo, e há uma Razão para ele, sendo supérfluo procurar um ponto inquestionável de início.

3

Razão e Diferença em Adorno e Horkheimer

Chegando ao século XX, após passar por Kant e a vertente neokantiana, o foco da pesquisa volta-se para *perspectivas divergentes daquelas enraizadas na crença em algum tipo de progresso contínuo da humanidade*. Uma vez que o Iluminismo e as Revoluções Industriais tinham criado um ambiente de enorme expectativa com relação à superação de problemas diversos, não é surpreendente que a persistência de alguns problemas, junto com o surgimento de outros que pareciam diretamente ligados às recentes transformações (técnicas, econômicas, sociais, políticas...) tenha motivado o questionamento das próprias expectativas em voga. Enquanto muitos (por exemplo, os neokantianos) sustentaram uma ideia de progresso até depois da Primeira Guerra, outros passaram a investigar a situação de frustração que desde as décadas anteriores já se delineava:

Durante a segunda década do século XIX, quando as sociedades europeias emergiram de quase trinta anos de revoluções e reformas que tinham começado com a esperança de tornar verdadeiro o que o Iluminismo lhes prometera — ou seja, uma nova ordem de vida, coletivamente feliz, fundada na perfeição do conhecimento humano —, pelo menos uma coisa ficou clara para todos os grupos oponentes no campos político e intelectual: o mundo estava — ou no mínimo, o mundo ainda estava — longe das generosas expectativas propagadas pela geração dos "filósofos".¹

Tal movimento crítico que, desde o século XIX, passara a assumir posições de destaque no cenário intelectual, cresceu conforme se intensificavam as consequências negativas da ambição de dominação da Abstração sobre a Matéria, alcançando seu auge após a Segunda Guerra Mundial. Ele se voltou sobre a *razão*, antes glorificada como *força motriz do progresso* que, após duas guerras mundiais, bem como vários outros conflitos, genocídios e a ascensão de diversas ditaduras, além do fortalecimento de uma consciência acerca da implicação muitas vezes destrutiva da melhoria tecnológica para o Mundo Orgânico, parecia pouco mais que uma ilusão pálida. Uma vez que busca refletir sobre a *conexão entre situações sociais coercitivas e tendências culturais mais amplas e não coercitivas à primeira vista*, o expediente de uma crítica da razão guarda grande afinidade com a pesquisa presente. Neste capítulo, o objetivo será expor as convergências

1 GUMBRECHT, Hans Ulrich. Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2010. p. 61.

que a perspectiva atual guarda com a crítica da razão de maneira geral, tomando como base uma das mais importantes obras dessa tradição, a *Dialética do Esclarecimento*², assim como sinalizar as *divergências*. Será adotada uma exposição "*cronológica*" de alguns pontos de vista presentes na Dialética, apresentando o *entendimento de Adorno e Horkheimer com relação ao passado e presente, assim como o que os autores propõe* face à visão pessimista que uma análise feita ao fim da Segunda Guerra Mundial não poderia deixar de ter, e também a *maneira como tal entendimento dialoga com a pesquisa atual*.

3.1. Problemas

O livro de Adorno e Horkheimer é marcado pela *convicção de que, junto ao progresso de aspectos vistos como favoráveis no esclarecimento* (entendido não como período histórico específico, mas como processo amplo de racionalização), *ocorre também um progresso às avessas, um fortalecimento progressivo de elementos nocivos presentes no esclarecimento*. Os autores afirmam que "o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie"³, e a resposta seria essa ambiguidade da marcha de fortalecimento da razão, essa "tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, [que] caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência evidenciase sem disfarce"⁴. O cenário apresentado é agravado pelos trechos que afirmam que *essa tendência autodestrutiva não ocorreria apenas em alguns casos, mas seria uma das características definidoras da razão*: "não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão"⁵. Assim, não há como ter racionalidade sem seus efeitos opressivos.

Mas *qual é o conceito de razão* mobilizado por Adorno e Horkheimer, por que ele implica consequências negativas e como essa ocorrência conjunta de razão e seus efeitos negativos se dá em períodos históricos específicos? Foi visto, acima,

2 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

3 Ibidem, p. 11.

4 Ibidem, p. 15.

5 Ibidem, p. 41.

que *a tendência à autodestruição estaria presente "desde o início"* e isso, para os autores, significa recuar o máximo possível, estendendo a análise até as origens do ser humano e chegando mesmo a falar sobre como a constituição dessa espécie a tornaria diferente de outros animais. Seria possível detectar "a presença do pensamento esclarecido até mesmo no mais remoto passado (...) [o que] confirma o entrelaçamento da história e da pré-história"⁶. Discorrendo sobre os animais não humanos, eles indicam que consideram a *linguagem como um fator central para determinar se o ser em questão é capaz de razão*: mencionam que "a falta de razão não tem palavras" e falam sobre "a vida sem luz da razão, a vida dos animais", transcorrida no "mundo animal [que] é um mundo sem conceito. Nele nenhuma palavra existe para fixar o idêntico no fluxo dos fenômenos"⁷. Mais do que uma linguagem qualquer, seria necessário algum tipo de linguagem *conceitual* para demarcar a fronteira entre pessoas e outros *animais, estes que são incapazes de categorizar fenômenos por não terem palavras*. Em um curioso trecho, diz-se que:

Há animais felizes, mas como é curta essa felicidade! (...) o transcorrer do tempo, que não é interrompido pelo pensamento libertador, é sombrio e depressivo. Para escapar ao vazio lancinante, é necessário uma resistência cuja coluna vertebral é a linguagem. (...) Na alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem (...) sem o apoio que só a razão organizadora confere.⁸

Especulando acerca dos estados subjetivos de outras espécies, os autores afirmam que estas não possuem o "pensamento libertador", a linguagem e a razão, o que sugere que essa *razão linguística teria algo de libertador, de benéfico*, sugestão reforçada pela suposição de que, sem ela, os animais estariam condenados a algo que, na perspectiva dos dois seres humanos, seria lúgubre e pesaroso. Por outro lado, os animais teriam em comum com as pessoas os sentimentos e necessidades.

Estes pontos de proximidade e diferenciação entre pessoas e outros animais são importantes quando Adorno e Horkheimer abordam aquilo que seria o *surgimento dos seres humanos*. Para eles, tal passagem envolveria, fundamentalmente, uma *mudança de relação entre os (agora) humanos e seu meio*. No estágio "pré-humano", tal relação seria, de modo similar à dos outros animais, marcada por uma *indiferenciação com o ambiente, uma profunda união*

6 Ibidem, p. 48–49.

7 Ibidem, p. 202.

8 Ibidem, p. 202–203.

— fala-se de "imediatidade perdida, a unidade originária"⁹, ou de uma "imagem perdida da unidade do corpo e da alma"¹⁰. Essa " vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa"¹¹ seria (como muitas outras coisas no livro) ambígua — seria *aprazível* e não demandaria grandes contendas mas, como pontuado acima, pareceria *sombria sob o olhar humano retrospectivo*. O *idílio* desse "viver em estado de natureza" teria, eventualmente, se *rompido*, conforme Olgária Matos:

Nessa primeira etapa a natureza é um estado indiferenciado, do qual o indivíduo ainda não se separou; para dela destacar-se deve passar por um processo de dilaceramento e sofrimento, pois a indivisão do homem e da natureza é vivida como situação de puro prazer.¹²

O momento de inflexão em que o homem se *diferencia* das várias "potências da dissolução" da natureza, com as quais ele se misturava *harmoniosamente*, teria inaugurado um estágio *assombrado* por uma "odiosa, irresistível tentação de recair na natureza"¹³, de *recuperar a união cortada*, desejo esse que passa a ser cerceado. Isso porque, a partir de então, os homens teriam passado a se pautar pela razão, e não mais pela natureza. Os conceitos de "razão" e "natureza" são centrais para a *Dialética do Esclarecimento*. Como todos os outros autores aqui estudados, Adorno e Horkheimer não usam os conceitos de Abstração e Matéria, e os componentes do que vem sendo chamado "Abstração" e "Matéria" são, na maior parte, considerados como fazendo parte da *natureza*, enquanto que a *razão se opõe, isoladamente, a ela*. A natureza abrange, para eles, os âmbitos humanos do corpo, do pensamento por imagens, dos sonhos, das paixões/emoções, dos "instintos" etc., bem como âmbitos não humanos como outras formas de vida, as "forças da natureza" etc. Já a *razão* seria caracterizada por seu traço *instrumental* (ligado à *causalidade*, à busca de *meios* para obter fins), *planejador, organizador e voltado para a autoconservação, ou seja, preocupado com a sobrevivência*. Há um *conflito entre razão e natureza* porque esta se pauta por um "*aqui e agora*" na linha das referências *idílicas* já levantadas, ela consiste em uma situação de *despreocupação*, um "estado primitivo sem trabalho e sem luta na 'fértil campina'"¹⁴ enquanto que a *razão* tem caráter muito mais *pragmático*. O

9 Ibidem, p. 194.

10 Ibidem, p. 192.

11 Ibidem, p. 37.

12 MATOS, Olgária. O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 161.

13 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Op. cit., p. 93.

14 Ibidem, p. 59.

sofrimento do processo através do qual os homens se tornam homens (também chamado de formação do "eu", do "ego" ou do "sujeito") vem desse *dilaceramento entre instâncias conflitantes no interior do indivíduo* — a reminiscência do *passado natural, pleno e uno*, continua oferecendo "perigosas seduções", ao mesmo tempo que a razão aconselha a não aceitá-las e buscar a segurança. A posição do homem, entre natureza e razão, nunca é de paz¹⁵.

Esse *sofrimento devido à dualidade* da existência humana é aprofundado porque deixa-se o estado primitivo pouco a pouco — há fases nesse progresso da razão que abarcaria, na verdade, toda a existência humana, estando ainda em andamento quando os autores escreviam. A primeira dessas fases seria uma fase mimética, mágica ou simbólica. Neste "estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. (...) Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese"¹⁶. A mimese, ou comportamento mimético, seria o *impulso primitivo de dissolução* em meio à natureza que teria orientado as pessoas em tempos remotos a interagirem com ela por meio de rituais de assimilação e sacrifícios, buscando influenciá-la com a semelhança, com um fazer-se parecido. Não há nesse passado obscuro, entretanto, muito do estado de natureza — pois já havia algum grau, por menor que fosse, de *alteridade* entre homens e natureza, e esta se apresentava como ameaçadora e terrível, tendo de ser aplacada pelos esforços ritualísticos das pessoas. Permanecia, porém, um estado bastante intermediário, em que o "perder-se" mimético ainda era muito próximo. Um ganho de racionalidade, de capacidade de planejamento e interferência sobre a natureza, seria mais ou menos coincidente "com o fim do nomadismo, [quando] a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separam-se"¹⁷ e é fixada a "alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido"¹⁸. É um movimento que poderia ser visto na obra homérica, texto fundacional da civilização europeia, sobretudo na *Odisséia*. Nela, os sacrifícios realizados por Ulisses se tornam "o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia

15 "A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico (...) O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. (...) O medo de perder o eu (...) o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização." Ibidem, p. 39.

16 Ibidem, p. 22.

17 Ibidem, p. 24–25.

18 Ibidem, p. 69.

organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses"¹⁹, forças de uma natureza um pouco menos indomável e um pouco mais controlável. Ulisses aparece como um protótipo do *sujeito racional, que sobrevive às custas de sua constante repressão auto-infligida*. Para Matos, "a viagem de Ulisses é a viagem metafórica que a humanidade precisou realizar para efetuar a passagem da natureza à cultura, do instinto à sociedade"²⁰ e que "só se conquista mediante a humilhação do instinto contra uma completa, universal e indivisa felicidade (...). Apenas por meio da *repressão* dos instintos e de sacrifício contínuo Ulisses sobrevive. A passagem da natureza para a cultura se faz pela prática da renúncia"²¹. Entre os exemplos desta estão: ouvir o canto das sereias amarrado (para não se lançar em direção a elas à morte), não comer lótus (flores que induziam um estado de letargia "que lembra a felicidade dos narcóticos"²²), esperar o momento apropriado para agir, mesmo desejando agir logo...

O astucioso só sobrevive ao preço do seu próprio sonho (...) jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar; não pode provar do lótus nem tampouco da carne dos bois de Hiperion (...) tem de incluir em seu cálculo a perda dos companheiros (...) Ele tem de se virar, eis aí sua maneira de sobreviver (...) a dignidade do herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa. A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre.²³

As renúncias de Ulisses visam a autoconservação, mas — e isso é crucial para entender o lugar da razão na *Dialética do Esclarecimento* — *conservar-se por meios racionais, por planos, estratégias ou astúcia (por mais simples que estes sejam) equivale a dominar violentamente a natureza, tanto a própria ao sujeito quanto a alheia*. "A essência do esclarecimento é a alternativa [entre morrer ou sobreviver] que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu"²⁴, e no momento em que deixaram de ser animais, condenaram-se a um viver oprimindo ou a um abandonar-se à morte. Essa *violência inevitável da autoconservação* é embasada naquilo que Adorno e Horkheimer chamam de "*falsa projeção*". A "projeção" seria passar a *ver, nas coisas, as conexões e*

19 Ibidem, p. 51.

20 MATOS, Olgária. Op. cit., p. 161.

21 Ibidem, p. 159.

22 Ibidem, p. 59.

23 Ibidem, p. 56.

24 Ibidem, p. 38.

ordenação mentais elaboradas acerca delas, e é tratada como um recurso evolutivo do passado animal²⁵. A possibilidade de tal recurso não ser destrutivo é quase desprezível, pois sempre que a projeção está envolvida em funções práticas, que se voltam para fora de si, ela degenera em uma "alucinação" e resulta em uma "brutalidade que é inerente ao positivo"²⁶. Uma projeção não degenerada é mencionada, mas *a falsa projeção é inevitável à autoconservação*²⁷, e a opção à autoconservação não é realmente uma opção. Disso resulta que os homens violentam a natureza e, reproduzindo essa violência sobre si mesmos, implantam sistemas de dominação cada vez mais eficazes no interior da própria humanidade²⁸. O *caráter inexorável da razão autoconservadora* é reiterado em sucessivos trechos²⁹. Para concluir esse tópico, é válido mencionar dois pontos relevantes. O primeiro deles é o tratamento da razão como um "órgão"³⁰. Embora

25 "em certo sentido, perceber é projetar. A projeção (...) é um legado de nossa pré-história animal, um mecanismo para fins de proteção e obtenção de comida" Ibidem, p. 154.

26 Ibidem, p. 160.

27 "A projeção está automatizada nos homens (...) O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão somente a expressão abstrata é (...) o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea. Na sociedade (...) o indivíduo precisa de um controle crescente da projeção (...) a projeção colocada sob controle e sua degeneração na falsa projeção" Ibidem, p. 155.

"Sempre que as energias intelectuais estão intencionalmente concentradas no mundo exterior, ou seja, sempre que se trata de perseguir, constatar, captar, (que são as funções que, tendo origem na empresa primitiva de subjugação dos animais, se espiritualizaram nos métodos científicos da dominação da natureza), tendemos a ignorar o processo subjetivo imanente à esquematização e colocar o sistema como a coisa mesma." Ibidem, p. 159.

"sua força alucinatória deve ter sido originariamente decisiva. (...) durante o período de formação do aparelho sensorial humano, sobreviveram os indivíduos nos quais a força dos mecanismos de projeção havia penetrado mais profundamente em suas capacidades lógicas rudimentares" Ibidem, p. 160–161.

"A tendência à falsa projeção é tão fatalmente inerente ao espírito que ela, esquema isolado da autoconservação, ameaça dominar tudo que vai além dela" Ibidem, p. 161.

28 "O espírito é uma monstruosidade e tudo o que há de bom em sua origem e em sua existência está inextricavelmente envolvido nesse horror (...) divisão refinada do trabalho que se faz às expensas da natureza dentro e fora da sociedade humana. É no aumento (...) dessa organização que reside a função histórica da cultura." Ibidem, p. 184.

29 "O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. (...) O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder." Ibidem, p. 21

"quadro teleológico da autoconservação" p. 36.

"inescapável compulsão à dominação social da natureza." Ibidem, p. 40.

"A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência (...) Mesmo o ego, (...) é na verdade, ao mesmo tempo, o produto e a condição da existência material. Os indivíduos, que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego" Ibidem, p. 75.

"a autoconservação confirmada pela razão (...) revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição." Ibidem, p. 78.

"A sociedade é (...) compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza como dominação social da natureza." Ibidem, p. 150.

30 "a razão se encontra, formal como ela é, à disposição de todo interesse natural. O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza" Ibidem, p. 76.

apareça poucas vezes, essa caracterização que sugere algo físico, como uma parte do corpo, e a referência ao *rebaixamento à natureza*, serão interessantes posteriormente. A citação abaixo, que também fala da razão como órgão, leva ao traz também o segundo ponto, a conexão com a *linguagem*:

Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem (...) no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, (...) na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa.³¹

Uma vez que a mudança da relação entre pessoas e natureza tem em seu centro a consolidação da razão, e uma vez que a razão é entendida como sendo composta por linguagem discursiva, tal mudança tem uma dimensão fortemente linguística. Essa concepção da linguagem, como não poderia deixar de ser, acompanha a concepção do *esforço pela sobrevivência como uma escolha rigidamente binária entre perecer ou oprimir*. Comenta-se, em alguns trechos, sobre uma *linguagem primitiva*, que ainda traria algo da magia e seria marcada por um caráter *menos definido, mais difuso*, bem como pela crença em uma *ligação não arbitrária entre palavras e coisas*³² mas ela já estaria em desuso na obra homérica:

Distintos e inseparáveis, a palavra e o conteúdo estavam associados um ao outro. Sua forma constituía-os e, ao mesmo tempo, refletia-os. A decisão de separar o texto literal como contingente e a correlação com o objeto como arbitrária acaba com a mistura supersticiosa da palavra e da coisa.³³

A linguagem que toma o lugar dessa mistura fluida entre palavras e coisas tem como elemento principal o *conceito*. Este, em par com a *racionalidade*, é um *instrumento de dominação total*³⁴. Tal separação é "inevitável" como as conquistas

"a razão é o órgão do cálculo, do plano, ela é neutra com respeito a objetivos, seu elemento é a coordenação" Ibidem, p. 76.

"a história do pensamento como órgão da dominação" Ibidem, p. 97.

31 Ibidem, p. 37.

32 "herança mágica, isto é, das antigas representações difusas" Ibidem, p. 25.

"ainda não conhece a distinção entre palavra e objeto. A palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem" Ibidem, p. 57.

"era simbólica no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem" Ibidem, p. 27.

33 Ibidem, p. 136.

34 "A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real." Ibidem, p. 25.

"a representação é só um instrumento. (...) Semelhante à coisa, à ferramenta material (...) o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las." Ibidem, p. 43.

"o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objetivação. (...) Pois ele [conceito] é (...) enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza" Ibidem, p. 44.

sucessivas da razão, e essa *incongruência entre palavra e coisa*, esse "abismo que se abriu com a separação, a filosofia enxergou-o na relação entre a intuição e o conceito, e tentou sempre em vão fechá-lo de novo: aliás, é por essa tentativa que ela é definida"³⁵. É possível relacionar essa *separação traumática* ao medo e ao ímpeto de suplantá-lo pelo conhecimento: "do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. (...) Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do 'fora' é a verdadeira fonte da angústia"³⁶. Movendo-se continuamente rumo a um maior conhecimento controlador, para os homens *todas as diferenças e gradações entre as coisas são aplainadas até serem reduzidas a uma só instância unidimensional*: "o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa"; "uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens"; "as múltiplas afinidades entre os entes são recalcadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado"³⁷. Outro problema dessa *dissociação entre palavras e coisas*, da "contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica"³⁸, seria a *falibilidade* dos discursos, *o engano e a mentira, desde os truques de Ulisses até as alucinações paranoicas dos fascistas no século XX*³⁹.

É este o panorama desfavorável da situação humana no início da história tal qual tradicionalmente entendida, durante os primórdios dos registros escritos na Grécia. A partir daí, "apesar de todos os desvios e resistências, a dominação consequente da natureza se impõe de uma maneira cada vez mais decidida e passa a integrar toda a interioridade humana"⁴⁰. Cada etapa *esclarece-se com relação à anterior*. Se a *Odisséia* representa um passo do esclarecimento quando comparada

35 Ibidem, p. 28.

36 Ibidem, p. 26.

37 Ibidem, p. 20; 21; 22.

38 Ibidem, p. 26.

39 "É nesse abismo de incerteza que todo ato objetivo tem de atravessar, que se aninha a paranoia. Como não há um argumento absolutamente convincente contra os juízos materialmente falsos, não é possível curar a percepção distorcida em que eles surgem (...) Democraticamente, ele [o paranoico] insiste em exigir a igualdade de direitos para o seu delírio, porque, de fato, a própria verdade não é rigorosa." Ibidem, p. 159.

"a pura verdade não goza de nenhum privilégio em face da distorção (...) se não tem nenhum privilégio prático a exibir em seu favor." Ibidem, p. 80.

40 Ibidem, p. 184.

à fase da magia mimética, ela também fica um passo atrás de Platão e Aristóteles⁴¹. Também *a metafísica tradicional, que tinha "superado" uma fase anterior, é paulatinamente minada pela ascensão da ciência*, que tem na modernidade o momento decisivo⁴². Uma das características mais importantes dessa fase do esclarecimento é a técnica, e fica bastante claro⁴³ o impacto que os avanços do século XX nesse campo tiveram sobre os autores. Fica igualmente evidente a importância da matemática para o estado do esclarecimento à época da redação do livro⁴⁴. Os grandes responsáveis pela *articulação entre a ciência, conforme os autores a concebem, e o campo filosófico, teriam sido Descartes, Leibniz e Kant*⁴⁵. Tal *trajetória de aprofundamento da racionalidade*, da magia à organização dos mitos em Homero, passando para a metafísica e por fim ao cientificismo, *teria culminado no Holocausto, expressão da violência essencial da racionalidade*⁴⁶. Além do genocídio perpetrado pelos nazistas e seus aliados durante a Segunda Guerra Mundial, o exemplo de expressão contemporânea do

41 "Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição." Ibidem, p. 19.

"imparcialidade da linguagem científica (...) Tal neutralidade é mais metafísica que a metafísica. O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo" Ibidem, p. 31.

42 "No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. (...) Essas categorias tinham ficado para trás como *idola theatri* da antiga metafísica" Ibidem, p. 18–19.

"processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, verdade e até mesmo de esclarecimento tenham se convertido em magia animista." Ibidem, p. 23.

43 Ibidem, p. 100; 150; 161.

44 Ibidem, p. 33; 73; 102; 120.

45 "Em Kant, tanto quanto em Leibniz e Descartes, a racionalidade (...) é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios (...) A razão é "um poder de derivar o particular do universal". A homogeneidade do universal e do particular é garantida" Ibidem, p. 71–72.

"Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade — confirmação essa que é um resultado da obra de Kant — o pensamento sela sua própria nulidade" Ibidem, p. 74.

"O princípio kantiano de 'fazer tudo com base na máxima de sua vontade enquanto tal, de tal modo que essa vontade possa ao mesmo tempo ter por objeto a si mesma como uma vontade legisladora universal' (...) [visa] a independência em face de potências exteriores, a emancipação incondicional determinada como a essência do esclarecimento." Ibidem, p. 95.

É válido pontuar que, na *Dialética do Esclarecimento*, a interpretação de Kant é dual: alguns aspectos da filosofia kantiana são problematizados, enquanto outros são considerados fontes importantes. Para maiores detalhes cf. MATOS, Olgária C. F.. *Os arcanos do inteiramento outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

46 "achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta." Ibidem, p. 140.

esclarecimento mais enfatizado pelos autores é aquilo que chamam de "indústria cultural": o cinema, revistas e rádio produzidos nos Estados Unidos e marcados por uma *homogeneização crescente, uma eliminação da diferença entre cada uma das obras individuais*, que teriam como efeito o aumento da alienação entre o indivíduo espectador e sua "natureza"⁴⁷.

3.2. Propostas

Se o cenário apresentado por Adorno e Horkheimer é suficientemente sombrio, quais seriam as alternativas? Certos trechos indicam que seria apresentado algum tipo de saída para o problema aparentemente insolúvel da humanidade, através de um "conceito positivo do esclarecimento"⁴⁸. Este, todavia, não aparece de forma clara, sendo necessário buscá-lo entre pontos dispersos do livro. Com relação a práticas ou crenças específicas que teriam apresentando, no passado, *resistências à marcha da razão*, há alguns exemplos, como o *comportamento mimético* previamente abordado. Nele, destaca-se a questão da *dissolução*, do perder-se que aparece também em outras situações, desde rituais primitivos de suspensão da ordem social⁴⁹ até o divertimento que rompe uma imposição de disciplina constante⁵⁰. Há vários outros exemplos para "aquilo que (...) não se pode dominar inteiramente: o impulso mimético"⁵¹, como os sentimentos⁵², a arte⁵³, "os gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela

47 "para que possam dominar com maior segurança (...) seus próprios impulsos" Ibidem, p. 119.

48 "Não alimentamos dúvida (...) de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. (...) Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino." Ibidem, p. 13.

"A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado de uma dominação cega." Ibidem, p. 15.

49 "O pensamento tem origem no processo de liberação dessa natureza terrível (...) O gozo é, por assim dizer, sua vingança. Nele os homens se livram do pensamento, escapam à civilização. Nas sociedades mais antigas, os festivais possibilitavam este retorno à natureza (...) tempo em que a ordem do mundo está suspensa. Eis por que todos os excessos estão permitidos. O que importa é agir contra as regras. Tudo deve ser feito ao contrário. (...) As pessoas se abandonam às potências transfiguradas da origem" Ibidem, p. 88.

50 "A mimese incontrolada é proscrita. (...) rigor com que os dominadores impediram (...) a recaída em modos de vida miméticos — começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, por fim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis — é a própria condição da civilização. A educação (...) impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou." Ibidem, p. 149.

51 Ibidem, p. 151.

52 "O que se passa com todos os sentimentos, ou seja, a proscrição" Ibidem, p. 178.

"é de fato muito pouco apropriado aos tempos atuais se descontrolar" Ibidem, p. 179.

civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir"⁵⁴... Conforme sintetiza Olgária Matos, "o desejo, condenado pela razão dominadora, representa uma espécie de resistência marginal (...) As paixões (...) vem perturbar a ordem da razão, enclaves nunca de todo colonizados e que retornam vagamente rebeldes"⁵⁵. Uma *dificuldade* acerca da concepção da mimese que dificilmente não seria notada é que ela parece não ser particularmente adequada a uma incorporação de fato à vida das pessoas. Isso fica particularmente claro no excerto seguinte:

uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e cuja superação é um sinal de evolução: a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *la mimetisme*. Um vício semelhante atravessa tudo o que se opõe ao progresso inflexível, desde o crime, que é um atalho evitando as formas atuais de trabalho, até a obra de arte sublime.⁵⁶

Mas Adorno e Horkheimer escrevem que "o progresso (...) amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer"⁵⁷. A mimese pareceria corresponder mais ao pólo do prazer. Qual é, então, a alternativa ligada ao *pensamento*, e qual a sua aplicabilidade? O termo "reflexão" aparece bastante e tal noção parece promissora⁵⁸. De fato, para eles, *na reflexão há uma chance de reconciliação, um antídoto contra a projeção nociva antes mencionada*⁵⁹. Mas isso parece contraditório, pois a projeção falsa não é, conforme visto anteriormente, "inerente" às pessoas? Afinal, "a reflexão que, na pessoa sadia, rompe o poder da imediatidade nunca é tão convincente quanto a aparência que ela suprime. Enquanto movimento negativo, refletido e não retilíneo, ela carece da brutalidade que é inerente ao positivo"⁶⁰. O quão viável

53 "a obra de arte ainda tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo, e arrebatado do contexto da vida profana." Ibidem, p. 28.

54 Ibidem, p. 150.

55 MATOS, Olgária. Op. cit., p. 156.

56 ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Op. cit., p. 187.

57 Ibidem, p. 36.

58 os autores criticam a "falta de reflexão" (Ibidem, p. 158) e "o pensamento esclarecido mas irrefletido" (Ibidem, p. 80); falam sobre superar "a doença do espírito, que grassa no terreno da autoafirmação imune à reflexão" (Ibidem, p. 164); consideram que "neles [pogroms] fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refrá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade" (Ibidem, p. 141-142); afirmam, sobre a aceitação de parâmetros científicos, que "o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins" (Ibidem, p. 74).

59 "a possibilidade da reconciliação (...) ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro. É por isso que esse refletir, que é a vida da razão, se efetua como projeção consciente. (...) O patológico do antissemitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência da reflexão que o caracteriza. (...) Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo" Ibidem, p. 156.

60 Ibidem, p. 160.

realmente seria realizar esse tipo de reflexão de forma a conter os efeitos negativos do esclarecimento? *Não muito*, pelo que o texto indica. Isso porque a "reflexão" de que os autores falam parece *não ser nenhum tipo de atividade acessível*, mas é associada a tipos específicos de condições e de pessoas. Um dos obstáculos à reflexão seria a decadência cultural identificada pelos autores. Para eles, "a cultura está em vias de se extinguir por razões econômicas"⁶¹, e uma vez que "a grande indústria não cessa de subtrair à decisão moral sua base econômica (...) a própria reflexão não pode senão atrofiar", sendo condenada por tal condição cultural: "assim naufraga essa autorreflexão do espírito que se opõe à paranoia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio a semicultura converteu-se no espírito objetivo"⁶². Fica claro que trata-se de uma situação economicamente motivada, pela qual o capitalismo é culpado⁶³. E qual tipo de cultura estaria sendo corroída pela economia? Certamente não uma cultura em sentido amplo, mas no sentido bastante específico de uma certa formação resultando no conhecimento de certas referências e informações. Tal sentido fica claro no trecho a seguir:

havam aprendido a ver as coisas sem maior reflexão, através dos modelos conceituais e termos técnicos que constituem a estrita razão imposta pela desintegração da linguagem. (...) Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. Na medida em que o pensamento (...) se torna suspeito como um objeto de luxo fora de moda: "*armchair thinking*". É preciso produzir alguma coisa.⁶⁴

A referência ao vocabulário restrito indica que *o pensamento reflexivo não está à disposição de todos, mas apenas de pessoas cultivadas* — "associa-se a isso a imagem do intelectual; ele parece pensar, o que os outros não se permitem"⁶⁵. Se "a paranoia é o sintoma do indivíduo semicultivado"⁶⁶, a filosofia e seus adeptos são o modelo de cultura e reflexão⁶⁷. *A razão tem, na forma da reflexão, uma*

61 Ibidem, p. 161–162.

62 Ibidem, p. 163.

63 "a realidade social se afastava da consciência cultivada (...) A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação (...) O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual (...) A organização atual da vida não deixa espaço ao ego para tirar consequências espirituais. O pensamento reduzido ao saber é neutralizado" Ibidem, p. 162.

64 Ibidem, p. 166.

65 Ibidem, p. 143.

66 Ibidem, p. 161.

67 "toda etapa anterior, mesmo a da ciência, revela-se em face da filosofia (...) como um fenômeno alienado" Ibidem, p. 160.

"Contrariamente a seus administradores, a filosofia representa (...) o pensamento, na medida em que este não capitula diante da divisão de trabalho dominante (...) filosofia não é síntese, ciência básica ou ciência cúpula, mas (...) a decisão resoluta pela liberdade intelectual e real"

espécie de redenção e retorno: "o pensamento genuíno que se desliga dessa função [autoconservadora], isto é, a razão em sua forma pura, assume os traços da loucura (...) Se essa razão conquistasse uma vitória decisiva na humanidade, a hegemonia da espécie estaria ameaçada"⁶⁸ — apenas interagindo com o exterior, ao que parece, seu lado ruim viria à tona. Contra a *razão autoconservadora*, *rebaixada a órgão da natureza*, se ergue a *razão desligada da natureza*, *não mais aproximada de uma parte do corpo*. Se, para os autores, "não se pode abolir o terror e conservar a civilização. Afrouxar o primeiro já significa o começo da dissolução"⁶⁹ e essa dissolução passa por uma reflexão inacessível a todos os "semicultivados" que apenas se iniciaram na cultura decadente do capitalismo tardio, logo seria verdadeiramente difícil fazer frente à sombra do esclarecimento.

3.3. Problemas, propostas

Há muitos pontos da *Dialética do Esclarecimento* com que não se poderia deixar de concordar. Em comum com a presente pesquisa, há a consideração de um período amplo de tempo, a articulação entre questões teóricas e sociais, e a identificação de uma perda da diferença e de uma imposição de concepções particulares sobre o mundo como partes centrais do problema investigado. Com a ressalva dos fragmentos de Heráclito, é a referência mais central para a própria pesquisa. Ao mesmo tempo, há um número considerável de pontos questionáveis no texto. Algumas das dificuldades impostas pela perspectiva de Horkheimer e Adorno provavelmente ficaram claras o bastante na exposição acima — sendo válido, não obstante, reiterá-las. Diante do *quase inevitável caráter opressor da razão necessária para a autoconservação*, as alternativas propostas pelos autores são: uma *dissolução mimética, que, se plena, equivale à morte e, se dosada em qualquer medida, já está contaminada por um controle que é sempre tirania* (Ulisses, afinal, ouviu as sereias, apenas não entregando-se totalmente, o que já constituiria um cerceamento de sua natureza); uma *prática reflexiva que demanda um tipo específico de cultura* vista como legítima e não compartilhada pela maior parte das pessoas. As alternativas se localizam, em suma, naquilo que seriam os *extremos do pensamento, da razão pura e redimida, e do livrar-se do pensamento*,

Ibidem, p. 200.

68 Ibidem, p. 184.

69 Ibidem, p. 179–180.

mas a questão é que (para a maioria das pessoas, ao menos) a maior parte da vida não ocorre nos extremos, ocorre em algum ponto entre eles, e é preciso dar conta dessa parcela da vida. Visto que a razão deletéria encobre tudo, ocorre em todas as pessoas e, sendo utilizada para a autoconservação, é acionada com enorme frequência, seria difícil que alguns momentos de abandono do pensamento (diante de uma obra de arte sublime, de preferência, já que toda diversão tem algo de mimetismo, porém não no caso do divertimento proveniente da indústria cultural) ou de pensamento filosófico alheio a pessoas de vocabulário simples pudesse suplantá-la. Todavia, uma perspectiva pessimista não é necessariamente equivocada, e que as alternativas a ela sejam frágeis não implica que haja opções melhores. Assim, é preciso ponderar: quais seriam os problemas com tal perspectiva, e quais opções diversas esses problemas dariam a ver?

Há basicamente *três Ideias* cruciais na *Dialética do Esclarecimento*: a Ideia de que a *razão em sua dimensão prática é inerentemente opressiva devido a sua oposição contra a natureza*; que *tal opressão contrasta com algum tipo de estado anterior e melhor*; e que *o escape para essa situação opressiva residiria nas esferas de "inteireza" da natureza ou da razão*. Essas Ideias, contudo, são fundamentadas sobre uma narrativa composta a partir de consideráveis liberdades criativas. Não há nada errado, é claro, em especular a partir de bases não estritamente factuais, porém é necessário considerar se as conclusões obtidas são pertinentes para além de sua própria esfera de especulação. A situação dos homens racionais é pensada como única em relação a todas as outras espécies, porque o homem usaria a razão autoconservadora e isso o colocaria em confronto com a natureza, tendo como consequências de longo prazo eventos tão horrendos quanto genocídios. Mas, mesmo na primeira metade do século XX, quando Adorno e Horkheimer estavam desenvolvendo suas teorias, a concepção de *animais vivendo idilicamente e desprovidos de qualquer tipo de Racionalidade* já seria questionável. Que o "estado natural" não é pleno de tranquilidade e livre de preocupações acerca da autoconservação é óbvio a partir da mínima observação de animais em seus ambientes próprios, e dar-se conta de que *há diversas espécies capazes de aprender, sem interferência humana, a conectar causas e efeitos, identificar padrões, reconhecer tipos e subtipos de objetos e seres vivos com os quais interagem etc.*, decorre de uma observação um pouco mais detalhada. São *capacidades fundamentais para simplesmente viver em um ambiente não*

idealizado — apenas de um ponto de vista muito humano pareceria crível a imagem de um todo natural indiviso no qual os animais estão prazerosamente dissolvidos. Desde moluscos como polvos até primatas⁷⁰, há exemplos de animais realizando feitos "humanos" como utilizar ferramentas e formar hierarquias sociais complexas, e mesmo *sabendo esperar, tendo paciência e renunciando, amoldando-se de maneira resignada às circunstâncias do ambiente*. Já a questão da *linguagem* é mais desafiadora. Muitos animais vivem em grupos, o que pressupõe *minimamente alguma capacidade de comunicação* entre eles. A partir disso e da constatação de algum tipo de Racionalidade entre animais não humanos, seria razoável, sem outras evidências, especular acerca da existência de algum tipo de *linguagem não verbal, algum tipo de conceitualidade imagética, talvez olfativa ou mesmo sonora, mas diversa da humana*, através da qual os animais *fixam similaridades a partir dos fenômenos que os cercam, categorizam-nos e interagem com eles*. Ocorre que tal especulação sem evidências não é imprescindível, pois há registros de observações da existência de *linguagens próprias a certos grupos de animais da mesma espécie, não inteligíveis entre si e transmitidas entre as gerações de indivíduos do grupo*⁷¹ — de modo semelhante ao que ocorre com os idiomas humanos. Certamente que, da escrita ao genocídio, há muito que pessoas fazem e outros animais não fazem, mas *a diferença parece ser mais sutil do que a ausência de Racionalidade, ou a ausência de uma Racionalidade discursiva*. Isso já postula um problema para a hipótese de que a

70 Entre os exemplos de comportamentos complexos de autoconservação, é possível citar dois casos. As populações de orcas da Patagônia e das Ilhas Crozet, no Oceano Índico, desenvolveram, independentemente do resto da espécie (o que indica não se tratar de um comportamento instintivo) uma técnica de caça que envolve encalhar-se propositalmente em praias para capturar filhotes de focas. É uma técnica arriscada que demanda vários anos de aprendizado, constituindo um elemento "cultural" desses grupos. LOPEZ, Juan Carlos; LOPEZ, Diana. Killer Whales (Orcinus orca) of Patagonia, and Their Behavior of Intentional Stranding While Hunting Nearshore. Journal of Mammology, vol. 66. February 1985. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/1380981>> Acesso em: 7 jan. 2022. GUINET, Christophe et al. Long-term studies of Crozet Island killer whales are fundamental to understanding the economic and demographic consequences of their depredation behaviour on the Patagonian toothfish fishery. ICES Journal of Marine Science, Volume 72, Issue 5, May/June 2015. Disponível em: <<https://academic.oup.com/icesjms/article/72/5/1587/761039>> Acesso em: 7 jan. 2022.

A transmissão "cultural" do uso de diferentes tipos de ferramentas pode ser observada em chimpanzés. Cada grupo possui tipos específicos de ferramentas, e o uso de tais tipos é transmitido entre gerações. Disponível em: <<https://janegoodall.ca/our-stories/chimpanzees-and-culture/>> Acesso em: 7 jan. 2022.

71 Orcas se comunicam através de vocalizações e possuem "idiomas" e "dialetos" variados. Assim como a técnica de caça descrita acima, essa linguagem é não instintiva e precisa de um longo tempo de ensino. STIFFLER, Lisa. Understanding orca culture. Smithsonian magazine. August 2011. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/science-nature/understanding-orca-culture-12494696/>> Acesso em: 7 jan. 2022.

Razão voltada para a autoconservação seria a principal responsável pelo exclusivismo humano no que diz respeito a episódios de violência como aqueles tratados na *Dialética do Esclarecimento* — animais brigam, às vezes cruelmente e até a morte⁷², mas *nunca por motivos outros que não a autoconservação em sentido estrito, e isso impede que a violência escale*, já que após a refeição ser obtida, os indivíduos jovens serem protegidos, ou o território defendido, o ímpeto conflitivo se dissipa. Em suma, *pode haver violência entre eles, mas não há Violência*, pois a violência não é supérflua ou socialmente balizada. Mais além, a pesquisa também não identificou exemplos de outras demonstrações de perseguição não motivada por sobrevivência em animais (como a segregação de certos tipos de indivíduos, ataques físicos não fatais etc.). Aparentemente, há algo nos animais que permite que eles parem em um ponto que as pessoas ultrapassam.

Se o estado de dissolução irracional não existe entre animais, o *mesmo vale para as pessoas* que, antes mesmo de serem *pessoas*, já precisavam "se virar para sobreviver". A autoconservação *nunca esteve ausente do horizonte de preocupações dos seres humanos do Paleolítico*, que tinham uma vida bastante complicada, com expectativas de vida relativamente baixas⁷³ agravadas por altos índices de mortalidade infantil⁷⁴ e, obviamente, com a necessidade de caçar animais interessados nas próprias sobrevivências⁷⁵ e a inexistência de tratamentos médicos básicos — uma existência nada idílica. Seria também difícil argumentar que essas pessoas ainda não tinham verdadeiramente obtido uma capacidade Racional, já que as *ferramentas desenvolvidas e a caça de animais fisicamente*

72 Chimpanzés são uma espécie bastante territorial e hierárquica. É frequente o ataque a membros de grupos distintos nas regiões de fronteiras entre territórios, e há registros de práticas como a mutilação de cadáveres. Também há ataques fatais relacionados a disputas por dominância entre membros de um mesmo grupo. WRANGHAM, Richard. Evolution of coalitionary killing. Yearbook of physical anthropology vol. 42, 1999. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/%28SICI%2910968644%281999%29110%3A29%2B%3C1%3A%3AAID-AJPA2%3E3.0.CO%3B2-E>> Acesso em: 7 jan. 2022.

73 "these adult mortality distributions suggest low life expectancy and demographic instability across these Late Pleistocene human groups" TRINKAUS, Erik. Late Pleistocene adult mortality patterns and modern human establishment. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America vol. 108. January 2011. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3029716/>> Acesso em: 7 jan. 2022.

74 KAPLAN, Hillard et al. A Theory of Human Life History Evolution: Diet, Intelligence, and Longevity. Evolutionary Anthropology. Disponível em: <https://www.unm.edu/~hkaplan/KaplanHillLancasterHurtado_2000_LHEvolution.pdf> Acesso em: 7 jan. 2022.

75 BROOKS, Alison et. al. Long-distance stone transport and pigment use in the earliest Middle Stone Age. Science, vol 360 issue 6384. April 2018. Disponível em: <<https://www.science.org/cms/asset/5c447e2e-59a5-419d-a919-697d95b12a77/pap.pdf>> Acesso em: 7 jan. 2022.

mais hábeis demandam a compreensão de padrões sutis e um nível de coordenação e organização que desafiariam muitos humanos atuais. Por outro lado, a imagem inversa do idílio, de uma natureza aterrorizante à qual os homens estavam totalmente submissos também não se verifica, tanto porque uma submissão total significaria a extinção da espécie (uma verdadeira dissolução na natureza), quanto porque *outros aspectos da vida humana, como a boa saúde*⁷⁶, *parecem ter sido bastante favoráveis*. As pessoas, portanto, *nem sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu*. Durante a maior parte dos cerca de trezentos mil anos de existência humana Racional, tanto a imagem de uma pessoa ambicionando submeter o mundo e as outras pessoas com ferramentas de pedra, quanto a imagem de pavor absoluto diante da natureza, parecem pouco convincentes. Nem toda Racionalidade que, a partir do entendimento entre causas e efeitos, visa permitir algum grau de estabilidade e agência sobre os eventos do Mundo que atravessam a vida humana contém em si, latente, o princípio da Violência. Pensar nestes termos seria, simultaneamente, deslegitimar uma parte primordial e básica da Mente humana (e não humana) e desconsiderar um grande período da história humana em que houve Razão, mas não um ímpeto de dominação do Mundo, em que a Razão não foi *maliciosamente* instrumentalizada. É claro que existia violência, com evidências dela já há cerca de quinze mil anos⁷⁷, mas não foi levantada nenhuma indicação de que tais ações se diferenciasssem particularmente de conflitos também existentes em outras espécies e motivados por recursos vitais. Isso representa outro problema para a hipótese de que a Razão estaria diretamente ligada à causa de guerras em larga escala ou depredação sistemática de outras espécies animais ou vegetais. Se esse tipo de Razão ligada à autoconservação, à organização, à busca de fins fosse tão

76 LARSEN, Clark Spencer. The agricultural revolution as environmental catastrophe: Implications for health and lifestyle in the Holocene. *Quaternary International* vol. 150. June 2006. Disponível em:

<<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1040618206000334>> Acesso em: 7 jan. 2022.

WELLS, Jonathan C. K.; STOCK, Jay. Life History Transitions at the Origins of Agriculture: A Model for Understanding How Niche Construction Impacts Human Growth, Demography and Health. *Frontiers in endocrinology* vol. 11 325. 21 May. 2020. Disponível em:

<<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7253633/#B205>> Acesso em: 7 jan. 2022.

77 O sítio arqueológico de Jebel Sahaba, no Vale do Nilo, revelou fósseis de 41 humanos com sinais de ferimentos interpessoais. A principal hipótese é que o sítio seria evidência de conflitos gerados por mudanças climáticas ocorridas no período e as consequentes pressões sobre os grupos da região. Cf. CREVECOEUR, Isabelle et al. New insights on interpersonal violence in the Late Pleistocene based on the Nile valley cemetery of Jebel Sahaba. *Scientific reports* vol. 11,1 9991. 27 May. 2021. Disponível em:

<<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8159958/#CR60>>. Acesso em: 7 jan. 2022.

intimamente relacionada com casos de Violência, seria esperado que ela aparecesse mais cedo na história da espécie humana. Além disso, deveria-se igualmente esperar que as ocorrências de Violência fossem uniformes através de todos os grupos humanos, o que não é o caso — nem *todas* as culturas humanas demonstram ver sentido na Violência. Por outro lado, uma versão mais nuançada dessa hipótese que liga Razão e Violência, de que talvez não haja um vínculo *necessário* ou quase necessário entre ambas, mas sim que a Razão tenha simplesmente feito parte de muitos episódios de Violência, parece decrescer em força explicativa — a Razão *pode* ser um instrumento de Violência, mas também *pode* ser um instrumento de outras ações. Essa perda de especificidade parece tomar uma forma "inversa" na *Dialética do Esclarecimento*: os efeitos negativos da razão são intrínsecos a ela, mas tais efeitos correspondem a todo tipo de fato desaprovado pelos autores, desde a Indústria Cultural até o comportamento assassino como um todo⁷⁸ ou as práticas científicas mais intrigantes⁷⁹, chegando à associação direta entre tirania e uma boa dose de organização — a razão se torna o denominador comum que explica os mais diversos males.

Se a Razão e a autoconservação, se a Diferença com relação à natureza não são problemas (caso fossem, parte considerável das outras espécies seria afligida pelos mesmos resultados negativos que os humanos enfrentam há uma pequena fração da história recente) e o "estado de natureza" nunca existiu, isso põe em questão as "soluções" propostas para tal problema. Como o livrar-se do pensamento e o pensar puramente se saem no papel de resistências baseadas no idílio da natureza enquanto referência não factual, mas "utópica"? Dado que *toda dissolução mimética contém alguma medida de controle* (do contrário, resvalaria na morte), esse escape da vida submetida às necessidades parece, na verdade, *sempre residir em um âmbito compartilhado com a Razão*. Em suas versões atenuadas, por outro lado, essa fuga à exigência de uma atenção e disciplina constantes, por mais positiva que possa ser, *não parece ser capaz de conter nada de ruim* (estando a agressividade apaixonada e o prazer presentes, inclusive, em muitas ocorrências de ataques a grupos estigmatizados). Resta, assim, considerar

78 "o assassino, o homicida (...) repetem numa fúria cega sobre o objeto vivo tudo o que não podem mais fazer desacontecer: a cisão da vida no espírito e seu objeto. (...) Essa hostilidade (...) foi sempre um instrumento indispensável para a arte de governar." p. 193.

79 A razão parece corromper todo feito científico, o que fica aparente na desconfiança diante da matemática e da técnica, chegando mesmo ao ponto de apresentar o uso da anestesia em procedimentos médicos como uma analogia válida da dominação da natureza. Ibidem, p. 190.

mais detidamente a reflexão, essa "razão pura" e seu papel. Ao falarem sobre este tópico, os autores parecem ir em uma direção divergente daquela que defendem em outros momentos. Se um dos pontos mais interessantes do livro é a atenção dispensada para a perda da diferença e o lugar importante que isso possui, os autores simultaneamente parecem *incomodados com a Diferença fundamental entre Abstração e Matéria*, que emerge na forma da negatividade atribuída à ausência de unidade entre "razão e natureza" ou entre "palavras e coisas", "signo e imagem", "conceito e símbolo" e outras. Parece haver um *tema recorrente, ao longo do texto, de angústia ante essas dissensões*, que se exprime na apresentação da filosofia como uma tentativa de fechar um *abismo* entre o que é e o que se entende do que é, um *terrível abismo de incerteza* onde floresce a paranoia que é a raiz do fascismo. Enquanto não parecem acreditar que o abismo possa ser remendado, crendo que a verdade não tem vantagem sobre as distorções, eles não deixam de enxergar nessa *descontinuidade* uma perspectiva sombria. Parece que *adotar como parâmetro um cenário de inteireza pura pode ter convertido a divisão em mal e a consideração apenas de atividades "inteiras" como alternativas válidas* para o mal da divisão. A razão é uma delas — não interagindo com o que lhe é diverso, mas voltando-se para si. Esse tipo *puro* de atividade racional que, com apenas uma vitória, poderia ameaçar a posição tirânica que a humanidade ocupa sobre a Terra, parece por outro lado ser incapaz de simplesmente argumentar contra uma instância dessa tirania, o fascismo — claro, porque ao argumentar, ao tomar alguma atitude, a razão já não está só no seu reino. E, enquanto esse movimento de recolhimento introspectivo pode ser tão benéfico quanto o movimento "mimético", *igualmente isso não ocorre em sua pureza, mas no que ele pode oferecer para uma vida que não é univocidade, mas Diferença* — Abstração articulada a Matéria. Se pode não haver "um argumento absolutamente convincente contra os juízos materialmente falsos", talvez seja porque a resposta para eles se encontre *mais lá fora* do que na interioridade de uma sofisticada introspecção. A Matéria é incomparavelmente maior e mais forte do que qualquer concepção, e ela pode ter muito a oferecer em termos de apurar concepções sobre si mesma. Se duas proposições parecem ter uma fronteira estanque, o atrito com a Matéria pode abri-la, ou abrir a visão para algo entre elas. Entender a Diferença como um abismo sem fundo faz com que ela seja tratada como um problema a ser solucionado ou lamentado, e nenhuma dessas opções é

saudável, assim como considerar a relação entre pessoa e Mundo como uma relação de rivalidade necessariamente destrutiva é internalizar a dicotomia Hierárquica que deveria exatamente ser problematizada, e acreditar que entre palavras e coisas não há vínculo porque não há identidade é ceder à admissão de uma relatividade excessiva. Onde Abstração e Matéria se encontram, faz sentido pensar em um estado em que a relação entre eu e outro não poderia ser compreendida dentro dos quadros de uma competição aniquiladora.

Conclusão

Partindo da questão da *relação entre filosofia e Violência*, a pesquisa esboçou uma *história da Hierarquia Abstração-Matéria* no interior da história da filosofia, através da qual *ecoam os tons problemáticos também presentes em outras esferas do passado ocidental*. O primeiro capítulo partiu dos conceitos opostos de *Matéria* (englobando o Mundo Orgânico, Geológico e Meteorológico, bem como os Objetos e o corpo humano) e a *Abstração* (englobando os processos Mentais como Raciocínios, imaginação, memória, intuições etc., que transbordam explicações e definições Materiais). A Hierarquia Abstração-Matéria foi, então, delimitada como *convicção, consciente ou inconsciente, de que a Abstração é mais legítima e relevante do que a Matéria, implicando o intuito de que as características da Abstração* (maior padronização, homogeneidade, estabilidade, maleabilidade às intenções humanas) *não só atenuem as características da Matéria* (maiores aleatoriedade, singularidade, mutabilidade, independência das concepções humanas etc.), como fazem independentemente do intuito, *mas as aniquilem completamente*. Seus traços de *impossibilidade prática e coerção* dão a ver, facilmente, sua relação com a *Violência* (supérflua, socialmente enraizada, premeditada) e *conectam esta a correntes intelectuais em outros aspectos muito divergentes* — uma delas ligada ao elogio da "razão" e a pretensões de universalidade e objetividade, outra ligada à crítica da "razão" e à ênfase do subjetivismo e relativismo. Tal aproximação pela perspectiva da Hierarquia Abstração-Matéria fica clara já nas obras da *linhagem pré-socrática que vai de Parmênides aos sofistas e céticos*: enquanto o fundador da filosofia eleática escrevia sobre uma única via possível para o conhecimento verdadeiro e certo (possibilitada ao ignorar evidências sensoriais e tomar apenas o "raciocínio" como base para conclusões), suas propostas se desdobraram na dúvida de que qualquer conhecimento pudesse ser alcançado e na aceitação de qualquer afirmação como equivalente a qualquer outra (possibilitada, novamente, ao ignorar evidências sensoriais). Já se pode, desde estes autores remotos, entrever que a percepção da *Diferença* entre Abstração e Matéria como um *problema a ser ultrapassado pela vitória da Abstração* se reflete também na *linguagem* e em sua existência dupla entre Abstração e Matéria. A estas teorias, compatíveis com outras tendências culturais do período, contrasta a filosofia de Heráclito, cujos fragmentos falam

sobre a compreensão da mudança, do movimento e das tensões entre Diferentes como aspectos *comuns* da existência, sobre a afinidade entre os sentidos e a atividade intelectual, e sobre um discurso que, por incorporar esses aspectos, não se arroga certeza nem cede à indefinição. Após as propostas de Heráclito perderem força já com Parmênides, a Hierarquia Abstração-Matéria se tornou paradigmática na filosofia ao ser adotada pelos maiores autores da Antiguidade, Platão e Aristóteles, ambos alinhados ao elogio da razão. A ligação desta corrente à aparentemente inversa crítica da razão reaparece na Modernidade, com autores como Montaigne e Descartes, ou Hume e Kant, que tomam apenas características Abstratas como parâmetro de validade do conhecimento, reiterando assim, cada um a seu modo, a Hierarquia Abstração-Matéria. O último capítulo a encontra em uma de suas expressões mais impressionantes, quando traços dela como a desconfiança diante da Diferença entre Abstração e Matéria (ou entre palavras e coisas), e a convicção na necessidade da opressão para a sobrevivência, reaparecem nos autores Adorno e Horkheimer que, tanto quanto se pode notar, intentavam exatamente combater seus piores efeitos sociais e políticos.

Todo esse trajeto poderia indicar um encaminhamento acerca da atual situação da Hierarquia Abstração-Matéria. Mas, se estudar o passado é difícil, viver o presente é pior. Assim, ao invés de concluir essa apresentação fazendo uma afirmação sobre a persistência da Hierarquia Abstração-Matéria na obra de algum autor específico, parece fazer mais sentido simplesmente ressaltar pontos que sugerem tal persistência de maneira mais geral. A base para isso vem de uma das obras mais recentes de Hans Ulrich Gumbrecht, "Produção de presença"¹, que discute diversos outros exemplos recentes de obras em que aparecem assuntos relevantes para a pesquisa. Dois foram os pontos que, a partir da leitura de Gumbrecht, mais sobressaíram. O primeiro diz respeito a um certo relativismo:

uma escola de pensamento que, com certo orgulho, veio a apelidar a si mesma, nas décadas recentes, de "construtivista". Uma forma — maliciosa, reconheço — de caracterizar o construtivismo seria dizer que é uma versão gasta da premissa fenomenológica segundo a qual só podem ser objeto de análise filosófica os conteúdos da consciência humana. Com base em uma consequência necessária dessa posição (...) o construtivismo acaba por concluir que todas as realidades que partilhamos com os outros seres humanos são "construções sociais". Contrariando, penso, as suas origens filosóficas, o construtivismo transformou-se

1 GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença*: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2010.

hoje na crença trivial de que tudo (...) está facilmente ao dispor da vontade humana de mudar — porque tudo não passa de "construção social".²

Que essa tendência a uma relatividade excessiva seja chamada "construtivismo", ou receba outros nomes, não é o ponto central aqui — até porque expedientes parecidos mas diferentemente nomeados, envolvendo ignorar a Matéria, já foram vistos anteriormente. Chama atenção, entretanto, que tal tipo de desequilíbrio a favor da Abstração tenha ganhado novo fôlego e sido recuperado no contexto de produções acadêmicas (ou que assim se apresentam) das últimas décadas, indicando que "pequenas Abstrações" subjetivas podem ter ocupado o lugar das notórias "grandes abstrações"³ que declinavam.

O segundo ponto, que pode ser mais problemático por ser menos explícito, já foi igualmente tratado em capítulos anteriores. É o inconformismo diante da Diferença entre Abstração e Matéria, que resulta em um inconformismo diante do descolamento entre linguagem e Abstração, e entre linguagem e Matéria — já que a linguagem possui essa incômoda existência dupla, exercendo seus papéis na Abstração, mas inevitavelmente passando pela Matéria para isso. Gumbrecht comenta sobre o "problema da não compatibilidade de uma apropriação do mundo por meio de conceitos e de uma apropriação do mundo por meio de sentidos, [que] não produziu sequer a ilusão de uma solução"⁴ e referencia o "lamento reiterado de Paul de Man sobre a incapacidade da linguagem humana de significar ou se referir às coisas do mundo"⁵. De acordo com ele, seria razoável uma concepção de que a existência desses dois âmbitos, "que jamais se unirão em uma estrutura semântica de complexidade maior, é sintoma de insucesso; mais precisamente, poderia dizer-se que é a prova de que ainda não ultrapassamos a duplicidade ontológica"⁶. A intuição, aqui, é que o sintoma do problema consiste mais em acreditar que essa Diferença é algum tipo de insucesso; acreditar que não ultrapassá-la consiste em um "ainda", que implica o desejo de uma superação. Essa espécie de "melancolia" diante da Diferença, o fato de que ela reiteradamente não é tratada como algo *normal, comum* (como nos termos de Heráclito), que seja

2 Ibidem, p. 84–85.

3 GUMBRECHT, Hans Ulrich. O campo não hermenêutico ou a materialidade da comunicação. *Teresa revista de literatura brasileira* [10|11]; São Paulo, p. 391.

4 Idem. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2010. p. 63.

5 Ibidem, p. 76.

6 Ibidem, p. 139.

sentida como uma falta — uma falta que se pereniza como distância, impedindo que seja vista e aceita a aproximação entre Abstração e Matéria — parece um sinal da potencialidade do tema no período recente.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana*: da Antiguidade a Duccio – v. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- AYER, A. J.; URMSON, J. O.; DUNN, John. *The british empiricists*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro*: filosofia e messianismo. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega, vol. 1*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Mitologia grega vol 3*. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BROOKS, Alison et. al. Long-distance stone transport and pigment use in the earliest Middle Stone Age. *Science*, vol 360 issue 6384. April 2018. Disponível em: <<https://www.science.org/cms/asset/5c447e2e-59a5-419d-a919697d95b12a77/pap.pdf>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- BROWN, Peter. *The rise of western christendom*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides*: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

COTTINGHAM, John (Org.). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CREVECOEUR, Isabelle et al. New insights on interpersonal violence in the Late Pleistocene based on the Nile valley cemetery of Jebel Sahaba. *Scientific reports* vol. 11,1 9991. 27 May. 2021. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8159958/#CR60>>. Acesso em: 7 jan. 2022.

DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: UNESP, 2018.

DODDS, E. R.. *The greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation* (volume 2: the science of freedom). New York: Knopf, 1969.

GUINET, Christophe et al. Long-term studies of Crozet Island killer whales are fundamental to understanding the economic and demographic consequences of their depredation behaviour on the Patagonian toothfish fishery. *ICES Journal of Marine Science*, Volume 72, Issue 5, May/June 2015. Disponível em: <<https://academic.oup.com/icesjms/article/72/5/1587/761039>> Acesso em: 7 jan. 2022.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2010.

_____. O campo não hermenêutico ou a materialidade da comunicação. *Teresa revista de literatura brasileira* [10|11]; São Paulo, p. 386–407, 2010.

GUYER, Paul (Org.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HALL, Jonathan. *Ethnic identity in greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *The cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

HERÓDOTO. *História: volume 1*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

- KAPLAN, Hillard et al. A Theory of Human Life History Evolution: Diet, Intelligence, and Longevity. *Evolutionary Anthropology*. Disponível em: <https://www.unm.edu/~hkaplan/KaplanHillLancasterHurtado_2000_LHEvolution.pdf> Acesso em: 7 jan. 2022.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LARSEN, Clark Spencer. The agricultural revolution as environmental catastrophe: Implications for health and lifestyle in the Holocene. *Quaternary International* vol. 150. June 2006. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1040618206000334>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993.
- LE GOFF, Jacques (Org.). *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e–18e siècles*. Paris: Mouton & Co, 1968.
- LEGRAND, Gérard. *Os pré-socráticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da filosofia grega*. Aparecida: Ideias & Letras, 2017.
- LOPEZ, Juan Carlos; LOPEZ, Diana. Killer Whales (*Orcinus orca*) of Patagonia, and Their Behavior of Intentional Stranding While Hunting Nearshore. *Journal of Mammalogy*, vol. 66. February 1985. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/1380981>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- MATOS, Olgária C. F.. *A história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- _____. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MCGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2018.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *La Historiografia griega*. Barcelona: Editorial Critica, 1984.
- _____. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: UNESP, 2019.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016.

- NORTON, David Fate (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PLATÃO. *Diálogos VI*. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- _____. *A república*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Diálogos Socráticos*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *O Banquete*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Espinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- _____. *The high road to pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980.
- RINGER, Fritz K.. *The decline of the german mandarins: the german academic community, 1890–1930*. Hanover: University Press of New England, 1990.
- RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- SCHAMA, Simon. *A história dos judeus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- STIFFLER, Lisa. Understanding orca culture. *Smithsonian magazine*. August 2011. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/science-nature/understanding-orca-culture-12494696/>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- TRINKAUS, Erik. Late Pleistocene adult mortality patterns and modern human establishment. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* vol. 108. January 2011. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3029716/>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- VERNANT, Jean-Pierre. *The universe, the gods and mortals: ancient greek myths*. London: Profile Books, 2001.
- WELLS, Jonathan C. K.; STOCK, Jay. Life History Transitions at the Origins of Agriculture: A Model for Understanding How Niche Construction Impacts Human Growth, Demography and Health. *Frontiers in endocrinology* vol. 11 325. 21 May 2020. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7253633/#B205>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- WRANGHAM, Richard. Evolution of coalitionary killing. *Yearbook of physical anthropology* vol. 42, 1999. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/%28SICI%2910968644%281999%29110%3A29%2B%3C1%3A%3AAID-AJPA2%3E3.0.CO%3B2-E%3E3.0.CO%3B2-E>> Acesso em: 7 jan. 2022.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.