

Antigas e Novas Questões de Filosofia – Volume 1

Newton Cunha

Sumário

Apresentação

I. Sobre a Ideia de Verdade

II. O Tempo, Senhor de Tudo (*Pantocrator*)

III. Entre a Tecnofilia e a Tecnoprudência

IV. Matéria e Espírito: Diferentes, Opostos, Complementares?

V. Algumas Poucas Palavras Sobre a Morte

VI. Igualdades e Diferenças Entre os Homens

VII. Os Sentidos da Vida

Apresentação

Antigas e Novas Questões de Filosofia abrange um conjunto de três opúsculos contendo vinte ensaios sobre temas universais, que fizeram e continuam a pertencer à história das ideias, assim como alguns que dizem respeito aos nossos tempos difíceis.

Do primeiro volume constam os seguintes sete assuntos: “Sobre a Ideia de Verdade”; “O Tempo, Senhor de Tudo (*Pantocrator*)”; “Entre a Tecnofilia e a Tecnoprudência”; “Matéria e Espírito: Diferentes, Opostos, Complementares?”; “Algumas Poucas Palavras Sobre a Morte”; “Igualdades e Diferenças Entre os Homens”; “Os Sentidos da Vida”.

O segundo volume expõe ideias a respeito das seguintes sete questões: “As Leis São Necessárias?”; “Quando Se Fala de Cultura, sobre o Que Se Fala?”; “O Mal, Desde Sempre aos Nossos Dias”; “É Possível uma Sociedade Justa?”; “Wokismo: Quando as Boas Intenções Enlouquecem”; “O Que É Real?”; Modernidade e Pós-Modernidade.

Quanto ao terceiro volume, as argumentações versam sobre os seguintes seis tópicos: “É a Liberdade Aquilo Que, Vulgarmente, Pensamos Ser?”; “A Democracia é o Melhor Regime Político?”; “A Morte da Arte e a Sobrevivência da Estética”; “A Falsa Querela das Culturas: A Propósito de *Raça e História*, de Lévi-Strauss”; “A Era das Massas e dos Excessos”, “As Muitas Faces e Dimensões do Amor”.

I. Sobre a Ideia de Verdade

Segundo uma velha máxima da filosofia, há quatro figuras que os homens costumam admirar e respeitar. Essa máxima se aplicava ao menos a tempos passados, já que na época atual a impressão que temos é a de que todos os valores se tornaram absolutamente uniformes, banais e instáveis. Tais figuras eram: o sábio, por sua capacidade de entender e oferecer um sentido ao mundo e à vida; o herói, por sua coragem, por uma ação acima das medidas humanas convencionais ou ainda por seu sacrifício ou martírio em favor de uma comunidade; o artista, por sua aptidão em criar representações, símbolos e figuras nas quais se aliam o entendimento e a sensibilidade; e o santo, por assumir e carregar consigo senão todas, ao menos uma grande parte das dores do homem. Ainda tradicionalmente, três virtudes fariam do ser humano o mais elevado ou aperfeiçoado modelo da criação: o bem, a verdade e a beleza.

Se pensar e indagar são atributos humanos inegáveis, tanto o conhecimento quanto a confiança que dele se exige dependem dessa propriedade inerente à razão que é a verdade. Inicialmente, portanto, querer saber a verdade é o mesmo que ser racional e reafirmar a natureza cognitiva ou intelectual humana. Mesmo quando recusamos a certeza que a verdade nos confere, por medo ou conveniência própria, intuímos que ela existe e pode ser, nesses casos, aterradora. Ou como diz o protagonista d'*Os Sonhos*, de Francisco de Quevedo, “isto é o inferno, onde, para atormentar os homens com amarguras, o diabo diz verdades”¹.

Com um sentido aproximado, assim se expressou Pascal a respeito: “O homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto para si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-la aos outros; e todas essas disposições, tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração.”²

¹ F. de Quevedo, *Los Sueños*, 6. ed. ilustrada, Zaragoza: Ebro, 1967, p. 48. (Tradução nossa.)

² Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion*, 978 (Le Manuscrit Périer), ub.uni-freiburg.de.

Ortega y Gasset, por sua vez, está convencido de que: "... a vida é um verdadeiro caos, onde se está perdido. O homem suspeita disso, mas tem pavor de se encontrar cara a cara com essa terrível realidade, e procura ocultá-la com uma cortina fantasmagórica, onde tudo se encontra muito claro. Não cuida que suas ideias sejam verdadeiras; as emprega como trincheiras para defender-se de sua vida, como afetado espalhafato para afugentar a realidade".³

Apesar disso, a verdade constitui uma necessidade para a convivência social. Se todos nós sempre agíssemos de maneira falsa ou mentirosa, a vida social não seria possível, já que não haveria qualquer estabilidade nas relações ou no assim chamado comércio entre os homens. Como sabemos todos, nenhum de nós é capaz de se prover de tudo o que se necessita e essa incompletude demonstra a necessidade do outro e um mínimo de confiança mútua.

Ao mesmo tempo, no plano individual, "ninguém consente em ser enganado, na parte soberana de seu ser, sobre as coisas mais importantes; ao contrário, nada se teme tanto quanto albergar aí a mentira [...] ser enganado na alma acerca da natureza das coisas, permanecer enganado e ignorá-lo, acolher e aí guardar o erro é o que a gente menos suporta"⁴.

Talvez com demasiado entusiasmo, Giordano Bruno atribui a um de seus personagens uma irresistível atração pela verdade (pois que nem sempre ela é bem-vinda):

Maricondo – Ora, é preciso que se diga que o alimento da mente é apenas aquele que por ela é desejado, buscado e abraçado, com mais alegria do que qualquer outro, e com o qual se sacia, se contenta, se favorece e se torna melhor, ou seja, a verdade; a qual, em qualquer tempo, em qualquer idade e em qualquer situação em que o homem se encontre, ele sempre aspira e pela qual costuma desprezar o cansaço,

³"Porque la vida es por lo pronto um caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ideas no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad". La Rebelión de las Masas, II, 7.

⁴ Platão, *A República*, livro II, 382 a, b.

tentar qualquer esforço, não fazer caso do corpo e desprezar essa vida. Porque a verdade é coisa incorpórea.⁵

Mas sabendo-se que a verdade é um requisito cognitivo que nos sobrevém naturalmente e, ao mesmo tempo, uma necessidade social, é preciso então defini-la, para que ela própria se apresente de modo claro e, conseqüentemente, compreensível. Assim, como se necessitássemos de um vestibulo ou de um pré-requisito para que a verdade seja dita ou encontrada, é indispensável que usemos: 1. ou um raciocínio lógico-analítico e de identidade; 2. ou um raciocínio lógico-dialético; 3. ou ainda um raciocínio complexo, o que abarca ou inclui os dois anteriores.

A lógica analítica tradicional recusa ou se contrapõe à contradição dos termos e dos enunciados. Com ela se formulam, portanto, os princípios de identidade ($A = A$), o do terceiro excluído ($B = A$, ou $B = \text{não-}A$, não havendo aí uma terceira possibilidade) e o de não-contradição (B não pode ser, simultaneamente e sob a mesma ótica, A e não- A). No início de seu texto sobre “Dizer o Mundo”, escreve Francis Wolff a esse respeito: “os seres desse mundo não são contraditórios: *nenhum* é, ao mesmo tempo, A e não- A . Se Sócrates é sábio, então não é não-sábio, se o homem não é imortal, então é mortal [...] se a não-contradição é entendida como uma lei ontológica, então todo ser a ela está submetido. Um ser S não é possível se possui, ao mesmo tempo, dois atributos contraditórios, P e não- P . Um ser contraditório não é possível, visto que nem sequer é possível”⁶.

Quanto à lógica dialética, ela aceita e faz da contradição uma característica inevitável dos seres e dos fenômenos. Por conseguinte, ela considera as mudanças, as interrelações, os contrastes ou as conjunções que podem estar contidas na realidade ou naquilo a que nos referimos. Nas palavras de Hegel, “Toda ideia que expressamos traz necessariamente consigo a sua dialética que, empurrando-nos imediatamente para o seu oposto, traz consigo uma segunda ideia que é a negação da primeira. Depois, essas duas ideias em conjunto dão origem a uma terceira que é, por assim dizer, a verdade das outras duas. E a mesma força dialética, continuando a

⁵ G. Bruno, *Obras Italianas Completas, Dos Heroicos Furores*, segundo diálogo da segunda parte. Ed. Perspectiva, S. Paulo.

⁶ Francis Wolff, *Dizer o Mundo*, 1 – Da Contradição, pg. 25. Discurso Editorial, São Paulo, 1999.

agir, toma posseção desta terceira ideia que acaba de surgir, a fim de trazer à luz, em virtude das mesmas leis, uma nova ideia mais especial ou mais bem determinada e, conseqüentemente, mais verdadeira do que a anterior”.⁷

A mais antiga e ainda perfeitamente aceitável definição de verdade provém, evidentemente, dos gregos. O termo que lhes serviu para sugerir essa ideia foi λήθης (*léthes*), que significa esquecimento, obliúvio, e também ocultamento. É ainda o nome de um dos cinco rios do Hades, o reino inferior da mitologia grega, aquele que tudo apaga da memória. Já o que não deve ou não pode ser esquecido ou ocultado é *aléthés* (permanente na memória, verdadeiro) ou ainda *aletheia*, desocultamento, verdade (*veritas*, em latim). Creio que Platão baseia a sua concepção de *ideia* nesse termo. Conhecendo Heráclito, para quem todos os seres que consideramos “reais” se transformam, morrem ou desaparecem, o que sempre resiste ou subsiste para Platão, o que pode adquirir solidez, ser transposto e continuamente percebido é justa e unicamente a *ideia* que deles conhecemos ou elaboramos, mental ou espiritualmente. Ou seja, aquilo que permanece e não é esquecido por perdurar mais longo tempo.

Entre esses mesmos gregos, mencionemos Parmênides (século VI a.C.), Aristóteles e os estoicos, para darmos apenas três exemplos. Diz Parmênides: “Deves aprender todas as coisas, não somente o inabalável coração da verdade, mas também as opiniões dos mortais, nas quais não há verdade certa.”⁸ Segundo Diógenes Laércio, “ele fez da razão o critério da verdade, e afirmou que as sensações não são exatas”⁹. Percebe-se por aqui que o filósofo divide o conhecimento em duas categorias: aquela que demonstra a verdade pela razão, e aquela que se mantém no âmbito da opinião (*doxa*) ou da sensação (*aisthesis*), sendo que essas duas últimas – opinião e sensação – podem indicar a existência de algo, é claro, mas o fazem de maneira mais incompleta, variável ou inexata (tudo flui), quando comparadas com a investigação racional. A verdade, ou o conhecimento verdadeiro, é *episteme* (palavra

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Logique subjective*, trad. H. Sloman et J. Wallon, Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1854, p.4.

⁸ Parmênides, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1906, pgs 117-119, “So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterisches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt”.

⁹ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro 9, pag 256, UNB, 1987.

habitualmente traduzida por ciência ou por conhecimento teórico), capaz de alcançar as essências, a realidade subjacente, inabalável, ou ainda, a causa determinante do ser ou do fenômeno.

Quanto a Aristóteles, afirma ele que: “dizer daquilo que é, que ele é, ou dizer daquilo que não é, que ele não é, é dizer a verdade”¹⁰. Temos aqui, portanto, uma primeira definição na história da filosofia, ou seja, que a verdade ou o verdadeiro é a *conformidade* de uma representação mental (de uma ideia, de um discurso, de um *enunciado*, de uma afirmação ou de uma negação) com a *realidade* que lhe corresponde. A própria filosofia era denominada por Aristóteles de *episteme tes aletheias* (ciência da verdade), diferenciando-se do relato mítico. Essa adequação entre um enunciado e a realidade que ele descreve ou à qual se refere é o que determina ou revela a verdade. Por isso Aristóteles praticamente criou e desenvolveu o encadeamento lógico-silogístico, contido em premissas e conclusões, que são juízos universais ou particulares (quantidade referida), afirmativos ou negativos (qualidade atribuída).

Entre os estoicos, o critério para a verdade é o que chamavam de *representação cataléptica*, isto é, uma impressão que nosso espírito (a consciência) pode apreender, proveniente de algo ou fato real, e que não pode ser produzida por um objeto irreal ou fato inexistente. Assim a entenderam Crisipo e Apolodoro, conforme nos informa Diógenes Laércio, na obra supracitada¹¹.

Muito difundida, portanto, é a sentença latina de Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles: *Veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haeec adaequatio non potest esse nisi in intellectu; ergo nec veritas est nisi in intellectu*. (A verdade é a adequação do intelecto – ou do pensamento – e da coisa, e tal adequação só pode estar no intelecto)¹². Dizer que o sol brilha e aquece corresponde, de um ponto de vista linguístico e, simultaneamente, de um ponto de vista lógico (de análise dos termos do discurso), a uma realidade que não apenas eu, mas todos os meus contemporâneos e todas as gerações anteriores observam como existente e evidente. Dizer que duas

¹⁰ Aristóteles, *Métaphysique*, Livro IV, 1.011b-1.012a, Les Échos du Maquis, 2014.

¹¹ Diógenes Laércio, op. cit.

¹² T. de Aquino, *Questiones disputatae de veritate*, articulus 2, corpusthomisticum.org/qvd01.

maças mais duas maçãs formam a quantidade de quatro maçãs é indubitável em qualquer lugar e em qualquer tempo no qual o enunciado seja proferido. Assim, de uma coisa se afirma ser verdadeira quando (ou porque sua aparência) produz uma compreensão clara e correta do que ela mesma é; e se mostra falsa quando essa adequação ou aparência não ocorre ou não se confirma, seja como fato ao qual nos referimos, seja como estrutura lógica com que a ele nos referimos.

Com outra formulação, mas conservando o mesmo sentido daquele vínculo, escreveu Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (A ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas)¹³. Daí que se poderá definir a verdade como um procedimento cognitivo que se revela eficaz mental e linguisticamente em sua correspondência ou revelação.

Já para Giambattista Vico, o que é verdadeiro é o próprio fato, ou seja, aquilo que fazemos e temos consciência de ter feito (*verum ipsum factum*). Logo, a verdade e o fato (ou feito) se comutam ou se convertem (*verum et factum convertuntur*). A ciência constitui o conhecimento correto do gênero e do modo com os quais as coisas são feitas por nós, o que impediria o ser humano de conhecer a verdade última daquilo que, criado por Deus (ou pela natureza), já vem pronto, dado ou fabricado. Diz o filósofo: “Em latim, *verum* e *factum* têm uma relação recíproca, ou seja, no idioma atual das Escolas, eles se convertem. O *intelligere* é o mesmo que ler perfeitamente, conhecer abertamente. Dizia-se *cogitare* no sentido em que nós, no vernáculo, dizemos: “para pensar” e “para coletar”. Razão (*ratio*) significava cálculo aritmético e o dom próprio do homem, pelo qual ele difere dos animais brutos e os supera; descreviam comumente o homem como um animal “partícipe da razão”, não seu completo senhor. Por outro lado, assim como as palavras são símbolos e notas de ideias, as ideias são símbolos e notas de coisas. Portanto, assim como *legere* é o ato de quem recolhe os elementos da escrita, a partir dos quais as palavras são compostas, *intelligere* é a reunião de todos os elementos da coisa capazes de expressar uma ideia perfeita. Disso se pode conjecturar que os antigos sábios da Itália concordaram com as seguintes proposições a respeito da verdade: a verdade se

¹³ Baruch Spinoza, *Obras Completas, Ética*, Segunda Parte, Proposição VII, Editora Perspectiva, S.Paulo.

identifica com os fatos; por conseguinte, a primeira verdade está em Deus, porque Deus é o primeiro criador; essa primeira verdade é infinita, na medida em que é o criador de todas as coisas; é o mais completo, já que representa Deus, na medida em que contém os elementos extrínsecos e intrínsecos das coisas. Saber (*scire*) significa compor os elementos das coisas: portanto, é próprio da mente humana o pensamento (*cogitatio*), da divina, a inteligência (*intelligentia*)”¹⁴.

Façamos aqui uma pequena digressão sobre um entendimento interessante ou pelo menos curioso, que é o de santo Agostinho. Esse, que é um dos chamados Pais da Igreja, analisa a verdade por meio do *discernimento*, que significa triar, fazer passar pelo crivo do entendimento, separando o certo do errado. Essa capacidade se exerce considerando-se uma situação bipolar, o *foris* e o *intus*, o que é ou provém do exterior, e o que existe no interior do espírito, da alma, do coração ou, numa linguagem moderna, da psique. Segundo o teólogo, o lugar da verdade não está fora de nós, em nosso exterior, mas em nosso íntimo. Precisamos perceber o que está no exterior – coisas, palavras, acontecimentos –, mas a verdade só se configura quando, interiormente, damos o nosso assentimento ou reconhecimento a esse estímulo que vem de fora, e que é uma manifestação ou revelação de si. A mais elevada e a mais verdadeira das vozes é aquela que se fez carne, a de Cristo, Deus, que é o próprio Verbo, e através do qual tudo se fez. Dar assentimento íntimo à voz divina e agir segundo suas *admonitiones* (avisos, exortações) é deixar-se conduzir pela verdade e se propor à vida eterna¹⁵.

Voltando à ideia de verdade de um ponto de vista da tradição filosófica, deve-se ter presente que a identificação ou correspondência entre o enunciado e a coisa, ou fenômeno ao qual o pensamento se refere, diz respeito tanto a algo ou fato concreto, a um estado real de coisas quanto a uma “realidade” interna ou imaginada pelo espírito. Neste último caso, por exemplo, posso ter em mente figuras da mitologia, do folclore ou das literaturas que não são coisas ou eventos físicos, mas constituem

¹⁴*Antichissima sapienza degli italici, Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, disponível em online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia.

¹⁵Agostinho de Hipona, *La Vera Religione*, 36 a 39, disponível em gianfrancescobertagni.it/materiali/misticacristiana/verareligione.

realidades e construções simbólicas, dotadas de características bastante precisas. Portanto, se digo que Zeus é filho de Cronos e tomou posse do Olimpo após destronar seu pai e sair vencedor da guerra contra os demais titãs, tal afirmação é verdadeira porque adequada aos relatos míticos. Mas se disser que Romeu e Julieta se apaixonam, se casam com o assentimento familiar, têm filhos e vivem felizes pelo resto de suas existências, estou cometendo um erro grosseiro e sendo absolutamente inverídico relativamente ao sentido e ao desenrolar da tragédia, tal como a escreveu Shakespeare. Nesse caso, temos que a verdade corresponde a uma *fidelidade* estrita a uma ideia, fato ou relato (ainda que imaginário) anterior.

Durante toda a antiguidade ocidental e até o Renascimento europeu, a grande maioria dos homens afirmou com convicção que a Terra estava imóvel no centro do universo. Que evidências permitiram um enunciado de tal natureza, considerado então verdadeiro e conforme a realidade? O fato simples de que, ao olharmos para o céu, a impressão inegável que temos é a de que, ao longo do dia, o sol se move invariavelmente de leste a oeste, e por isso nasce e se põe todos os dias. Além disso, não sentimos de modo algum a Terra mover-se. No transcorrer de nossas curtas vidas, as coisas estão sempre no mesmo lugar. *Eppur si muove*, teria dito Galileu, durante um depoimento em seu processo, o que é um mito inventado por não se sabe quem, no século XVII. Essa é uma longa e contínua experiência, a que mais depõe contra os sentidos, assim como o fato de não vermos estrelas durante o dia não significa que não haja estrelas. Felizmente, em seu socorro veio a razão intuitiva para pôr em dúvida, primeiramente, e em seguida provar a falsidade da teoria aristotélico-ptolomaica do sistema solar.

Quando se fala de intuição, ou em razão intuitiva, podemos recorrer a Henri Bergson, que distingue dois modos de conhecimento. O primeiro deles é a inteligência, que percebe a coisa de um ponto de vista particular, querendo-se dizer com isso que ela se volta para os *aspectos exteriores* do objeto e tem uma finalidade prática. Seu modelo é a utilização ou a fabricação de coisas, de instrumentos, de sistemas. Mas como a realidade exterior dos objetos e dos fenômenos é algo

extremamente móvel ou mutável, a inteligência conhece tais objetos parcialmente, ou seja, na qualidade de recursos técnicos ou de uso¹⁶.

A intuição é um segundo modo racional de conhecimento: diferentemente da inteligência, ela é capaz de se transportar diretamente para o “interior” do objeto, de captar o seu caráter único. É uma forma de *simpatia* pela qual o objeto ou o fenômeno se oferece em sua simplicidade e nudez. Assim, formular a teoria da gravidade, imperceptível diretamente pelos sentidos, é uma apreensão que ultrapassa o modo da inteligência (mais imediato) para se localizar diretamente na intuição de uma ordem cósmica estabelecida pela natureza. Exemplos mais recentes foram a formulação da existência da partícula bóson, confirmada em 2012, necessária ao equilíbrio das equações físico-matemáticas sobre a expansão do universo e a constituição de massas gravitacionais, assim como a de ondas gravitacionais, detectadas em 2016.

A teoria da adequação ou da conformidade entre uma coisa e seu enunciado foi parcialmente modificada por Kant, ao dizer que o espírito humano possui em si determinadas categorias prévias (*a priori*), que independem da experiência¹⁷. Ou seja, existe uma ação do pensamento sobre o objeto averiguado, por meio da qual ele formula uma proposição que pode vir a ser verdadeira ou falsa: categorias como *espaço, tempo, causa e efeito*. Com isso, o objeto deve passar, forçosamente, por tais critérios, que são exclusivos da razão, havendo, portanto, um tratamento formal desse processo, e não apenas uma adequação direta ou imediata.

No prefácio à sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta um conceito novo de verdade no âmbito das teorias filosófico-científicas, ao afirmar que “a verdade é o todo” (*Das Wahre ist das Ganze*)¹⁸. Tradicionalmente, o princípio lógico-aristotélico de não-contradição é perfeitamente aceito, já que uma mesma coisa não pode, sob uma só relação, *ser e não ser* ao mesmo tempo¹⁹. Daí ser difícil aceitar-se,

¹⁶ Ver H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1969.

¹⁷ Ver Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

¹⁸ Ver G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

¹⁹ Cabe mencionar aqui a dupla natureza das partículas quânticas, corpuscular e ondulatória, fenômeno que parece negar os antigos princípios de identidade ($A = A$) e de não contradição (B não pode ser, ao mesmo tempo, A e não- A). No entanto, ainda que um objeto quântico apresente um comportamento ou de partícula ou de onda, em conformidade com o equipamento que se use para observá-lo, “a representação formal que a física quântica faz das partículas nunca lhes atribui essas duas

simultaneamente, duas teorias ou concepções opostas ou contraditórias. A verdade deve encontrar-se numa delas, ou mesmo em nenhuma. Sob outro ponto de vista, há verdades atemporais, sobretudo de natureza abstrata, como as matemáticas: a raiz quadrada de 9 será sempre 3, enquanto for possível pensar-se nesse cálculo.

Pois Hegel introduz em sua concepção de verdade justamente o jogo das contradições e a temporalidade. Esse “todo” da verdade é uma formação que se completa de um ser ou de um fenômeno, e cabe ao absoluto, à totalidade, dizer o resultado essencial que ocorre apenas no fim, estando ali a verdade. Ali se revela a sua natureza, o seu real, o ser ou vir-a-ser sujeito.²⁰ Tudo está em processo, em progressiva mutação de formas ou de estágios. A metáfora de que se utiliza em seu Prefácio é o da planta:²¹ primeiramente um simples rebento, ele desaparece no desenvolvimento da floração para dar lugar à flor e, por fim, ao fruto. A “verdade” desse vegetal é a totalidade de suas mudanças, o que faz com que a semente contida no fruto final dê início a um novo ciclo. Cada uma das formas expulsa a outra, pois são incompatíveis entre si; no entanto, a característica fluida desse processo faz de cada uma delas um momento de unidade orgânica.

De modo semelhante, cada doutrina filosófica ou científica representa apenas um momento particular e contraditório na construção da verdade do espírito ou da consciência universal. A contradição entre visões e análises é condição de uma verdade que só se revela, integralmente, ao fim do decurso de uma sequência, seja ela física, biológica ou sociocultural. Daí a verdade encontrar-se na totalidade de tal processo. Ela também, como a própria filosofia, ou como a ave de Minerva, só levanta

características ao mesmo tempo. Tomados em conjunto, esses dois conceitos não fazem sentido” (Étienne Klein, *A Física Quântica*, Instituto Piaget, Lisboa, 1996, pg. 40). Não há, portanto, *simultaneidade*.

²⁰ *Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich-selbst-werden, zu sein.*

²¹ “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-á da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo”. Opus cit, versão brasileira.

voo quando o crepúsculo se debruça sobre a Terra, isto é, sobre o dia passado, sobre o já acontecido e que pode ser pensado de maneira mais abrangente.

A influência desse pensamento hegeliano estendeu-se modernamente a autores como o lógico Simon Laflamme: “uma sociedade não pode existir a não ser na medida em que ela produz tanto a similitude (A) quanto a dessemelhança (não-A). Uma sociedade é, por essência, o fruto de uma dinâmica do semelhante e do dessemelhante”²².

De certa maneira, Heidegger retomou o velho caminho da filosofia pré-socrática, amplificando-o em boa medida. A relação de algo exterior com a proposição que dele se faz continua a ser fundamental no pronunciamento da verdade. Mas vejamos o que possibilita essa relação. Diz o filósofo no texto “Sobre a Essência da Verdade”: “encontramo-nos, ao mesmo tempo, com uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (*omóiosis*) de uma enunciação (*logos*) com seu objeto (*pragma*) [...] Falamos de concordância em diversos sentidos. Dizemos, por exemplo, em presença de duas moedas de cinco marcos: há concordância entre elas pela identidade dos aspectos. Por isso, elas têm um aspecto comum e, sob tal ponto de vista, são iguais. Falamos ainda de concordância quando dizemos, por exemplo, de uma das moedas: ela é redonda. Aqui a enunciação está em concordância com a coisa [...] Mas em que devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são, manifestamente, diferentes? A moeda é feita de metal. A enunciação não é, de modo nenhum, material. A moeda é redonda. A enunciação não tem qualquer caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento [...] Como pode aquilo que é completamente diferente, a enunciação, adequar-se à moeda de cinco marcos? [...] A enunciação sobre a moeda se relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal [...] Apresentar significa aqui o fato de deixar surgir a coisa diante de nós como objeto [...] Esta aparição da coisa se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto (o seio) não foi criado pela apresentação, mas é investido como campo de relação. A

²² S. Laflamme, *Dialectique de l’homogénéité et de la différence, Nouvelles perspectives en sciences sociales*, v. 8, 2012, pg 28-30.

relação da enunciação apresentativa com a coisa [...] se realiza, originariamente, como o desencadear de um comportamento. Todo comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, manter-se referido ao que é manifesto enquanto tal. Isto que está manifesto, no sentido estrito da palavra, foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como “aquilo que está presente” e é chamado, desde há muito tempo, “ente” [...] no seio desta abertura o ente se põe propriamente e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é como é [...] Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem, ela se conforma ao ente. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é conforme (verdadeiro) [...] A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade²³.

Se Heidegger procura definir a verdade como abertura ao ente e estado de liberdade para que ele se apresente como tal, evitando-se o caráter utilitário dos objetos em sua particularidade, Wittgenstein segue o caminho da “investigação da linguagem”, pois se nosso conhecimento busca a verdade, ele o faz, necessariamente, por intermédio da linguagem. Logo, como se pode expressar a verdade linguisticamente? As ciências naturais realizam a tarefa de descrever o mundo, e a filosofia a tarefa de descrever as condições de possibilidade dessa descrição verdadeira do mundo. Portanto, o objeto de estudo da verdade está numa proposição dotada de sentido, isto é, uma proposição que é fruto de um pensamento portador de um conteúdo autêntico e capaz de ser descrito. O sentido que a proposição carrega é bipolar, ou seja, pode ser verdadeiro ou falso. Por esse motivo, a expressão “a casa dorme” não constitui uma proposição dotada, literalmente, de sentido nem possui um conteúdo autêntico, pois o verbo dormir indica uma ação de ente vivo e natural. A sentença poderia ser figurada – uso de metáfora ou de metonímia –, mas nesse caso deverá haver uma analogia com outra cuja expressão literal seja dotada de sentido e de conteúdo autêntico. Caso em que, numa poesia ou num romance, também se dissesse que, à noite, tudo na casa se encontra imóvel, em

²³ Martin Heidegger, Sobre a Essência da Verdade, *Heidegger (Os Pensadores)*, São Paulo: Abril Cultural, pgs 135-139.

absoluta quietude: as pessoas e as coisas. Em síntese, para Wittgenstein, em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, a verdade refere-se à existência de um estado de coisas (combinação de objetos simples, existentes ou não) ou de fatos do mundo (o que ocorre ou pode ocorrer). Não há outra verdade senão o acordo entre o sentido de uma imagem, de conteúdo autêntico (logicamente compreensível, racionalmente construído), com a realidade descrita. Se esse paralelismo não fosse possível (estrutura da linguagem com fatos e estado de coisas objetivas) não se poderia descrever e entender o mundo, e toda a linguagem de nada nos serviria²⁴.

“O que é a verdade?”²⁵, se pergunta também Bertrand Russell. Para responder à velhíssima questão, diz o filósofo, inicialmente, que “nosso[CdM1] conhecimento da verdade, diferentemente do conhecimento das coisas, contém um oposto, chamado erro. Na medida em que as coisas nos interessam, podemos conhecê-las ou não, mas não há um estado positivo da mente que possa ser descrito como conhecimento errôneo das coisas, sob qualquer medida, enquanto nos limitamos ao conhecimento por familiaridade. Mas no que diz respeito à verdade, existe um dualismo. Nós podemos acreditar tanto no que é falso quanto no que é verdadeiro. Sabemos que em muitos assuntos as pessoas possuem opiniões diferentes e incompatíveis: consequentemente, algumas crenças devem estar erradas. Como crenças errôneas são frequentemente defendidas tão fortemente quanto as verdadeiras, torna-se uma questão difícil saber como distinguir as primeiras das segundas. Como saber, num caso dado, que nossa crença não está errada? Existem três pontos a serem observados na tentativa de descobrir a natureza da verdade, três requisitos que qualquer teoria deve preencher: 1. nossa teoria da verdade deve ser de tal modo que admita seu oposto, a falsidade. Muitos bons filósofos falharam em satisfazer essa condição; construíram teorias segundo as quais todos os nossos pensamentos devem ser verdadeiros, tendo assim a maior dificuldade para encontrar um lugar para a falsidade. A esse respeito, nossa teoria da convicção deve diferenciar-se da teoria do conhecimento; 2. parece evidente que se não houvesse crenças ou convicções, não

²⁴ Ver Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2022.

²⁵ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, chapter Truth and Falsehood, Gutenberg Project, gutenberg.org, 1912/2009.

poderia haver falsidade nem verdade, no sentido de que a verdade é correlativa com a falsidade. Se nós imaginássemos um mundo de simples matéria, não haveria espaço para a falsidade em tal mundo, e embora contivesse o que pode ser chamado ‘fatos’, não conteria qualquer verdade, no sentido de que as verdades são esmaecidas como as falsidades. De fato, verdade e falsidade são propriedades de crenças e de sentenças; por isso, um mundo meramente de matéria, porque não conteria crenças ou sentenças, não conteria igualmente verdade ou falsidade; 3. mas deve ser observado que a verdade ou a falsidade de uma crença ou convicção *depende de alguma coisa que se encontre fora da própria crença*. Eu acredito que Carlos I morreu no cadafalso e acredito verdadeiramente porque se trata de um evento histórico ocorrido há dois séculos e meio. Se acredito que Carlos I morreu em sua cama, naturalmente, acredito falsamente. Não se trata de uma propriedade intrínseca à minha crença, mas de uma dependência de relações entre a convicção e outras coisas, não de uma qualidade interna da convicção”.

Em resumo, Russell requer uma teoria da verdade que: 1. permita que ela aceite um oposto, a saber, a falsidade; 2. torne a verdade uma propriedade das crenças; 3. a torne uma propriedade totalmente dependente da relação das crenças com coisas externas e reais. Em continuação, argumenta o filósofo: “Assim, uma crença é verdadeira quando corresponde a um certo complexo associado, e falsa quando não mantém tal correspondência. Assumindo, por uma questão de definição, que os objetos da crença são dois termos e uma relação, sendo os termos colocados em uma certa ordem pelo “sentido” dos crentes, se os dois termos nessa ordem estiverem unidos pela relação em um complexo, a crença é verdadeira; caso contrário, é falsa. Isso constitui a definição de verdade e falsidade que estávamos procurando”.²⁶

Em síntese, *a verdade é um fato em si*, disposta numa certa ordem de complexidade e de associação.

Esta ordem é aquilo que Descartes já havia indicado na primeira parte de seu *Discurso do Método*: “... a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos

²⁶ Idem, Ibidem.

pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem”.²⁷ Se a ciência pretende encontrar ou formular a verdade, ela necessita de uma sequência (*μετά*) no caminho (*ὁδός*), portanto um método (*μεθοδός*) que seja racional. Descartes estipulou quatro regras para si mesmo, mas que podiam ser generalizadas, se outros as quisessem empregar: 1) jamais acolher alguma coisa como verdadeira que não conhecesse evidentemente como tal, ou seja, que não fosse clara e distinta; 2) dividir as dificuldades em partes e quantas fossem necessárias para melhor resolvê-las; 3) conduzir ordenadamente o pensamento, a começar pelas partes mais simples até chegar às mais complexas; 4) revisar o caminho percorrido para assegurar-se de nada ter omitido.

Talvez por influência da teoria da relatividade, é comum ouvir-se a frase segundo a qual *toda verdade é relativa*, dando a entender que é cambiante, indefinível e mesmo falsa. Uma determinada casa está à direita ou à esquerda do caminho? Uma primeira resposta poderia ser a de que a posição da casa é relativa. Se vou de A para B, e passo pela casa, ela se encontra à minha direita; se venho de B para A, ela se localiza à minha esquerda e, portanto, não haveria uma posição única, definitiva e verdadeira da casa. Se os astros são esféricos, não há posição vertical fixa, mas relativa, ou seja, em permanente mudança de posição. Se os habitantes de Moscou têm para si uma posição vertical “para cima”, os da Nova Zelândia estarão de cabeça “para baixo” e assim também seu plano vertical. É igualmente possível dizer-se que é dia em Tóquio e noite no Rio de Janeiro e, conseqüentemente, dia e noite são conceitos relativos. Mas deixam de ser verdadeiros o dia e a noite, o plano vertical de um ponto qualquer e a posição da casa, dada a observação relativa empregada?

Parece-me existir aqui um erro ou ingênuo ou até mesmo voluntariamente insidioso, pois nos esquecemos de que para a elaboração ou o encontro da verdade é necessária uma ordem clara, uma regra distinta de análise ou um sistema de referência. A relatividade indica a posição ou o deslocamento real, efetivo, verdadeiro de um *observador*, não daquilo que está sendo observado ou ocorre. Por esse motivo,

²⁷ Descartes, Discurso do Método, *Obras Escolhidas*, pgs. 63-64, São Paulo, Editora Perspectiva, 2010.

escreve Einstein, após ter suposto um trem bastante longo que percorre seu caminho em velocidade constante e a eclosão de dois relâmpagos (A e B) simultâneos relativamente à via férrea: “Quando dizemos que os relâmpagos A e B são simultâneos em relação à via férrea, entendemos por isso que os raios saídos dos pontos A e B se encontram no meio (M) da distância A-B situada sobre a via. Mas os eventos A e B correspondem a lugares dentro do trem. Seja M' o meio da reta A-B do trem em marcha. Esse ponto M' coincide com o ponto M no instante em que se produzem os relâmpagos, mas ele se desloca (para a direita no desenho) com a velocidade v . Se um observador sentado no trem em M' não estivesse sendo arrastado com essa velocidade, permaneceria em M e os raios luminosos saídos de A e B o alcançariam simultaneamente, quer dizer, que os raios se encontrariam no ponto em que ele estivesse. Mas, na realidade, ele corre (visto de fora) em direção ao raio de luz vindo de B, enquanto foge daquele proveniente de A. Por consequência, ele verá o raio de luz que vem de B antes do que aquele que provém de A. Os observadores que se servem do trem como corpo de referência devem chegar à conclusão que o relâmpago B se produziu anteriormente ao relâmpago A. Chegamos então ao seguinte importante resultado: eventos que são simultâneos em relação à via férrea não o são relativamente ao trem, e vice-versa”.²⁸

Acrescentemos um outro exemplo. A radiação solar está continuamente sendo emitida, mas no planeta Terra só será vista ou sentida oito minutos depois de sua emissão, dada a distância a ser percorrida. Ambos os acontecimentos são verdadeiros, embora não simultâneos: o evento decorrente (a chegada da luz à Terra) e a emissão causal de radiações (espectro visível, infravermelho e ultravioleta). Além disso, a teoria física da relatividade é universal, absoluta, não relativa a uma parte exclusiva do universo, assim como um de seus fundamentos, a velocidade da luz, é absoluta.

Por fim, uma concepção bastante distinta de verdade nos foi dada por Nietzsche num pequeno texto intitulado “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, no qual a sua condenação de todos os valores passados é, mais uma vez, reafirmada.

²⁸ *La Relativité*, primeira parte, capítulo 9, pgs 34-36, edição francesa Payot, 1981.

Diz o filósofo, ou, se preferirem, o professor de filologia: “O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no *disfarce*; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem, essa arte do disfarce chega ao seu ápice; aqui, o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar... o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral... é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais concebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade... Acreditamos saber algo das coisas mesmas se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem (a coisa em si mesma)... O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, de metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas e que, após longo uso, parecem ao povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, as quais foram esquecidas que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”.²⁹

Dito de outra maneira, por que, para Nietzsche, a verdade seria um objeto de nossa preferência ou veneração? É que a verdade se mostra, antes de tudo, como um valor, no sentido de algo que se deseja ou se escolhe. Assim entendida, ela depende de nossas necessidades vitais e daquilo que a linguagem possa trazer de útil ou de agradável. Por viver gregariamente, em rebanho e evitar a guerra de todos contra todos, inventamos verdades, simples construções de um pacto ao mesmo tempo social e linguístico. Se, no transcurso da história da filosofia, a realidade sensível foi considerada como um domínio da ilusão, da aparência e do erro, é porque essa realidade era fugidia, mutante, retirando do homem ou lhe dificultando o domínio sobre o meio em que ele próprio se situa. Ao contrário disso, as categorias de Ser, de identidade, de substância, de durável permitem ao homem reconhecer, em meio à diversidade e à mutabilidade das sensações, pontos de apoio para orientar sua ação.

²⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, pgs. 45 a 48, *Nietzsche, Obras Incompletas (Os Pensadores)*, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

O conhecimento consistiria assim em levar o que é instável e diferente a uma categoria já conhecida e mais segura. Logo, a construção da verdade, para Nietzsche, seria uma empresa de *falsificação do real*, e consistiria em apagar as diferenças e particularidades das coisas, a negar a *metamorfose perpétua do mundo*. A verdade, portanto, seria um *erro útil para a manutenção da vida*. Ela tenderia a apagar a manifestação do devir, da transformação, do escoamento das coisas que Heráclito já evocara como a mais alta realidade do mundo sensível.

Restaria perguntar ao ilustre pensador se o que ele diz é a mais elevada e segura verdade, como outros pensadores afirmaram a sua, ou apenas *um batalhão de metáforas e de antropomorfismos*, um simples valor que posso ou não atribuir às coisas e ao mundo, segundo critérios de uso e de interesse pessoais. Pois ainda que disséssemos, convictos de nosso ceticismo, que “nada se pode conhecer”, essa própria afirmação já seria uma manifestação de conhecimento e verdade do cético (tenho absoluta certeza de que nada posso conhecer), tanto quanto a de que “tudo flui e nada é perene”. A verdade do conhecimento, seja ele teórico ou prático, científico ou filosófico, não se confunde com a mera convicção pessoal e *não esgota a verdade*, mas deve ser reconhecida como tal, sob pena de nos calarmos, definitivamente, a respeito do assunto.

II. O Tempo, Senhor de Tudo (*Pantocrator*)

O tempo é uma criança que brinca movendo peões; realeza de uma criança. Heráclito, fragmento 52³⁰.

Todos nós percebemos a passagem do tempo, que parece dominar ou realmente domina a nossa existência. Por esse motivo, lemos em Shakespeare que “Onde quer que eu veja, o tempo é o rei dos homens; é sua dupla origem e seu túmulo, e lhes concede o que ele determina, não o que desejam”³¹. Essa ideia provém do simples fato de termos consciência de que as coisas – incluindo nós mesmos – ou mudam ou se sucedem, ou se transformam e desaparecem, sem que tenhamos a possibilidade efetiva de detê-las. Ou, como assevera Moisés Maimônides em seu *Guia dos Perplexos*: “Não há relação entre Deus (exaltado seja!) e o tempo e o espaço; isso é patente porque aquele (o tempo) é um acidente do movimento, supondo-se nele a ideia de anterioridade e de posteridade, de maneira que resulta numerado, como se explica nos lugares dedicados *ex professo* a este tema”.³² Assim, o tempo acompanha o movimento, e este não pode ser concebido sem o tempo. O que está privado de movimento não recai sob o tempo.

Se compararmos essa noção com a do espaço que nos envolve, a variação que este último nos oferece para nos dirigirmos à direita ou à esquerda, para a frente ou para trás, para cima ou para baixo, nada tem a ver com a experiência do tempo. No espaço, podemos nos deslocar em várias direções e retroagir. Com relação ao espaço, nossa experiência é multidirecional. Ele nos oferece a possibilidade da reversão e da repetição. Mas o tempo não nos permite uma tal mobilidade na vida real.

³⁰ Heráclito, fragmento 52, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1906: Die Zeit ist ein Knabe, der spielt hin und her dir Brettsteine setzt: Knaberegiment.

³¹ William Shakespeare, *Pericles, Prince of Tyre*, Ato II, Cena III: Whereby I see that Time's the king of men, He's both their parent, and he is their grave, And gives them what he will, not what they crave.

³² Maimonides, *Guia de Perplejos*, capítulo 52, pg 144, Editorial Trotta, iberian-connections.yale.edu.

A confecção de calendários antiquíssimos comprova a sensação do tempo e a necessidade não só de prevê-lo, como a de agir segundo sua passagem e renovação. O mais antigo já descoberto data de cerca de oito mil anos, tendo sido elaborado ainda no período do paleolítico superior, na região atual da Escócia, antes mesmo, portanto, do advento da agricultura na Europa, que data de sete mil anos, aproximadamente. E, segundo os arqueólogos que o desenterraram, foi usado durante cerca de quatro mil anos.³³

Já o calendário sumério, o primeiro dos tempos históricos, foi criado por volta de três mil anos antes de nossa era (na Idade do Bronze), vinculando-se, simultaneamente, a festas religiosas e épocas de plantio na região entre os rios Tigre e Eufrates, na Mesopotâmia. O calendário nilótico egípcio, como o nome sugere, baseava-se nas flutuações ou vazões e enchentes do rio Nilo. Tudo isso significa que, senão o tempo, ao menos a sua medição pode se basear em diferentes fenômenos naturais ou culturais. No primeiro caso, são fenômenos exteriores ao próprio homem que o medem. Já o calendário atual, o gregoriano, instituído pelo papa Gregório XIII, em 1582, leva em conta não apenas o nascimento de Cristo como também os ciclos astrais, ou seja, simultaneamente fenômenos humanos e naturais.

Durante séculos, a interpretação do tempo foi feita segundo duas abordagens principais: de um lado, uma visão teológica na qual o tempo tem por função distinguir entre dois domínios do ser; um, incorruptível, a saber, o divino e eterno, e, portanto, de duração senão infinita, ao menos indeterminada; e outro sublunar, o reino das criaturas corruptíveis e mortais que estão submetidas a uma duração finita. De outro lado, a abordagem filosófica, iniciada de fato por Aristóteles e que se manteve entre os próprios filósofos, matemáticos e cientistas.

Considerando-se a existência e a observação de fenômenos naturais, a concepção de um tempo unidirecional, ou seja, que avança invariavelmente para a frente, aliou-se em várias culturas, e durante muito tempo, com a ideia de *ciclo* ou de um *retorno contínuo*, pois a alternância regular dos dias e das noites, do clima e das estações do

³³ World's Oldest Calendar Discovered in UK, *National Geographic*, 16/07/2013.

ano, do movimento das marés, das épocas anuais de plantio e de colheita, parece indicar ou convergir para um tempo concebido *circularmente* na natureza.

Uma das mais difundidas e antigas concepções cíclicas é a da medida védica do tempo, a dos primeiros hinduístas (a civilização ariana dos vedas tem seu início estimado por volta de 1.500 a.C.), que predizia ciclos de doze mil anos, aproximadamente, começando por uma idade de ouro (Satya Yuga), período em que o homem possuiria um conhecimento espiritual aprofundado e viveria em harmonia com a natureza. Em seguida, começaria o declínio, isto é, a perda gradativa do conhecimento, passando-se a uma idade de prata (Treta Yuga), a uma de bronze (Dvapara Yuga) até chegar-se ao mais baixo nível de vida, o Kali Yuga, de domínio do egoísmo e predomínio do mal. Uma conflagração generalizada arruinaria a humanidade (Pralaya), o que permitiria renovar o ciclo, com uma nova idade de ouro. Nessa concepção, cada momento presente seria um ponto da manifestação de uma dinâmica eterna, da qual participariam o devir e o retorno a um início.

Também no mundo ocidental antigo encontramos referências a essa ideia cíclica do tempo. Por exemplo, no livro *Comentário à Física de Aristóteles*, seu autor, Simplicio da Cilícia (século VI d.C.),³⁴ um dos últimos filósofos da Academia de Atenas, conservou um texto de Eudemo, discípulo de Aristóteles, segundo o qual o mundo novo que se cria ao fim de um período cósmico é uma repetição fiel do mundo que acabou de perecer, e assim o próprio mestre Aristóteles e seus discípulos reapareceriam no mesmo ambiente e nas mesmas circunstâncias históricas. Entre os partidários dessa visão temporal na Grécia, encontramos Anaximandro de Mileto, Empédocles de Agrigento e Arquitas de Tarento.

Da observação usual de que os movimentos se detêm, que os processos físicos e suas transformações se acabam, os dois primeiros filósofos concluíam que o devir universal, estando composto por um número finito de fenômenos particulares, o processo cósmico também se deterá um dia, após um intervalo finito. Mas, continuam os filósofos, se estivesse na natureza do cosmos finito permanecer nesse estado de repouso e estagnação, que corresponderia ao fim do mundo, essa fatalidade já teria

³⁴ *Simplicii in Aristotelis physicorum libros*, compilação de Hermann Diels, Berlim, Georg Heim, 1882-1895; *Commentaire sur le Traité du Ciel d'Aristote*, Leuven University Press, 1957.

ocorrido há muito tempo, durante a duração infinita que se escoou antes do momento atual, pois não há razão para que a duração desse mundo único e perecível se precipite nesse segmento de tempo infinito, de preferência a qualquer outro.

Um fragmento de Anaximandro, igualmente conservado por Simplicio, afirma que se o mundo e os elementos que o compõem pudessem perecer, já teriam deixado de existir. Na interpretação de Diógenes Laércio, Anaximandro queria dizer que as mudanças ocorrem para os fenômenos particulares, singulares, mas que o todo, o conjunto inumerável dos fenômenos, ou período cósmico, permanece invariável³⁵. Em outro fragmento trazido por Simplicio, conclui Anaximandro que do mesmo princípio de onde as coisas e os seres tiram a sua origem, eles retiram também a sua destruição, já que tais fenômenos se *co-respondem* mutuamente, segundo a ordem do tempo.³⁶ Como escreve Charles Mugler, em sua obra *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, para Anaximandro, “o mobilismo universal seria atenuado por um ritmo de diferenciações e de reintegrações, o qual, dobrando sob as mesmas fases a totalidade do devir e reconduzindo assim à realidade cada ser e cada coisa com seu ambiente no espaço, e seus antecedentes e consequentes no tempo, havia conferido ao instante passageiro uma parte da eternidade”³⁷.

Já Empédocles concebia o mundo como o resultado de duas forças cósmicas, uma de atração e outra de repulsão, às quais denominou Amor (*Filotes*) e Ódio (*Neixos*). Cada uma dessas duas forças, ligadas a um substrato material, acionariam ciclos ou fases diferenciadas de tempo, uma primeira de dispersão e ampliação de elementos, outra de contração e de junção dos elementos. E esse modelo se repetiria indefinidamente.

Aristóteles, por sua vez, dedicou-se a pensar o fenômeno do tempo não apenas, mas principalmente, em sua obra *Física*, entre os capítulos 1 e 9 do livro IV. Ali o filósofo se pergunta se o tempo é, ou seja, se existe como coisa ou objeto, se faz parte das coisas que são ou não são. Ou seja, qual é o seu estatuto ontológico? E

³⁵ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, Capítulo I, pg. 47, UNB, 1987.

³⁶ Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung (Die Fragmente der Vorsokratik, opus cit).

³⁷ C. Mugler, *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, capítulo I, pg. 28, Paris: Klincksieck, 1953.

argumenta que *ou o tempo não é, ou é constituído de um ser precário e indeciso*³⁸. No conjunto, a noção de tempo que formamos, ou como é apreendida cognitivamente, contém passado, presente e futuro. Nessa divisão que fazemos, uma parte já não é mais e não pode ser recuperada; uma outra ainda não é e não pode ser antecipada. Resultado, o passado e o futuro *não são* existencialmente para nós. E o presente?

Limitado pelo passado e pelo futuro que não são, o presente é apenas um instante (τό νῦν). Constitui um elemento infinitesimal que desaparece tão logo surge. Se o mesmo instante perdurasse, estaríamos perante a eternidade, ou seja, um tempo imóvel, provavelmente só existente entre os deuses. Por consequência, tudo indica que o tempo seja uma sucessão vertiginosa de instantes, um fluxo ininterrupto que nos apresenta uma aporia: ele é algo, mas deixa de sê-lo continuamente. O tempo, portanto, como pensa o filósofo grego, pode assemelhar-se a uma linha, constituída de pontos sucessivos. Mas, diferentemente dos pontos que coexistem na linha, os instantes fugidios do tempo se substituem, já que não se repetem. *Um ser que apenas existe ao deixar de ser*. Além disso, se a realidade do tempo repousa somente no instante fugaz que se projeta à frente (έχστατχού), não seria ele virtualidade e precariedade?

Antes de Aristóteles, Platão havia identificado as revoluções celestes com o tempo, ou seja, cada revolução de orbe ou de corpo celeste corresponderia a um determinado tempo: o dia à revolução das estrelas fixas, o mês às revoluções da lua, o ano à do sol³⁹. É por isso que Platão afirma ter o tempo “nascido no céu”. Nessa passagem, Platão não pretende definir o tempo em geral, mas assinala apenas que o movimento dos corpos celestes determina um certo tempo ou uma medida de tempo⁴⁰. Mesmo a ciência moderna não pretende defini-lo, mas somente representá-lo ou medi-lo.

³⁸ Ver Aristóteles, *Física*, Livro IV, Capítulo XIV, Librairie Philosophique de Ladrage, Paris, 1862, disponível em remacle.org/bloodwolf/philosophes.

³⁹ Ver Platão, *Timeu-Crítias*, 38-39, Universidade de Coimbra, 2010.

⁴⁰ “De fato, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e ‘o que era’ e ‘o que será’ são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que ‘é’, que ‘foi’ e que ‘será’, mas ‘é’ é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que ‘era’ e ‘será’ são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos [...] Assim, o tempo

Aristóteles vai argumentar, diferentemente de Platão, que não se pode identificar o movimento com o tempo, embora o tempo dele dependa. Fazê-lo significa não distinguir entre a continuidade ininterrupta do tempo e as unidades que servem para medi-lo. Uma coisa seria o tempo em si, comum a tudo, e outra o ritmo que se encontra para escandi-lo. Uma coisa é uma estátua ou um templo, outra coisa são suas medidas ou dimensões, que, embora necessárias à escultura ou ao edifício, são muito variáveis entre si. O mais importante e decisivo, no que se refere ao tempo, é que ele supõe uma diversidade de instantes. Ou, em outras palavras, permanência e fuga. Diz o filósofo: “Se não houvesse diversidade de instantes, mas identidade de um único instante, não haveria tempo.”⁴¹ E se essa diversidade de instantes passa despercebida para alguém, deixa de existir igualmente a percepção do tempo (no sonho, no desmaio, em estado letárgico). Logo, só a *percepção da mudança de instantes* nos leva à representação do tempo de um ponto de vista físico-matemático (a divisão entre a dimensão de um percurso e a velocidade impressa, ou a soma de dias, anos ou séculos).

Santo Agostinho, em suas *Confissões*, se pergunta sobre o tempo das criaturas, comparado com o de Deus. E assim, diz o doutor da Igreja ao seu Senhor: “Os teus anos não vão nem vêm: os nossos vão e vêm, para que todos venham. Os teus anos existem todos ao mesmo tempo, porque não passam, e os que vão não são excluídos pelos que vêm, porque não passam: enquanto os nossos só existirão todos, quando todos não existirem. Os teus anos são um só dia, e o teu dia não é todos os dias, mas um “hoje”, porque o teu dia de hoje não antecede o de amanhã; pois não sucede ao de ontem. O teu hoje é a eternidade [...] O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada se passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente. De que modo existem, pois, esses dois tempos, o passado e o futuro, uma vez que, por um lado, o passado já não existe e, por outro, o futuro

foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam dissolvidos – se é que alguma vez a dissolução surja nalgum deles.” (Ibidem.)

⁴¹ Aristóteles, *Física*, livro IV, opus cit.

ainda não existe? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade. Logo, se o presente, para ser tempo, só passa a existir porque se torna passado, como é que dizemos que este também existe, cuja causa de existir é aquela porque não existirá, ou seja, não podemos dizer em verdade que o tempo apenas existe porque ele tende para o não existir”?⁴²

Em síntese, pode-se dizer que, para Agostinho, o tempo das criaturas é também um instante fugidio (presente imediatamente vivido) entre dois nada (o passado e o futuro).

Na visão de Spinoza, a duração “é o atributo sob o qual nós concebemos a existência das coisas criadas na medida em que elas perseveram na sua existência atual. Donde se segue claramente que entre a duração e a existência total de uma coisa qualquer não há nenhuma distinção de Razão. Tanto quanto se tira da duração de uma coisa, tira-se necessariamente de sua existência. Para determinar a duração de uma coisa agora nós a comparamos à duração das coisas que têm um movimento invariável e determinado e esta comparação denomina-se tempo. O que é o tempo. – Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas somente um simples modo de pensar, ou, como já o dissemos, um ser de Razão; é um modo de pensar que serve para a explicação da duração. Deve-se notar aqui, o que nos servirá mais tarde quando falarmos da eternidade, que a duração é concebida como maior e menor, como composta de partes, e enfim que ela é um atributo da existência, mas não da essência”⁴³.

Um entendimento semelhante ao de Spinoza, embora tratado de maneira diversa, nos foi legado por Kant, sobretudo em sua *Crítica da Razão Pura*. Nessa obra mestra, o filósofo pretendeu responder às questões “o que podemos conhecer” e “como podemos conhecer”, tentando pôr fim à disputa entre idealistas e empiristas. Não cabe aqui, evidentemente, explicar toda a sua ideia sobre o papel da Razão e do Entendimento, mas podemos deixar registrado que, para Kant, não é a nossa estrutura cognitiva que se regula pelos objetos; ao contrário, são os objetos que

⁴² S. Agostinho, *Confissões*, Livro XI, Capítulo XIV ou parágrafo 17 em diante, dependendo da edição.

⁴³ Baruch Spinoza, *Pensamentos Metafísicos*, I, 4, pg. 275, Obras Completas I, São Paulo, Editora Perspectiva, 2014.

devem ser regulados por nossa estrutura cognitiva (sobretudo por conceitos *a priori*, aqueles que precedem ou se encontram antes ou acima da experiência imediata) para se tornarem objetos de conhecimento. A razão pura, isto é, anterior à experiência, é uma condição imprescindível para a formulação de conceitos gerais e necessários. Ela se manifesta em disciplinas tais como a lógica, a matemática e as teorias científicas, sobretudo as da física, mas pode ser aplicada igualmente à ética ou ao direito. São as categorias da razão pura que permitem universalizar os conhecimentos e distingui-los entre necessários ou contingentes.⁴⁴

Ao se analisar qualquer fenômeno, nós pronunciamos juízos *a priori* (que precedem uma prática imediata) ou *a posteriori* (de acordo com a experiência). Outra distinção que Kant estabelece é a de juízos analíticos e juízos sintéticos. Um juízo é composto, normalmente, de um sujeito e de um predicado. Por exemplo: essa casa é pintada de branco. Sujeito: “casa” (do que ou de quem se fala); predicado: “pintada de branco” (o que se fala do sujeito). Nessa relação, o sujeito já pode conter o predicado, ou não. No exemplo dado, o predicado “pintada de branco” acrescenta algo ao sujeito, pois a casa poderia ter qualquer outra cor. Esse é um juízo sintético. Mas se dissermos “a casa tem paredes”, o predicado “ter paredes” nada acrescenta à ideia de casa, pois ela requer, necessariamente, paredes para se constituir (salvo a casa da canção de Vinícius de Moraes). Esse é um juízo analítico. Assim, um *juízo analítico* não aumenta o conhecimento, apenas o explicita, enquanto o *sintético* nos traz algo além do sujeito. Kant dá o seguinte exemplo de um juízo analítico: todos os corpos são extensos; e de sintético: alguns corpos têm peso, já que outros podem não ter. Mais: os juízos analíticos são *a priori*, não dependem da experiência, enquanto os sintéticos devem ser experimentados.⁴⁵

Agora, nosso poder de refletir sobre as coisas e sobre nós mesmos depende de duas fontes: da sensibilidade (estesia) e do entendimento (juízo, razão). A sensibilidade é uma faculdade passiva pela qual os objetos nos são dados, percebidos, “sentidos”, enquanto o entendimento nos serve para pensar, graças à

⁴⁴ Ver Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Introdução e Primeira Parte, Estética Transcendental, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, Lisboa, 2001.

⁴⁵ Ibidem, opus cit.

formulação de juízos e conceitos. O entendimento é uma faculdade ativa. Tomados isoladamente, nenhum deles produz um conhecimento seguro, correto. Na introdução à *Lógica Transcendental*, Kant resume essa concepção geral dizendo que “os pensamentos sem conteúdo são vazios, e as intuições sensíveis sem conceitos são cegas.”⁴⁶

Cabe, portanto, ressaltar dois elementos fundamentais desse processo: justamente o *tempo* e o *espaço*. Uma das origens de nosso conhecimento das coisas é a intuição ou sensibilidade, ou seja, o fato de sermos afetados pelos objetos e fenômenos. Tanto o espaço quanto o tempo não constituem objetos ou entes reais, mas *formas puras (a priori) de nossa intuição sensível* (o que se percebe imediatamente pelos sentidos ou por um salto da imaginação). “Não se pode, diz Kant, relativamente aos fenômenos em geral, suprimir o tempo, embora possamos muito bem subtrair os fenômenos do tempo (e do espaço)”.⁴⁷ Ou seja, todo fenômeno ocorre necessariamente num tempo e num espaço dados, embora, para análise posterior desse mesmo fenômeno, possamos eliminar o tempo e o espaço em que eles se dão. Mas querer suprimi-los é querer enxergar sem olhos. Repetindo, são eles, o espaço e o tempo, duas categorias de nossa *sensibilidade pura* (que antecede toda e qualquer experiência) e condições *sine qua non*, indispensáveis ao entendimento, ou seja, à análise e compreensão dos fenômenos. Não são, portanto, coisas, não são propriedades das coisas, mas formas estabelecidas pelo espírito (tudo indica que os vegetais e os animais não parecem se utilizar dessas categorias) para a formulação de conhecimentos. Isso significa que o nosso entendimento não acolhe passivamente as ideias das coisas exteriores sem as modificar. Para se tornarem objeto de conhecimento elas devem adaptar-se às formas da consciência.

Tudo se passa de modo semelhante ao líquido que entra num vidro ou em qualquer outro continente; ele, necessariamente, tem de adquirir a forma do vasilhame. “Se suprimirmos pelo pensamento nossa subjetividade ou somente a constituição subjetiva dos sentidos em geral, todas as propriedades, todas as relações dos objetos no tempo e no espaço, e mesmo o espaço e o tempo, eles próprios, desaparecerão e

⁴⁶ *Crítica da Razão Pura*, Segunda Parte, Da Lógica Transcendental, opus cit..

⁴⁷ *Crítica da Razão Pura*, opus cit, Da Estética Transcendental, O Espaço e o Tempo.

não poderão, como fenômenos, existir em si, mas apenas em nós”.⁴⁸ Assim, querer intuir objetos fora do tempo e do espaço, que são, ambos, categorias para nosso entendimento, ou seja, estéticas ou sensações necessárias à captação daqueles mesmos objetos, seria uma ação cognitivamente impossível.

Aqui, um pequeno comentário antecipado a respeito do entendimento kantiano: embora o autor possa ter razão ao dizer que o tempo é uma categoria do entendimento, não existindo por si, veremos adiante, com Heidegger, que é no tempo que as coisas existem (historicamente) e, portanto, o tempo não poderia ser unicamente subjetivo.

Já para Henri Bergson, em seu *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, a noção de tempo, tal como é utilizada pela ciência e na vida social, é totalmente incapaz de descrever o que é a *duração real*. A noção de “dato imediato da consciência” relaciona-se com o sentimento interior de duração contínua da própria existência, essa sucessão de estados de consciência quando o espírito deixa de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores⁴⁹. O tempo numerado, medido, dividido em horas e minutos convém perfeitamente ao pensamento científico porque seu objetivo é essencialmente quantificar ou medir; é necessário também à vida socioeconômica, para o intercâmbio e o comércio entre homens e nações, assim como para o trabalho e todas as demais relações coletivas. Mas esse tempo nada tem a ver com o fluxo contínuo de *duração* que a consciência, mais do que perceber, possui como natureza fundamental. A duração, cuja essência é decorrer sem cessar, só existe para uma consciência e memória. Ou seja, a duração, o fluir das percepções, só existe como consciência, como ato espiritual, sendo essa sua condição de possibilidade.

O tempo “desnaturado” da ciência e da vida social é indissociável das quantidades e do espaço. Mas os estados e fatos da consciência não se desenvolvem em termos de quantidade e de espaço, ou seja, não são quantitativos, mas, sobretudo,

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1970. Por exemplo: “Toda ideia clara do número implica uma visão no espaço [...] Todavia, olhando-se mais de perto, ver-se-á que toda unidade é aquela de um ato simples do espírito, e que esse ato, consistindo em unir, precisa que alguma multiplicidade lhe sirva de matéria.” Pg 40.

qualitativos. Para que eu diga “há cinquenta pessoas”, é preciso operar a síntese dessas representações, uma pessoa após outra, cada uma delas diversa da outra, e reuni-las simultaneamente, quer dizer dispô-las conjuntamente não na duração – na dimensão sucessiva –, mas no espaço, dimensão da simultaneidade. É preciso concluir que toda operação pela qual se contam objetos implica a representação simultânea desses objetos; essa representação numérica se faz, portanto, no espaço, e não na duração típica da consciência.

Quando se trata de contar estados psíquicos ou anímicos, misturados a receios, esperanças e todas as espécies de sentimentos e paixões (amor, ódio, inveja, emulação etc.) que não são dados no espaço, diz Bergson: “Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou até representações diversas da vista e do tato. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar a não ser por algum processo de figuração simbólica”.⁵⁰ O que se passa, por exemplo, quando ouvimos um relógio dar o tique-taque? Há duas possibilidades: sem contar explicitamente as batidas, “eu as englobo numa sequência comparável a uma melodia, em que cada sensação se funde com a seguinte, e nesse caso me limito a recolher a impressão, por assim dizer, qualitativa que a quantidade produz. Encontro-me, portanto, na dimensão da *duração*, com a qual aquele fluxo de consciência se confunde”.⁵¹ Ou então as conto separadamente, por unidade, numa sucessão espacial, matematicamente. O mesmo ocorre com os passos de um caminhante, as batidas de um sino, uma sequência musical.

Vê-se aqui se esboçar a ideia essencial da *duração bergsoniana*, o fato de haver dois tipos de multiplicidade: a da vida psíquica, que corresponde a uma multiplicidade de interpenetrações de sensações, de experiências e de conhecimentos, uma multiplicidade quase indistinta de impressões qualitativas e que cria ou escorre num tempo interior, absolutamente subjetivo; e a multiplicidade precisa do espaço medido. O que é, então, o tempo para a consciência? Tem-se o costume de pensar vulgarmente o tempo, tanto quanto o espaço, como meio homogêneo e indefinido. O espaço seria o meio da *coexistência* das coisas, e o tempo o meio da *sucessão* das

⁵⁰ Ibidem, pg 42

⁵¹ Ibidem, pg43.

coisas, contaminado, no entanto, pela presença do espaço. O tempo em si, fundamentalmente para os que o vivem e o percebem, é *duração pura*, sem similaridade com o número ou a quantidade, que é o tempo do relógio e dos astrônomos. Pensando-se num relógio de pêndulo, seu movimento é sempre o mesmo; e “é em mim, para e por minha consciência que tais movimentos idênticos se organizam e se inter-relacionam. Se eu suprimir minha consciência, a duração deixa de existir”; se, ao contrário, suprimir-se o pêndulo, “subsiste minha duração heterogênea, a duração do eu, sem momentos exteriores, sem relação com o número [...] A duração totalmente pura é a forma que a sucessão de nossos estados de consciência adquire quando o nosso *eu* se deixa viver, quando não estabelecemos uma separação entre o estado presente e os anteriores”.⁵²

Na verdade, portanto, haveria três dimensões em nossa vida: o espaço homogêneo, o tempo homogêneo (social e contaminado pelo espaço) e a duração subjetiva, interior, percebida pela consciência de si mesmo ou de si mesma.

Em *L'Energie spirituelle*, diz o autor: “Toda consciência é memória - conservação do passado no presente. Mas toda consciência é [também] antecipação do devir [...] Reter o que já não é mais e antecipar o que ainda não é, eis portanto a primeira função da consciência. Para ela não haveria presente se este se reduzisse ao instante matemático. Esse instante é apenas o limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro. A rigor, ele pode ser concebido, mas não é jamais percebido; quando cremos surpreendê-lo, ele já está longe de nós. O que percebemos, de fato, é uma certa *espessura de duração* que se compõe de duas partes: de nosso passado imediato e de nosso devir iminente. Sobre esse passado estamos apoiados, sobre o futuro estamos debruçados. Apoiar-se e se debruçar são as características de um ser consciente. Digamos, pois, que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, um ponto entre o passado e o futuro”.⁵³

A cada instante, o passado está parcialmente presente na consciência e isso nos confere uma identidade ou um eixo de autorreconhecimento permanente, ao menos enquanto vivemos. A duração é o movimento pelo qual a consciência, num presente

⁵² Ibidem, pgs 50 a 53.

⁵³ H.Bergson, *L'Energie Spirituelle*, Capítulo I, pgs. 5 e 6, Librairie Félix Alcan, Paris, 1922.

inaprisionável, rememora o passado e se lança no devir, fornecendo a unidade e a identidade existencial de cada indivíduo que a possua. Tempo, portanto, é sucessão, continuidade, mudança, memória e projeção na vida interior. Na ausência da subjetividade, o tempo inexistiria.

Na opinião de Martin Heidegger, a concepção aristotélica a respeito do tempo pouco teria mudado ao longo da história, segundo afirma numa preleção realizada em 1924, *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, citando o filósofo grego (“o tempo não é nada em si e só existe relativamente aos eventos que se desenrolam”⁵⁴). E se pergunta se seria possível investigar a noção de tempo não como fluxo ou escoamento de coisas, mas compreendê-lo a partir de si próprio. Ou seja, seria possível determinar a essência do tempo, aquilo que o constitui intimamente, seu estado puro, e não a percepção de que é algo que se opõe à eternidade, que se conta nos relógios, e sim o que subsiste anteriormente às determinações que o homem não deixa de lhe dar em sua vida cotidiana e nas ciências? Para Heidegger, antes dele apenas Bergson havia tentado escapar ao entendimento do tempo como a contagem dos relógios. Ele entende reservar ao tempo um direito autônomo, independente do movimento, como algo que brota diretamente da temporalidade do ser e dos entes. “A pergunta básica sobre a realidade da história e da natureza é a pergunta básica sobre uma área específica. Para a questão do ser, o conceito de tempo é o princípio orientador. Assim, a questão do ser dos entes está vinculada, caso se queira compreendê-la radicalmente, a uma discussão sobre o fenômeno do tempo”.⁵⁵ É o que, de certa maneira, o filósofo vai realizar naquela que é considerada sua obra principal, *Ser e Tempo*⁵⁶.

Nesse texto, vê-se, em primeiro lugar que todo ente, para ser, só pode sê-lo simultaneamente com seu tempo específico. Algo só é se, simultaneamente, gera ou

⁵⁴ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, volume 20 das Obras Completas, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979.

⁵⁵ Die Grundfrage nach der Wirklichkeit von Geschichte und Natur ist die Grundfrage nach der eines bestimmten Sachgebietes. Für die Frage nach dem Sein, ist der Begriff der Zeit der Leitfaden. Sonach ist die Frage nach dem Sein eines Seienden gebunden, wenn sie sich selbst radikal verstehen will, an eine Erörterung des Phänomens der Zeit. Pg. 10.

⁵⁶ Idem, *Ser e Tempo*, Editora Vozes, Petrópolis, Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2015.

aparece no tempo que lhe é próprio de existir, sua *temporalidade*. Não se pode nomear o ser (e os entes particulares) sem nomear, simultânea e conjuntamente, o tempo. O não-ser é intemporal ou carece de temporalidade. O homem, isto é, o *Dasein* (o Ser-aí, como se convencionou traduzir em português, a Presença, ou realidade humana) refere-se ao ente temporal que tem consciência e compreende seu próprio ser no mundo e este mundo faz parte de si próprio. Mas “pertence à natureza do ser *Dasein* o estar jogado no mundo”⁵⁷, não sendo um ato de sua própria vontade. Ele possui duas características que lhe são como que duas prioridades: uma, a prioridade e o cuidado de sua própria existência (característica ôntica) e outra, a dos demais entes que lhe circundam e com os quais se relaciona, já que pode compreender suas existências (característica ontológica).

O *Dasein* é também, muito particularmente, uma projeção, um lançar-se adiante e fora de si, o único ente que tem *possibilidade*, ou seja, que é capaz de definir seu próprio ser (Sartre dirá, posteriormente, que a existência precede a essência do Ser-aí). Atirado ao mundo e sendo obrigado a assumir o ser-no-mundo, compreende-se o *Dasein*, primeiramente, sob o modo da angústia (*die Angst, ein angstfüllt Seiende*), que nasce da percepção da inevitabilidade da morte, de seu próprio abandono e de sua nulidade. A angústia do *Dasein* é a angústia desse nada, ao passo que o medo é o medo de alguma coisa restrita. Mas o *Dasein* é, simultaneamente, não apenas uma angústia, mas também um cuidado ou inquietação consigo, com os demais humanos e com as coisas (*die Sorge*). Absorvido por seus cuidados e preocupações, o *Dasein* se “transporta” constantemente, criando assim uma temporalidade (*Zeitlichkeit*) *sui generis*, com a qual produz uma história particular, a de uma sociedade ou cultura, de toda a humanidade e ainda a história dos demais entes (como a história da formação e das mudanças terrestres, geológicas e dos animais). Ou seja, ele nunca está “fechado” em si mesmo, como outras criaturas, mas sempre “fora” de si mesmo (*Aus-sich-heraustreten*), circulando nas três dimensões do tempo: “além”, em seu futuro ou em vista de seu projeto, “lá atrás”, em decorrência de seu passado, e “aqui diante”, no momento presente.

⁵⁷ Ibidem, Primeiro Capítulo, parágrafo 10 [49], pg. 93 e seguintes.

Assim, entre as determinações do tempo (passado, presente e futuro), o presente é o menos apto para sustentar uma análise do que é autêntico, cabendo esse papel ao futuro. Projetar-se à frente, tendo em vista a si mesmo e suas potencialidades, ação que se fundamenta no devir, é um traço característico da existência. Tal condição empurra o *Dasein* a viver “fora de si”, em “êxtase”, conforme o significado grego original (εκστατικόν), de modo autêntico ou de modo inautêntico. A angústia de sua nulidade e o cuidado atuam de modo a criar essa autenticidade ou inautenticidade. O inautêntico é o esquecimento de sua temporalidade finita, a ausência do *amor fati* (o amor pelo destino comum dos homens) e a dedicação às trivialidades da vida, sem perceber a profunda futilidade e superação das coisas do mundo. Aquele que vive autenticamente vive o cotidiano de sua gente e de sua época, mas o faz com o distanciamento necessário para não ser engolido pela irracionalidade corriqueira de ações e de projetos irrealizáveis ou formulados heteronomicamente, de maneira estranha ao próprio *Dasein*. Ao contrário, aquele que vive autenticamente vive guiado pela razão e conforme suas possibilidades pessoais, sabendo, ao mesmo tempo, realizá-las e aceitá-las em seus limites.

Transportando-nos para um compartimento vizinho, que é o da ciência, nos escreve Stephen Hawking: “Antes de 1915, o espaço e o tempo eram considerados como um palco fixo no qual os eventos ocorriam, sem serem afetados pelo que neles acontecesse. Isso era verdadeiro até mesmo para a teoria especial da relatividade. Os corpos se moviam, as forças se atraíam ou se repeliam, mas o tempo e o espaço simplesmente permaneciam inalterados [...] A situação, entretanto, é bastante diferente na teoria geral da relatividade. Espaço e tempo são considerados atualmente quantidades dinâmicas: quando um corpo se move, ou uma força atua, isso afeta a curva do espaço-tempo e, por sua vez, a estrutura do espaço-tempo afeta a forma como os corpos se movem e as forças atuam”.⁵⁸

A teoria da relatividade restrita de Einstein havia postulado que a velocidade que se observa ou se mede de um objeto depende do observador que pratica a ação de observar ou de medir. Assim, o tempo medido pode ser muito diferente se dois

⁵⁸ S. Hawking, *Uma Breve História do Tempo*, pgs. 59 e 60, Rocco, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1988.

observadores situados em pontos distintos do espaço observarem um mesmo objeto que se desloca. E se um desses observadores estiver em movimento, o tempo que encontrará em sua medição será proporcional à velocidade com que se move.

Por exemplo, um feixe de luz enviado da Terra à lua para medir a distância entre os dois astros levará, de ida e de volta, x segundos para o observador que estiver em Terra, registrando uma distância de 384 mil quilômetros. Mas para um astronauta que viaje nas proximidades da Terra e da lua, o mesmo feixe de luz será detectado num tempo maior, pois para ele a distância entre os dois astros parecerá estender-se, tanto por estar se deslocando, quanto pelo feixe de luz descrever um movimento em ziguezague, e não retilíneo, como o do observador da Terra. Ou seja, relógios ou marcadores de tempo em movimento se deslocam mais lentamente do que relógios “estacionados” ou mais próximos do centro de gravitação, já que os referenciais (as coordenadas) não são os mesmos.

Com a relatividade geral, que incorpora a gravidade e campos de energia em seus postulados, Einstein defendeu a ideia, já bem documentada, de que a densidade da matéria (uma grande massa) produz uma estrutura espaço-temporal encurvada que modifica a trajetória e a velocidade de partículas eletromagnéticas e de objetos que entrem em seu campo de ação (convém notar, a propósito do nome *relatividade geral*, que os dois primeiros e mais importantes princípios da teoria são: no universo, todas as leis da física são as mesmas para todos os observadores, em qualquer lugar e em qualquer momento, independentemente dos efeitos do movimento e da gravidade; a velocidade da luz é constante [ou absoluta] e nada pode excedê-la. Logo, apesar do nome de relatividade, as leis de Einstein são universais, e não relativas a uma parte do universo). Assim, quanto mais poderoso for o campo gravitacional, mais lentamente andarão um relógio em comparação com outro menos sujeito à gravidade. O espaço-tempo possui, assim, quatro dimensões: três espaciais e uma temporal, todas elas deformadas pela presença de grande massa gravitacional. Um exemplo hoje bastante ordinário é o dos relógios atômicos ao redor da Terra, que fazem parte do GPS (*Global Positioning System*), os quais necessitam de correção constante para compensar os efeitos da gravidade terrestre e da curvatura do espaço-tempo.

Do ponto de vista da cosmologia e dos processos físico-químicos que ocorrem na natureza, parece que a irreversibilidade e a entropia termodinâmica estão inevitavelmente ligadas à origem do tempo e do próprio universo. O nascimento do tempo com a criação da matéria e da energia se caracteriza pela impossibilidade de um retorno do que foi criado, seja ele espacial, seja temporal e, sob esse aspecto, tem-se o que se chama a *flecha do tempo*. Nela se manifesta a própria difusão da luz, que se espalha adiante, como se fosse em direção “ao futuro”, assim como a tendência natural das coisas para se misturarem, se esfriarem e se deteriorarem, como nos comprova a segunda lei da termodinâmica. Ou seja, no decorrer de um processo físico-químico irreversível, a entropia sempre aumenta, o que significa uma mudança incontornável no estado futuro. O tempo, portanto, é a expressão inerente à mudança e à deterioração de tudo, quer esse todo seja natural, quer seja cultural ou artificial.

Mas retornando à filosofia, a mais recente contribuição dada à interpretação do fenômeno me parece ter sido a de André-Comte Sponville, num opúsculo justamente intitulado *O Ser-Tempo*⁵⁹. Nesse texto, o filósofo apresenta quatro teses a respeito do tema.

Na primeira delas, da qual todas as demais derivam e dependem, afirma que o *tempo é o presente*, uma interpretação já oferecida por Crisipo, filósofo estoico grego, mas que Sponville enriquece. À sua maneira, Gregório de Nissa (o primeiro Pai da Igreja) também atribui ao presente a maior importância entre os três intervalos do tempo. Referindo-se à necessidade da prece como sendo um diálogo íntimo com Deus, diz o teólogo: “tu só és senhor do presente, de modo que, mesmo que tu não deixes de render graças continuamente, apenas poderás pagar a tua dívida pela graça do presente, sem poder encontrar, nem para o passado, nem para o futuro, qualquer meio de compensar aquilo de que és devedor”⁶⁰.

Para Sponville, a permanência do instante presente é a única realidade temporal. Se toda a consciência desaparecesse do universo, não haveria mais do que um

⁵⁹ A. Comte-Sponville, *O Ser-Tempo*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

⁶⁰ Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, pg. 311, Paris, Cerf, 2018, (Collection Sources Chrétiennes).

presente sem memória e sem antecipação. Tanto a memória (do passado) quanto a antecipação do futuro (previsão) apenas subsistem e só podem ser enunciadas aqui e agora, no instante presente. E existe nesse presente contínuo – sermos crianças no presente da infância, sermos adultos no presente da maturidade, sermos velhos no presente da velhice – uma analogia com a verdade. Um fato ou um fenômeno verdadeiro não foi antes nem será verdadeiro depois, porque a verdade apenas é presentemente, sem depender de um *pré* ou de um *pós*. O fato de Sócrates ter verdadeiramente existido deve-se ao fato de sua existência ter ocorrido presentemente em sua época, ou seja, nem antes, nem depois.

Por isso, afirma Sponville: “O que Spinoza chama de duração, e que eu chamarei de ser-tempo, é outra coisa diversa de uma medição; não é o resultado de uma soma (tempo matemático) ou o limite de uma divisão (o instante), mas a continuação indivisa, só divisível pelo pensamento, de uma existência. O tempo, para dizê-lo de outro modo, só pode reduzir-se ao presente se o presente perdurar; portanto, o instante presente também deve durar e permanecer o mesmo, embora sempre mudando [...] O fato de um mesmo acontecimento poder ser no futuro, no passado e no presente para três observadores distintos não altera em nada o fato de que cada um desses observadores, e mesmo o acontecimento em si, objetivamente, exista apenas no presente. Isso não impede, e antes confirmaria, que só o presente é real”.⁶¹

A segunda tese é a de que o tempo presente é a própria eternidade: se só existe o presente para que as coisas aconteçam, e esse presente perdura, ele continua a ser presente a todo instante. Seria o que Agostinho denominava “o hoje perpétuo de Deus”⁶². Ou seja, o presente substitui a si mesmo, por isso é presente, e por isso é eterno, não no sentido de uma duração infinita sem mudanças, mas o de uma identidade do *estar aí* que envolve necessariamente todo e qualquer acontecimento. Hoje, aqui e agora acaba de suceder a um hoje, aqui e agora de segundos atrás, de dias anteriores, de séculos passados que foram, ao existir, presentes. Esse fenômeno constitui, na afirmação do filósofo, a *sucessão pura*. Sucessão porque há movimento, mudança, devir; pura porque só substitui a si mesma na existência real.

⁶¹ A. Comte-Sponville, op. cit., pgs 55 a 58.

⁶² Agostinho de Hipona, *Confissões*, opus cit. Livro XI.

Assim, falar da *flecha do tempo*, isto é, de uma sucessão temporal que vai sempre à frente, que vai de um passado que produziu o presente, e deste para um futuro inevitável, é o ponto de vista de uma *consciência científica*, aquela que se desloca entre a causa passada, a origem e a consequência futura, o resultado de uma ação. A flecha do tempo significa que o tempo (o que quer que ele seja) é insuprimível quanto ao futuro e irreversível quanto ao passado. Assim é a história dos entes e dos seres. Mas, apesar dessa inevitabilidade, permanece um conceito imaginário, pois quem já viveu duas vezes o mesmo dia de ontem, ou o amanhã no dia de hoje? Logo, se existe uma flecha do tempo, é porque o tempo é, simultaneamente, a flecha que se desloca à frente e o próprio alvo a ser alcançado, ou seja, o presente vivido ou de fato existente, real.

A terceira tese de Sponville retoma a assertiva de Heidegger: ser e tempo são indissociáveis. Daí dizer Sponville: “O tempo é o ser, pois o que poderia mudar, ou o que poderia durar, se nada existisse?... O que é real tem de durar, perseverar em seu ser, subsistir, insistir. Escolho essa palavra *insistência* de propósito, para opô-la à existência, com que nos encham os ouvidos há mais de meio século [...] O que entendo por insistência seria algo próprio de todo ser, consciente ou não, vivo ou não: a etimologia sugere o sentido daquilo que se esforça por conservar-se em si, no interior de um tempo e de um espaço que lhes são imanes e dos quais depende”.⁶³

Só a partir da *insistência*, de um estar-aí naturalmente é que se pode pensar na *existência*. Essa insistência do ser, que se manifesta apenas num presente contínuo, diz Sponville, não é invenção sua, mas retoma as ideias de força de Epicuro, de *energeia* ou de *vis* de Lucrécio, de *conatus*, de Spinoza, de *vontade*, de Schopenhauer, ou de *vontade de poder*, de Nietzsche. Portanto, o ser é, simultaneamente, tempo e o tempo é, simultaneamente, ser, que só pode manifestar-se no presente.

A quarta e última tese afirma que o tempo e o espaço são a matéria. Ou seja, o estado presente é o próprio ser das coisas ocupando um certo espaço, o que constitui a matéria e o vazio. Diz o autor: “Só o espírito pode dar uma aparência de existência

⁶³ Ibidem, pgs 89 a 93.

ao que não é mais (passado) ou àquilo que ainda não é (futuro); tudo o que existe independentemente do espírito, logo, tudo o que existe, só existe no presente material [...] Ser é ser ou estar presente num ponto do espaço-tempo, e é isso que se chama matéria, ou, como dizem os físicos modernos, a matéria-espaço-tempo.” A matéria, o que existe comprovadamente aqui e agora, “é, de um ponto de vista filosófico, um conceito essencialmente negativo: é tudo o que não é do espírito, da consciência, do pensamento, e que existe independentemente da consciência que tomamos de tudo”.⁶⁴

Para encerrar, que o leitor me permita trazer o que Erasmo de Roterdã nos revela num dos 4.200 aforismos que recolheu e comentou em seu monumental livro *Adagiorum*, de escritores, poetas e intelectuais da antiguidade, como Aulo Gélcio e Tertuliano, este aqui um dos primeiros autores cristãos, cuja vida transcorreu em Cartago, entre 160 e 220. Trata-se do aforismo “tempus omnia revelat”. Escreve Erasmo: “Tertuliano a ele se refere em seu *Apologeticum contra ethnicos* (Apologia Contra as Nações Pagãs): ‘Justamente, pois, já que o tempo tudo revela, o testemunham vossos provérbios e sentenças.’ Aulo Gélcio, no livro décimo-segundo, cita uma sentença de um verso de Sófocles: ‘Por tal motivo, nada ocultar, pois tudo vendo e ouvindo, o tempo tudo revela.’”⁶⁵

No mesmo trecho, Aulo Gélcio adverte que um dos velhos poetas houvera chamado a verdade de “filha do tempo”, pois mesmo admitindo-se que às vezes se a tenha ocultado, com o passar do tempo, todavia, ela vem à luz. A mesma crença tinha Tales, quando disse que “o tempo é o mais sábio de todos, pois sempre tudo descobre”. E Píndaro (nas Olímpicas) chama o tempo de *pai de todas as coisas*, pois tudo ocorre

⁶⁴ Ibidem, pgs 104-108.

⁶⁵ Erasmo de Roterdã, *Adagiorum*, Bompiani Libri, Nederlands Letterenfonds Dutch Foundation, Milano, 2014. Proverbio 1317, Tempus Omnia Revelat: Tertullianus quem divus Cyprianus praeceptorem suum appellare consuevit, in *Apologetico contra ethnicos* “bene autem” inquit, “quod omnia tempus revelat, testibus etiam vestris proverbiis atque sententiis”. Aulus Gellius *Noctium Atticarum* livro duodécimo, cap. Item duodécimo, citat in hanc sententiam hos Sophocles versus: “ob ista ne quid occulas siquidem intuens / cuncta audiensque, cuncta proferet dies... Pindarum in Olympiacis “posterius dies sapientissimi testes”; idem alibi tempus “omnium parentem” appellat, quod nihil non fiat progressu, is est “ne tempus quidem, rerum omnium pater, possit, quod factum est, infectum reddere”.

com o passar do tempo, e diz: “Nem mesmo o tempo, pai de todas as coisas, poderia tornar o acontecido não realizado”.

III. Entre a Tecnofilia e a Tecnoprudência⁶⁶

“De uma árvore fatal comer não podem, / E essa ‘Árvore da Ciência’ se intitula. / Vedar a Ciência? Absurdo suspeito! / E Deus, por que lha veda? É culpa da Ciência? / Da Ciência pode germinar a morte? / Só na ignorância lhes é dada a vida? / ... Se a Ciência os pode erguer ao grau de Numes / Pungidos pois por ambição tamanha, / Hão de comer o proibido fruto / E assim terão em recompensa a morte”. Palavras de Satã ao entrar no Paraíso para provocar a expulsão de Adão e Eva do paraíso.⁶⁷

No oitavo círculo ou vala do inferno, Dante encontra-se com Ulisses e pede ao herói navegante, por intermédio de Virgílio, que ele lhes contasse como veio a morrer. Envolto em chamas, aquele que fora, ao mesmo tempo, o astucioso e ousado príncipe grego, assim se expressa: “Quando / decidi que de Circe me afastasse, / que de um ano me enleou lá por Gaeta, / antes que Enéas assim a nomeasse, / nem de filho a ternura, nem afeta / pena do velho pai, nem justo amor / que alegraria Penélope diletta, / nem em mim puderam vencer o fervor / que me impelia a conhecer o mundo, / e dos homens os vícios e o valor; / e me atirei ao mar aberto e fundo, / com um só lenho e a pequena companhia / que inda era o meu haver fido e jucundo./ Desde costa a costa fui até a Espanha, / até o Marrocos e a ilha dos sardos, / e outras que aquele mar à volta banha. / Éramos, eles e eu, velhos e tardos / ao chegarmos do angusto estreito à frente, / onde Hércules ergueu os seus resguardos / para que o homem mais além não tente”.⁶⁸

⁶⁶ Poderíamos ter usado aqui a palavra tecnofobia em contraposição à tecnofilia, com o sentido não de uma fobia irracional face à tecnologia, e sim de uma desconfiança ou reserva face ao caráter messiânico ou redentorista da tecnologia. Mas cremos que tecnoprudência indica uma atitude mais serena na análise do problema.

⁶⁷ John Milton, *O Paraíso Perdido*, Livro IV, Clássicos Jackson, pg 159, ano 1956 (tradução Antônio José Leitão).

⁶⁸ Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, Círculo Oitavo, Canto XXVI, São Paulo, Editora 34, 2010 (tradução Ítalo Eugenio Mauro).

Após ultrapassar o ponto extremo onde o Mediterrâneo se encontra com o Atlântico, símbolo então dos limites do espaço conhecido e da aventura humana, continua o príncipe: “Cinco vezes reaceso e cancelado / fora o lume que a lua de baixo banha, / depois do fundo passo ultrapassado, / quando surgiu-nos diante uma montanha, / pela distância, escura, e alta tanto / que nunca eu conhecera outra tamanha. / Nossa alegria logo volveu-se em pranto, / que um redemoinho dela levantou, e feriu o lenho num fronteiro canto. / Três vezes, co’a água toda, ele rodou; / na quarta, erguida a popa, foi arrojado, / proa abaixo, como a alguém agradou; / até que o mar foi sobre nós fechado”.⁶⁹

A história relatada pelo poeta florentino, diferentemente daquela oferecida por Homero, tem por epimítio o “voo insano” (o *folle volo*) desejado e mesmo realizado pelos homens em busca de conhecimentos e de ações que ultrapassem os limites de sua condição e fragilidade, impostos ou oferecidos pela natureza.

Essa vontade de conhecer e de agir, simultaneamente corajosa e temerária, do Ulisses de Dante, se reproduz nos tempos modernos com as viagens marítimas dos descobridores ibéricos. A literatura de língua portuguesa tem outro poeta que também assim percebera tão incurável desejo: Camões. No canto IV de *Os Lusíadas*, nos deparamos com o Velho do Restelo que, ao ver as naus se aprestarem para a conquista de novos mundos, assim reprova as grandes e atrevidas expedições portuguesas:

Ó glória de mandar! Ó vã cobiça
Desta vaidade, a quem chamamos Fama!
Ó fraudulento gosto, que se atiça
C'uma aura popular, que honra se chama!
Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentas,
Que crueldades neles experimentas!

⁶⁹ Ibidem.

Dura inquietação d'alma e da vida,
Fonte de desamparos e adultérios,
Sagaz consumidora conhecida
De fazendas, de reinos e de impérios:
Chamam-te ilustre, chamam-te subida,
Sendo dina de infames vitupérios;
Chamam-te Fama e Glória soberana,
Nomes com quem o povo néscio engana!

A que novos desastres determinas
De levar estes reinos e esta gente?
Que perigos, que mortes lhe destinas
Debaixo dalgum nome preminente?
Que promessas de reinos, e de minas
D'ouro, que lhe farás tão facilmente?
Que famas lhe prometerás? que histórias?
Que triunfos, que palmas, que vitórias?⁷⁰

O poeta, mesmo sendo aquele que exalta os feitos extraordinários de seus contemporâneos, concede aqui uma palavra de advertência a essas mesmas ambições de glória, de fama e de honra, que, no fundo, significam o poder e a conquista, a cobiça desenfreada e a vaidade inata da humanidade (*névoa* ou *fumaça*, diz textualmente o *Qohélet hebraico*), causas suficientes de males de toda natureza, incluindo-se a vã esperança de uma potência infinita, capaz de apoderar-se até mesmo do reino celeste.

O homem já foi definido, pela cultura ocidental, como ser vivo dotado de fala e de pensamento (*zoon logon ekon*); como ser sociopolítico, instituidor de normas comuns (*zoon politikon*); como um ser que se esforça por manter a reprodução de suas

⁷⁰ Luís Vaz de Camões, *Os Lusíadas*, Canto IV, qualquer edição já impressa.

condições de vida (*homo laborans*); que tem consciência de si e do meio, ou então uma janela que se abre, antes de tudo, para si mesma (*homo sapiens*); que assegura sua subsistência por uma ação ordenada entre a produção e o consumo (*homo oeconomicus*) e um hábil produtor de ferramentas ou de instrumentos sempre úteis aos seus propósitos (*homo faber*).

Pois parece ter sido justamente com a ideia de progresso e com a revolução industrial que a soberba do *homo faber, technicus et oeconomicus* não apenas suplantou como passou a guiar ou a arrastar consigo todas as demais características que lhe possam ser atribuídas, incluindo-se a de *homo ludens*, um ser que joga livremente com a imaginação e a criatividade. A ideologia tecnicista, ou tecnofilia, é essa concepção e esperança de que a ciência e seus frutos ou aplicações corrigirão todos os defeitos mundanos e nos salvarão de todas as contradições e misérias com as quais ainda convivemos.

No “Discurso Preliminar” da *Encyclopédie Française*, de 1751, escrito por D’Alembert, a concepção de um progresso infinito ainda é bastante dúbia, pois, para o filósofo e matemático, a natureza humana nem sempre se modifica favoravelmente com o domínio que exerce sobre o mundo material. Daí que podemos ler: “O sistema geral das ciências e das artes é uma espécie de labirinto, de tortuoso caminho, no qual o espírito se engaja sem muito conhecer a rota a seguir. Pressionado por suas necessidades e por aquelas do corpo, ao qual está unido, ele estuda de início os primeiros objetos que a ele se apresentam; penetra até onde pode no conhecimento de tais objetos; logo encontra dificuldades que o detêm e, seja por esperança ou desespero por vencê-los, se lança em outra via; logo retorna sobre seus passos e atravessa as primeiras barreiras para adiante encontrar outras; e passando rapidamente de um objeto a outro, em intervalos diferentes e como que por solavancos, faz com que cada um desses objetos seja um série de operações cuja geração de ideias torne a descontinuidade necessária [...] As obras-primas que os antigos nos tinham deixado em quase todos os gêneros tinham sido esquecidas durante doze séculos. Os princípios da ciência e da arte perderam-se, porque o belo e o verdadeiro, que parecem mostrar-se de todas as partes aos homens, não lhes alcançam, a menos que sejam disso avisados [...] Não nos admiremos, portanto, que

nossas obras de espírito sejam em geral inferiores àsquelas do século precedente. Pode-se mesmo encontrar a razão nesses esforços que fazemos para suplantar nossos predecessores. Temos, simultaneamente, mais princípios para bem refletir, maiores luzes, melhores juízes e menos boas obras”.⁷¹

Mas a partir do século XIX, as conquistas surpreendentes da industrialização geraram uma alargada confiança, algo até então nunca visto, embora o desenrolar das Guerras Mundiais tenha confirmado o poder indiscriminado da indústria (do carvão e do aço) e o uso de meios técnicos (químicos, elétricos, atômicos) na criação de máquinas e de ferramentas de destruição. Apenas alguns intelectuais de espírito iluminista (ou previamente iluministas, como Leibniz) haviam olhado a caminhada do homem sobre a Terra com todo o otimismo. A concepção positivista do conhecimento e da ação humanas parecia cristalina. De maneira bastante sintetizada, tinha-se como certo que: 1. só se pode realmente conhecer o que o método científico aplicado pelas ciências naturais nos permite investigar; e tal método, que formula as leis de causa e efeito dos fenômenos, aplica-se igualmente ao exame da sociedade e, portanto, às ciências sociais; 2. a aplicação técnica do conhecimento científico é a única ou, pelo menos, a melhor solução para os problemas humanos e seus interesses concretos; 3. conseqüentemente, há uma esperança efetiva na racionalidade, no progresso contínuo e crescente das sociedades, tanto quanto no domínio tecnológico da natureza; 4. por meio de processos ou estágios, tudo evolui do mais simples para o mais complexo, do indefinido/imperfeito para o definido/perfeito, ou ainda das contradições para a estabilidade – a matéria, a vida, a arte.

Com a crença em tal poder e eficácia, afirmou-se que aquilo que o conhecimento técnico pode realizar é *moral, social e economicamente justificável*. Ele permite caracterizar o ser humano, ou seja, atribuir-lhe uma marca *ontológica*. Quer se trate inicialmente das próprias mãos (“a ferramenta das ferramentas”, na expressão de Aristóteles)⁷² ou de utensílios antigos, como o martelo e a roda, ou de aparelhos e

⁷¹ Jean le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire à l'Encyclopédie*, pgs. 30 e 31, Les Echos du Maquis, 2011, philosophie.cegeptr.qc.ca.

⁷² “O ser mais inteligente é aquele que é capaz de fazer bom uso do maior número de ferramentas: e a mão parece não ser uma ferramenta, mas várias. Pois ela é, por assim dizer, uma ferramenta que toma o lugar das outras. Portanto, foi para o ser capaz de adquirir o maior número de técnicas que a

estruturas modernas, como os altos-fornos, os foguetes ou o computador, a tecnociência não se refere apenas à produção de objetos, mas ao atributo de uma criatura singular. Por isso, acredita-se que o conhecimento teórico e sua aplicação prática libertarão o ser humano da superstição, da ignorância, o elevarão à condição de senhor da natureza e o farão a mais feliz das criaturas. Com a tecnociência continuam a ser moldadas não apenas a produção, a distribuição e o consumo de instrumentos e de máquinas, de bens e de serviços, mas ainda, e certamente, a maioria das mentalidades e do funcionamento das empresas e instituições, públicas ou privadas. A evidência, ainda hoje prevalente, é a de que a tecnociência e o atual mundo cibernético, informático e automatizado são mais poderosos do que nossas capacidades físicas e mentais (ainda que delas derivadas), o que, sem dúvida, aumenta notavelmente a eficiência e a precisão de ferramentas, máquinas e aparelhos, assim como reduz notavelmente ou mesmo nos libera de várias necessidades e labores cotidianos. Os sentimentos de liberdade, de igualdade sociocultural, de competência e de poder sobre as coisas e fenômenos se expandem com a velocidade da comunicação, chegando-se à instantaneidade de quase todas as ações e satisfação dos desejos, principalmente os materiais. Pela rede mundial e pelas comunidades virtuais, a liberdade de expressão, de sugestionamento ou de incitamento coletivo e de organização parece infinita, ainda que bloqueios ou restrições igualmente técnicas possam ser aplicadas a propósitos criminosos, desonestos ou obscenos. É como se todas as potências ou energias da natureza pudessem ser progressivamente subjugadas e domesticadas para a maior felicidade e longevidade do ser humano. Para os tecnófilos, esse desenvolvimento exponencial contém uma perspectiva, ou seja, algo que não se limita apenas a *fazer* história, mas a imprimir-lhe, igualmente, uma *finalidade*.

Sob outro ponto de vista, podemos ter acesso, com os dispositivos atuais e futuros de conectividade, arquivamento e processamento, à quase totalidade do saber

natureza deu, de longe, a ferramenta mais útil, a mão... A mão se torna uma garra, uma prensa, uma lança, uma espada ou qualquer outra arma ou ferramenta. Ela pode ser tudo isso, porque é capaz de tudo agarrar e segurar". *Les Parties des Animaux*, "Peri zoon morion", livro IV, capítulo 10, disponível em remacle.org.

mundial inscrito em livros, como nos garante a empresa *International Business Machines* (IBM). Um exemplo de tal evidência: os atuais onze milhões de volumes da Biblioteca Nacional da França estarão contidos numa única peça eletrônica de doze centímetros de lado e de um décimo de micron de espessura.

Em paralelo, é crescente a expansão da computação invasiva ou difusa (*pervasive computing*), capaz de integrar a capacidade informática em objetos do cotidiano (em roupas, veículos, equipamentos e aparelhos domésticos, por exemplo) para fazê-los se comunicar e executar tarefas úteis. Ao contrário da computação em *desktop* (tela de um computador pessoal), a computação ubíqua pode funcionar com qualquer dispositivo, em qualquer lugar, a qualquer momento, conectando pessoas, máquinas e objetos. Seu mais elevado ideal é tornar a computação tão emocionante, tão maravilhosa que nunca a deixaremos nas 24 horas do dia. É torná-la tão “invisível”, tão embutida em todas as coisas, que sequer pensaremos mais em sua existência.

Daí uma análise otimista como a de Pierre Lévy em *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*⁷³. A inteligência coletiva, para o autor, ali se define como uma inteligência distribuída por todos os lugares, continuamente valorizada e coordenada em tempo real (imediato) e que tem como resultado uma mobilização efetiva das competências. Em um texto posterior, escrito para a revista *Sociétés*, diz o filósofo e professor: “O surgimento desse novo campo de pesquisa intervém no contexto de um crescimento notável dos modos de comunicação interativos, coletivos e descentralizados por meio de uma rede cada vez mais extensa, densa e poderosa de computadores interconectados. Esse novo modo de comunicação está se espalhando ao mesmo tempo em que as relações econômicas internacionais estão se intensificando (mundialização), as estruturas econômicas e organizacionais estão passando por rápidas mudanças (economia do conhecimento, virtualização das organizações) e novos modos de produção e comunicação de sinais culturais estão sendo inventados (digitalização, desterritorialização, comunidades virtuais)... Quanto às questões práticas e estéticas, elas estão ligadas a projetos de ensino, treinamento e intervenção destinados a estimular ou melhorar os processos de cooperação

⁷³ Ver Pierre Lévy, *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997.

intelectual, seja em redes de pesquisa, grupos envolvidos em aprendizagem colaborativa, empresas, mercados on-line, administrações, associações e comunidades virtuais de todos os tipos”.⁷⁴

No tópico sobre A Doutrina do Progresso, de seu livro *Technics and Civilization*, escreve Lewis Mumford: “No século XVIII, a noção de progresso havia sido elevada a uma doutrina cardinal das classes educadas. O homem, de acordo com os filósofos e os racionalistas, estava elevando-se cada vez mais da lama da superstição, da ignorância e da selvageria para um mundo que se tornaria cada vez mais polido, humano e racional [...] Ferramentas, instrumentos, leis e instituições haviam sido aprimoradas: em vez de serem movidos por instintos e governados pela força, os homens eram capazes de serem movidos e governados pela razão. O aluno da universidade tinha mais conhecimento matemático do que Euclides; o que também fez o homem de classe média, cercado por seus novos confortos, ter mais riqueza do que Carlos Magno. Na natureza do progresso, o mundo continuaria para sempre na mesma direção, tornando-se mais humano, mais confortável, mais pacífico, mais cômodo para viajar e, acima de tudo, muito mais rico. Essa imagem de uma melhoria constante, persistente, linear e quase uniforme ao longo da história teve todo o paroquialismo do século XVIII: pois, apesar da convicção apaixonada de Rousseau de que o avanço nas artes e nas ciências havia depravado a moral, os defensores do progresso consideravam sua própria época – que na verdade era baixa, medida por qualquer padrão, exceto pensamento científico e energia bruta – como o ápice natural da ascensão da humanidade até hoje”.⁷⁵

De seu lado, complementa ironicamente Oswald Spengler sobre a esperança de uma contínua superação: “Não mais as guerras, as distinções de raças, as diferenças entre os povos, entre Estados ou religiões; não mais os criminosos, os aventureiros nem os conflitos advenientes das diferenças de uns e de outros, nem o ódio ou a vingança; somente um interminável conforto até a consumação final dos séculos.”⁷⁶

⁷⁴ Sociétés, nº 79, pgs 105 e 106, Paris, 2003.

⁷⁵ L. Mumford, *Technics and Civilization*, pg. 182, Routledge and Keegan Paul, Londres, 1955.

⁷⁶ O. Spengler, *O Homem e a Técnica*, pg. 38, Lisboa, Guimarães e Cia. Editores, 1980.

Tem-se, como corolário final, a face utópica e redentora da tecnologia, que hoje ainda predomina entre os próprios cientistas, técnicos, empresários de todos os ramos, economistas, administradores e na maior parte das populações.

Mas, antes de prosseguirmos, demos um passo atrás e nos perguntemos: mas, afinal, o que entendemos por técnica e, atualmente, por tecnociência? Sem que haja hierarquia na descrição que se segue, nem pretensão, evidentemente, de esgotar o assunto, a técnica é, inicialmente, uma *adaptação artificial do meio e de seus fenômenos (como os mecânicos e físico-químicos) e das demais criaturas naturais para a conservação do próprio sujeito homem* – por exemplo, dominar o fogo e manipulá-lo para a cocção de alimentos, ou usar o sílex para talhar ou cortar outro objeto; de modo simultâneo, a técnica é um meio, ou ainda um método, de *satisfazer, reduzir ou eliminar o caráter mais penoso das necessidades, primárias ou secundárias, e de criar outras novas, materiais ou espirituais*, e que delas decorrem quase que automaticamente, por meio de ferramentas, utensílios e máquinas. Por exemplo, para se ter acesso ao fogo quando dele se precisa, cria-se a necessidade de cortar e estocar lenha, o que exige novo instrumento, o machado, de pedra ou de ferro; ou para se utilizar do cavalo, manufaturam-se todos os arreios indispensáveis ao controle da montaria (sela, bridão, estribos). Por exigência da escrita, criaram-se, ao longo da história, lousas de pedra, tábuas de argila, o pergaminho, o papel, as máquinas de escrever, os teclados e as telas informáticas. Ou seja, a criação de uma necessidade conduz, inevitavelmente, a uma ferramenta, aparato, máquina ou recurso artificial; e estes, por sua vez, sugerem o seu aperfeiçoamento e estimulam sua superação, numa sequência que nos parece incontornável.

Analisando as transformações entre os períodos do paleolítico e do neolítico, escreveu ainda Spengler: “Ao penetrarmos mais profundamente neste novo universo de formas da atividade do homem, depressa nos apercebemos da existência de relações complexas e bizarras. Todas essas formas de atividade pressupõem técnicas que lhes possibilitam a existência. A criação de animais requer o cultivo de forragens; a semeadura e a colheita de vegetais comestíveis exigem a disponibilidade de animais de tiro e de carga, assim como estes precisam de cercados. A construção, seja de que

tipo for, também não dispensa a preparação e o transporte de materiais, e esse transporte pressupõe caminhos e estradas, veículos e barcos”.⁷⁷

Em terceiro lugar, existe a concepção mais restrita da técnica como *conjunto sequencial e ordenado de normas e procedimentos* para que se realize uma determinada operação, o que se confunde com a noção de protocolo, hoje muito em voga: técnica de voo, técnica escultórica, técnica de mergulho, técnica cirúrgica ou, ainda, técnicas de laboratório.

E, por fim, convém lembrar que a técnica, na qualidade de um *como fazer com maior eficácia*, é anterior à ciência, ao saber teórico que investiga e controla sua própria experiência, e muito se desenvolveu pelo saber prático e imediato de gerações familiares e por condições apenas empíricas, antes de se vincular estreitamente a ela, o que já se observa a partir do Renascimento. Exemplos significativos dessa junção podem ser encontrados na óptica (radiações luminosas, lentes, espelhos, óculos, formações de sombras, criação do telescópio), com Giovanni della Porta (*Magiae naturalis*, 1584), Francesco Maurolico (*Photismi de lumine et umbra*, entre 1521 e 1530), Galileu Galilei e Johann Kepler; e na pirotecnologia (produção, refino e controle da fundição de metais e de peças cerâmicas), nas obras de Vannoccio Biringuccio (*De la pirotecnia*, 1540) e de Georgius Agricola (*De re metallica*, 1556). A partir de então, e progressivamente em todas as áreas de pesquisa e de aplicação prática, “um dispositivo tecnológico pode levar tanto a um avanço científico quanto a um novo dispositivo tecnológico, e o potencial na associação da tecnologia e da ciência é uma reação em cadeia de descoberta científica e invenção tecnológica”.⁷⁸

Para o seu curso sobre “Meditación de la Técnica”, ministrado em 1933, escreveu Ortega y Gasset: “A técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, pois é a adaptação do meio ao sujeito. Só isso bastaria para nos fazer suspeitar que estamos lidando com um movimento na direção oposta a todos os movimentos biológicos. [...] De onde se deduz que o empenho do homem para viver, para estar no mundo, é inseparável de seu empenho por estar bem. Mais ainda: que *a vida significa para ele não o simples estar, mas o bem-estar* [a necessidade das necessidades, segundo o

⁷⁷ Ibidem, pgs. 76 e 77.

⁷⁸ Melvin Kranzberg, *The Unity of Science-Technology*, American Scientist, v. 55, pgs 48 a 66, 1967.

autor] [...] Fiquemos, pois, com a ideia de que as necessidades humanas existem só em função do bem-estar. E isso complica formidavelmente as coisas. Porque, vá se saber tudo o que o homem já entendeu, entende ou entenderá por bem-estar”.⁷⁹

Essas mudanças constantes de suas necessidades, que vão do essencial ao supérfluo (que, por sua vez, se converte igualmente em carência ou desejo imperioso) faz com que o ser humano não seja algo inteiramente dado, um ente que se contenta em ser apenas o que é, mas uma pretensão, um projeto, que se realiza ou não, ainda que diferentemente, conforme seu passado e sua contemporaneidade. A técnica, seja ela de ordem material ou espiritual (se considerarmos como tais as criações da linguagem, as artísticas e as teóricas), é um meio indispensável dessa pretensão ou projeto.

A questão mais pertinente e ainda polêmica, que só o tempo poderá dirimir (ainda que tarde demais), refere-se às consequências ou para aonde nos conduz o desenvolvimento do fenômeno ou da civilização técnica. Não se trata aqui de apenas apontar os riscos mais evidentes da exploração dos combustíveis fósseis, do uso de agrotóxicos, da redução drástica da biodiversidade, do acúmulo asfixiante de lixo e detritos, da rede mundial de comunicação informática, como fraudes, espionagem da vida privada, de notícias falsas, discursos extremistas e irracionais ou pane generalizada do sistema. Bem antes disso, ou seja, desde o início do século XX e da primeira guerra mundial, temos a percepção de que, globalmente, “a técnica se tornou autônoma e constitui um mundo devorador que obedece às suas próprias leis, renegando toda tradição [...] sua evolução é rápida demais, por demais subversiva para integrar as tradições [...] a invenção permanente transforma sem cessar os hábitos adquiridos [...] Tanto quanto seu destino, o homem não pode, atualmente, escolher seus meios, em virtude da autonomia técnica, pois a variabilidade, a flexibilidade da técnica [...] não impedem que, em determinado momento e lugar, só haja um meio técnico utilizável [...] [como, por exemplo, dispensar a energia elétrica, seja qual for seu modo de produção?] Essa técnica é dotada de um ‘peso específico’, é um poder com força própria [...] independentemente dos objetivos que o homem

⁷⁹ José Ortega y Gasset, *Meditación de la Técnica*, Obras Completas, tomo V, 6ª edição, pgs 326 a 328, Revista de Occidente, Madrid, 1947.

possa atribuir a determinado meio técnico, eis que o meio encerra nele próprio uma finalidade virtual da qual não é possível desviá-lo. E se houver concorrência entre essa finalidade intrínseca ao meio e um fim extrínseco, proposto pelo homem, será sempre a primeira que prevalecerá [...] longe de ser retida por algum escrúpulo em face do sagrado, a técnica não descansa enquanto nele não realiza seu trabalho. Tudo o que ainda não é técnico deve tornar-se técnico; a técnica é impelida por si mesma, por seu autodesenvolvimento. Antes, pois, de a ele ter chegado, a técnica nega o mistério. Este é apenas o que ainda não foi tecnificado [...] a técnica é sagrada porque é a expressão comum do poder do homem e porque sem ela voltaria a ser pobre, só e nu, sem disfarces, deixando de ser o herói, o gênio, o arcanjo que um aparato lhe permite ser a preço módico”.⁸⁰

Ortega também argumenta, em forma de advertência: “Há quem acredite que a técnica de hoje esteja mais firmemente estabelecida na história do que outras, porque tem ingredientes que a diferenciam de todas as outras; por exemplo, a sua base científica. Essa suposta certeza é ilusória [...] Todas essas seguranças são precisamente as que põem em perigo a cultura europeia. O *progressismo*, acreditando que já houvera sido alcançado um nível histórico em que não havia espaço para um retrocesso substancial, mas sim que avançaria mecanicamente para o infinito, soltou as cravelhas da cautela humana, permitindo que a barbárie irrompesse novamente no mundo”.⁸¹

Para Heidegger, em *Die Frage nach Technik* (A Questão da Técnica ou A Pergunta Pela Técnica),⁸² conferência pronunciada em 1953, na Escola Superior Técnica de Munique, deve-se reconhecer, inicialmente, que o papel da tecnologia é o de plasmar o modo de estar no mundo do próprio homem. Todos conhecem os enunciados que, de um ponto de vista antropológico a definem: é um meio, desenvolvido pelo homem, para determinados fins. E nos adverte de que o perigo não se encontra na técnica em si; o que importa é o mistério de sua essência. A verdade é que sempre estivemos

⁸⁰ Jacques Ellul, *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*, capítulo I, pgs 21 e 22, capítulo II, pgs 149 a 154, A. Colin, Paris, 1954.

⁸¹ J.O. y Gasset, opus cit, pg 332.

⁸² M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften, Band 7, Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

dela dependentes, e hoje, mais do que isso, a ela aprisionados, sejamos seus aficionados ou detratores. E mais se estará entregue à técnica quanto mais a julgarmos neutra.

Assim, onde fins são perseguidos e meios são empregados, o que prevalece é a instrumentalidade. De um ponto de vista filológico e original, aquilo que possibilita o produzir técnico, o que o enseja ou faz surgir algo é um *comprometimento* (de *missi*, *missum*, deixar sair, lançar, ou ainda, admitir em), ou seja, a reunião de quatro *causas* tradicionais (a matéria usada, *hylé*; a forma determinada, *eidos*; a finalidade buscada, *telos*; e a ação humana). Diz o autor: “A partir da perspectiva do que os gregos experimentaram no comprometimento (*aitía*), damos agora à palavra *ocasionar* (*veranlassen*) um amplo sentido, a ponto desta palavra denominar a essência da causalidade, pensada de modo grego [...] Todo ocasionar, que sempre transborda e se antecipa numa presença, é *poiesis* (produzir, *hervorbringen*)”.⁸³

Não é só o que se produz manual ou artificialmente que é *poiesis*, mas aquilo que a própria natureza cria ou faz surgir, como, por exemplo, a flor que provém do ato de florescer. Por consequência, a técnica é um produzir que faz aparecer, que nos põe diante, *desabriga* ou *desoculta* um ente, uma presença. E as palavras gregas *tekhne* e *episteme* lhe são equivalentes, no sentido de deixar surgir. Continua Heidegger: “Mas o desocultar que domina a técnica moderna não se desdobra em um *levar à frente*, no sentido da *poiesis*. O desocultar imperante na técnica moderna é um *desafiar* (ou provocar – *herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser armazenada”.⁸⁴ Por exemplo, o carvão ou os hidrocarbonetos podem ser desocultados ou trazidos à tona na qualidade não de depósitos seculares de transformações químicas naturais, mas sim de combustíveis. Todo o maquinário e todo o sistema para a extração e o beneficiamento desses entes é uma exploração gigantesca que desafia a natureza. “A central elétrica – observa Heidegger – está posta no rio Reno. Ela põe (*stellt*) o rio Reno em decorrência da pressão de suas águas, fazendo com que suas turbinas girem, e o giro faz funcionar as máquinas que geram energia [...] A central elétrica não está construída no rio Reno

⁸³ Ibidem, opus cit., pg. 12.

⁸⁴ Ibidem, pg. 15.

como a antiga ponte de madeira, que há séculos une uma das margens à outra. Ao contrário, o rio é que está construído na central elétrica”.⁸⁵

A essência da tecnociência, sua alma, é justamente essa reunião de ações que o homem põe (*stellt*), ou seja, uma *armação* (*Gestell*) ou estrutura em tela pela qual e com a qual desafia a natureza para desocultar a realidade. Em suas palavras, “armação significa o modo de desabrigar/desocultar que impera na essência da técnica moderna, e que não é, propriamente, nada de técnico”.⁸⁶

Técnica, aparatos, dispositivos, mecanismos, estruturas e redes são modos pelos quais denominamos o poder dessa armação técnica, que não é inteiramente humana nem inteiramente inumana, e sim uma potência descentralizada, ubíqua, capaz de absorver, incorporar e lidar com todos os demais entes mundanos. Ou seja, técnica e poder são coisas inseparáveis, e tanto mais estreitamente ligadas quanto maiores ou mais intensas forem as interconexões existentes entre si. O que importa perceber é que a potência tecnocientífica, sob qualquer forma atual de utilização, pressiona, arrasta e suplanta o homem em decorrência da própria interconexão das técnicas, como um círculo que se autoalimenta. Tal poder cresceu desmesuradamente nos dois últimos séculos, alcançando um nível ou intensidade que se sobrepôs à vontade ou à capacidade de decisão humana, pois nem de uma nem de outra ela já procede, e sim da própria possibilidade de revelação e de usos encadeados. Com isso, segundo o filósofo, se alteram as condições de criação de significado e de valor das ações humanas, pois a tecnociência é uma modalidade agressiva de revelação dos entes, a partir de suas manipulações ou de seus empregos. Não mais importa o ente ou a *coisa em si*, mas sobretudo a possibilidade de sua utilização, em conformidade com sua natureza e plasticidade. Por isso, também, os entes se convertem, antes de tudo, numa espécie de estoque de sobrevivência (*Bestand*) pelo fato de poderem ser manipulados, de alguma forma e para alguma finalidade, imediata ou posteriormente. Daí que o maior perigo que a tecnociência representa, no perceber de Heidegger, seja o predomínio ou mesmo a *unidimensionalidade da razão e do agir*, um modo quase único de se estar ou de se projetar num mundo finito. Isso porque o ser humano deixa

⁸⁵ Ibidem, pg. 16.

⁸⁶ Ibidem, pg. 21.

de ser um *ouvinte* da natureza (*Hörender*) para se converter, antes de tudo, em *servo* (*Hörige*) dessa dimensão preponderante.

Em suas palavras: “O destino do desabrigar/desocultar não é, em si, qualquer perigo, mas o perigo. E se o destino impera no modo da armação, então é ele o maior perigo. Tão logo o que estiver descoberto não mais interessar ao homem como objeto, mas como subsistência, e o homem, no seio da falta de objeto apenas for aquele que requer a subsistência, o homem caminhará na margem mais externa do precipício, a saber, caminhará para o lugar onde ele próprio deverá ser tomado como subsistência. Justamente esse homem ameaçado se arroga a figura dominadora da Terra”.⁸⁷

Ao que Heidegger pretende aludir é que o homem já não encontra mais a si mesmo, não se preocupa mais com sua essência, não assume responsabilidade consigo próprio, tendo-se entregue à “comitiva do desafiar da armação” (ao desenvolvimento exponencial da técnica). Isso porque a técnica é realmente capaz de romper com a circularidade ou a complementaridade entre os seres vivos, criando um hiato ou cesura cuja recuperação ou preenchimento se torna incerto ou mesmo impossível. Uma flor atrai pássaros que dela se alimentam e, por consequência, disseminam ou polinizam o próprio vegetal em outras áreas. Um predador jamais extermina a sua fonte de alimentação, mesmo que não faça cálculos estatísticos das populações caçadas.

A extração de recursos minerais e de elementos energéticos fósseis (a mineralogia, ou aquilo que a língua inglesa reuniu na ideia de *mining*) é finita, seu esgotamento previsível e as consequências tanto benéficas quanto nocivas de seu emprego já são bem conhecidas e sentidas. Já na exploração de recursos renováveis (o cultivo ou a noção de *farming*), os cuidados com as consequências futuras podem ser maiores, desde que a contaminação dos solos e das formações hídricas seja evitada, assim como a preservação da biodiversidade. Isso significa que as novas tecnologias aumentaram sensivelmente e tornaram mais grave e urgente a *responsabilidade humana* sobre toda a vida terrestre.

⁸⁷ Ibidem, pgs. 27 e 28.

Adorno, em *Minima Moralia*, arriscou-se também a sugerir os efeitos que a técnica nos provoca quando agimos sob seu domínio ou nos submetemos aos objetos, sejam eles os do cotidiano ou extraordinários: “A automação técnica torna os gestos precisos e brutos e, portanto, [também] as pessoas. Ela elimina toda a prudência dos gestos, todo cuidado, toda civilidade. Ela os subordina a exigências irreconciliáveis, como se fossem privadas de história”.⁸⁸ Ou seja, Adorno via na técnica moderna o perigo nela contido de arrastar o homem ao definhamento de sua própria perícia individual, o que podemos ver, muito claramente, nas artes posteriores ao século XIX, cujas técnicas tradicionais anteriores, manuais ou radicalmente subjetivas, deram lugar a mecanismos automáticos ou eletrônicos impessoais (auxílio de máquinas e de computação)⁸⁹. Daí que Mario Costa, no ensaio “O Sublime Tecnológico”, tenha escrito: “O advento de tecnologias, como o daguerreótipo (fotografia), o telefone e o fonógrafo, abriu uma nova época do estético, que amadurece no tempo que vivemos. As tecnologias não apenas provocaram e deram início a um processo de corrosão da essência da arte, liquidando o seu direito à existência [...] A passagem das técnicas às tecnologias na produção artística constitui uma verdadeira mutação; as imagens, as palavras, os movimentos, os sons são tecnologicamente produzidos e tecnologicamente conservados e recriados; tudo isso é subtraído ao corpo e deixa de ser o resultado de suas ações; com a produção tecnológica, a arte é sempre menos representação (*Vorstellung*) do que apresentação (*Darstellung*), mas o que ela apresenta não é mais a “verdade” (do real) ou o ‘significado’ (dos sentimentos e pensamentos), mas os significantes (as formas puras) e a lógica objetiva, a lógica da própria técnica (tecno-lógica)”.⁹⁰

Tais advertências e constatações, que são também uma forma de ceticismo perante a desmedida da razão instrumental, é expressa por Eugene S. Schwartz,⁹¹

⁸⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Nummer 19* – Nicht anklopfen – disponível em giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2013/mínima-moral-s/d-s/p.

⁸⁹ A esse respeito, ver nesta mesma série o capítulo “A Morte da Arte e a Sobrevivência da Estética”.

⁹⁰ M. Costa, *O Sublime Tecnológico*, Editora Experimento, São Paulo, 1995, capítulos I, pg 15 e III, pgs. 45 e 46.

⁹¹ E.S. Schwartz, *A Inflação da Técnica (Overskill)*, sobretudo o capítulo Limites, Impotência e o Insolúvel, pgs. 81 a 107, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1971.

por meio dos seguintes constrangimentos, sem se considerar as limitações do próprio conhecimento humano: 1. pela finidade, ou seja, pelos limites físicos dos recursos terrestres e pela lentidão dos processos naturais, muitos dos quais não irão sequer se repetir (os existentes em jazidas), e alguns dos renováveis deixarão de sê-lo por ações humanas ou por circunstâncias naturais; 2. pelos limites de manutenção da vida, o que quer dizer que as relações entre a radiação solar, as composições atmosféricas e do solo e o ecossistema dos organismos vivos (animais e vegetais) são relativamente frágeis ou se situam numa faixa estreita e disruptiva de parâmetros. Logo, as funções de automanutenção do meio exigem o equilíbrio correto entre o intercâmbio gasoso, a purificação do ar, o ciclo nutritivo e todos os demais processos que mantêm a vida; 3. pelo princípio da impotência, ou seja, por aquilo que Alfred Whitehead houvera escrito em *Science and the Modern World*, ao dizer que a natureza assumira os atributos do clássico destino grego: “É essa inevitabilidade que impregna o pensamento científico. As leis da física são as leis do destino.” O princípio da impotência declara o que pode e o que não pode ser feito, dadas as impossibilidades do próprio mundo, como as duas primeiras leis da termodinâmica, ou o princípio da exclusão competitiva, segundo o qual dois organismos que competem em todas as atividades não podem coexistir indefinidamente; 4. pelo perímetro do possível, que se refere igualmente a leis naturais e intransponíveis. Desde que um limite seja alcançado, não se pode ir além. Assim, por exemplo, “depois de se fazer a comunicação elétrica circunscrever a Terra, não é possível conseguir melhoria de velocidade de comunicação [...] Outro limite é o do zero absoluto, os 273 graus centígrados abaixo de zero. A essa temperatura a atividade celular cessa e o fenômeno da supercondutividade aparece”. A mais crucial limitação humana, entretanto, decorre dos limites de sua capacidade de adaptação. Ou seja, ainda que a capacidade tecnológica continue a avançar, o mesmo fenômeno não se dará com o corpo humano. Logo, por mais rápido que se desloque no espaço, não poderá colonizá-lo à maneira juvenil das ficções; 5. pelo crescimento vertical da população. “Até mesmo o homem, que se reproduz com lentidão, dobrou em número nos últimos vinte e cinco anos e, nessa proporção, em menos de mil anos não haverá mais espaço para a sua progênie.” O mesmo planeta que em 1650 devia conter cerca de 470

milhões de habitantes, abrigava 1 bilhão em 1804, 2 bilhões em 1930, 6 bilhões em 2000 e 7,7 bilhões em 2020. Já para 2100, 11 bilhões (segundo o *Pew Research Center*), ou seja, um ritmo insuportável para os recursos naturais e a qualidade de vida; 6. pelos desajustes e catástrofes ecológicas que parecem se intensificar, com ou sem responsabilidade humana direta.

Schwartz não poderia prever em sua época (final dos anos 1960) um outro tipo de constrangimento e mesmo de coação que as novas tecnologias informáticas iriam difundir – o fim da privacidade. Tendo sido possível criar-se uma *sociedade de vigilância informatizada*, tanto os Estados quanto as organizações e as redes privadas estocam e podem fiscalizar ou manipular informações sobre cada cidadão, nacional ou mesmo estrangeiro, utilizando-as segundo seus interesses. Ou seja, as grandes plataformas passam a usar dados pessoais armazenados para transformá-los em previsões comportamentais graças a algoritmos de inteligência artificial. É a transformação econômico-publicitária do *saber em poder*. Experimento realizado pelo Facebook, em 2012, sobre o *contágio das emoções*, comprovou a possibilidade real da tese.

Alguns anos depois das obras de Ellul e de Schwartz, Langdon Winner começa sua análise sobre a “tecnologia autônoma” argumentando que “A verdade é que nossa deficiência não está na falta de ‘fatos’ bem verificados. O que nos falta são nossas orientações. A experiência contemporânea das coisas tecnológicas tem confundido repetidamente nossa visão, nossas expectativas e nossa capacidade de fazer julgamentos inteligentes. Categorias, argumentos, conclusões e escolhas que teriam sido totalmente óbvias em épocas anteriores não são mais óbvias. Os padrões de pensamento perceptivo que eram totalmente confiáveis no passado agora nos desviam sistematicamente. Muitas de nossas concepções de tecnologia revelam uma desorientação que beira a dissociação da realidade. E enquanto não tivermos a capacidade de tornar nossa situação inteligível, todos os ‘dados’ do mundo não farão diferença”.⁹²

⁹² L. Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Introdução, Cambridge, MIT Press, 1977.

Poderia ainda ter citado Ellul, quando, em seu texto sobre *A Palavra Humilhada*, diz o pensador francês, referindo-se ao predomínio avassalador da imagem em nossa era, assim como ao nosso desejo, aceitação e submissão ao fenômeno: “A técnica é a possibilidade da explosão das imagens, de sua multiplicação infinita [...] foi a multiplicação das técnicas visuais que acarretou a invasão de nossos olhos e de nosso pensamento pela imagem [...] O universo das imagens deriva unicamente da técnica, e não de uma intenção prévia qualquer do homem, de uma filosofia, de uma estrutura econômica ou da sede de lucro, da luta de classes ou de Édipo e de toda essa bagagem pseudointelectual que se encarrega hoje da menor explicação [...] quando o aparelho existe, é preciso fazer uso dele. O homem moderno não pode deixar suas descobertas [ou invenções] inativas nem suas capacidades no domínio do possível. Pode-se então dar o aparecimento de uma necessidade, de um hábito que lhe é imposto pelo poder, pelo peso da técnica: acostuma-se à multiplicação das imagens simplesmente porque essa multiplicação lhe é proposta pela técnica, e essa se lhe impõe simplesmente porque tem condições de fazê-lo”.⁹³

Winner admite que a imprevisibilidade, a incerteza e a ausência de controle são comuns à ação humana, existindo modernamente uma imperiosa *ordem tecnológica* e até a mesmo a política se confina em administrar essa hegemonia, já que tudo deve adequar-se às exigências tecnocientíficas e econômicas. No entanto, o exagerado receio de um crescimento contínuo da importância do mundo tecnológico seria mais de ordem psicológica do que real. Assim sendo, para o autor há de existir sim a necessidade de as coisas serem bem criadas ou produzidas, com o cuidado suficiente para que sejam mais benéficas do que nocivas.

Mais pessimista é Baudrillard, autor de *A Transparência do Mal*. A propósito do tema Energia, nos assevera o filósofo que “haverá cada vez mais energia, sob todas as formas, ao menos no marco de um prazo temporal para além do qual não nos sentimos humanamente implicados. A energia nuclear é inesgotável, a energia solar, das marés, dos grandes fluxos naturais, inclusive a das catástrofes naturais, dos sismos e vulcões é inesgotável (podemos confiar na imaginação técnica). Pelo

⁹³ J. Ellul, *A Palavra Humilhada*, capítulo III, 4, pgs. 148 e 149, Paulinas, São Paulo, 1984.

contrário, dramática é a dinâmica do desequilíbrio, a aceleração do próprio sistema energético, que pode provocar uma desordem homicida em prazo breve. Já possuímos alguns exemplos espetaculares da liberação de energia nuclear (Hiroshima, Nagasaki e Chernobil), mas qualquer reação em cadeia, seja ela viral ou radioativa, é catastrófica [...] [No gasto de energia diária dos novaiorquinos] desapareceu qualquer noção de um funcionamento normal. Todos os seres conspiram, como já se disse no século XVIII, para o mesmo desbordamento, para a mesma superexcitação dramática que em muito ultrapassa a necessidade do viver, e se parece mais com uma obsessão irreal para sobreviver, com uma paixão fria de sobreviver que se apodera de todos e se nutre do próprio furor”⁹⁴.

Esse temor de uma técnica que nos pode levar à catástrofe desembocou no “colapsismo” contemporâneo, a crença de que o esgotamento dos recursos e a derrocada da vida animal se tornaram inevitáveis, não mais num horizonte longínquo – o que é bastante possível –, mas próximo, por causas antrópicas⁹⁵. Constitui um pensamento derivado da máxima criada por Hans Jonas – *in dubio pro malo* – ou seja, em caso de dúvida, é bem provável que o pior advenha. Dizem os autores: “Durante 20 anos continuamos a acelerar com pleno conhecimento de causa, destruindo a um ritmo ainda mais rápido o sistema-Terra, aquele que nos hospeda e suporta (concentração de CO₂, N₂O, CH₄, temperatura superficial, acidificação dos oceanos, biogeoquímica costeira, perda de florestas, degradação da biosfera etc.). Não importa o que digam os otimistas, os tempos em que vivemos são claramente marcados pelo espectro de um colapso”.⁹⁶

Embora suas previsões sejam contestadas, pelo fato de escolherem apenas os aspectos nocivos das técnicas, desconsiderando os positivos ou benéficos (energia renovável, geoecologia, geoengenharia etc.), seria aconselhável requerer à filosofia e suas filhas mais novas, como a sociologia e a antropologia, que incluam em suas concepções, hipóteses e análises a figura crescentemente avultada do *homo stultus*,

⁹⁴ Jean Baudrillard, *A Transparência do Mal*, pgs. 108 a 110, Papirus Editora, São Paulo, 1992.

⁹⁵ Ver Pablo Servigne e Raphaël Stevens, *Como Tudo Pode Desmoronar: Pequeno Manual de Colapsologia*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2024.

⁹⁶ Ibidem, pg. 43.

ente capaz de preguiçosa, soberba e irracionalmente, passar além das Colunas de Hércules, ou seja, promover sua própria decadência e servidão técnico-cultural ou até mesmo sua extinção como espécie.

IV. Matéria e Espírito: Diferentes, Opostos, Complementares?

A matéria designa em física a substância de todos os corpos ou, de maneira mais esclarecedora, aquilo com que ou de que se compõe um determinado objeto no universo (do grego ὕλη – *hyle*). De modo efetivo, são os elementos químicos (os átomos de hidrogênio, hélio, oxigênio, carbono etc.), num total de 118 (segundo a IUPAP – International Union of Pure and Applied Physics), esses constituintes básicos da natureza. Mas é ainda uma extensão sólida, dotada de resistência, como também uma potência geral (δυναμις – *dynamis*) capaz de se manifestar sob alguma forma ou aspecto (εἶδος – *eidos*), com determinada grandeza (μέγεθος – *megethos*), numa extensão ou num corpo em particular.

Foi com Aristóteles que o termo *hyle* passou a designar esse substrato universal em potência “que aspira a uma forma”, ampliando o significado então primário e vulgar de *madeira*, elemento utilizado então para a construção de variados objetos (em latim, *materia*, como em *caedendis materiis occupatus*, ocupado em cortar as madeiras). Em sua obra *Física*, diz o autor: “... visto que dos entes que são por natureza há causas e princípios primeiros, pelos quais se dizem ser em sua essência, é manifesto que tudo vem a ser a partir de um subjacente (*hypokeimenon*)... A natureza subjacente pode ser reconhecida por analogia. Pois assim como o bronze se tem para a estátua, ou como a madeira se tem para a cama, ou como a matéria e o informe (antes de assumir a forma) se tem para algo que possui forma, do mesmo modo essa natureza se tem para a substância, para um certo isto e para algo que é”.⁹⁷ Ou seja, um subjacente que, ao dar forma a um ser, lhe pertence de modo imanente, e não por acidente

Por intermédio do latim, o conceito nos chegou conjuntamente com a palavra *mater*, no sentido de fonte, causa ou princípio em geral. Ainda para Aristóteles, caso se separem as qualidades aparentes de algo existente (da matéria), nada parece restar, em virtude das diferenças entre elas (a terra, os minerais, as plantas, os

⁹⁷ Aristóteles, *Física*, I, 190 b 17 e 191 a 7 (tradução de Lucas Angioni), Editora Unicamp, Campinas, 2010.

animais, em seus respectivos reinos). Por esse motivo, a apreensão da matéria se faria principalmente pela mudança observada nos entes naturais e por via de raciocínio ou intelecção.

Daí a definição inicial dada pela *Encyclopédie Française*, de Diderot e D'Alembert: “substância extensa, divisível, móvel e passível [que pode sofrer ações], primeiro princípio de todas as coisas naturais e que, por seus diferentes arranjos e combinações, forma todos os corpos”.⁹⁸

Vinculada ao conceito de matéria está a definição de energia (ἐνέργεια), uma força ou potência em ato, ou “a capacidade que um *corpo ou sistema* possui de produzir trabalho ou seu equivalente” (trabalho mecânico, trabalho elétrico) e, portanto, um fenômeno que se estabelece entre corpos (partículas, ondas ou massas) e sistemas de natureza material. A teoria da relatividade restrita prevê a conversão de massa (matéria) em energia, pela fórmula $E = mc^2$, ao passo que a relatividade geral integra a matéria às estruturas do espaço-tempo.

De um ponto de vista da tradição filosófica, pode-se dizer então que a matéria é o que existe independentemente da percepção e do entendimento.⁹⁹

Já o espírito (πνεῦμα – *pneuma*, em grego, *spiritus*, em latim, ou seja, ar, sopro, respiração), foi entendido inicialmente pela filosofia grega, a partir de Anaxímenes, como um princípio ígneo e aéreo (*aer*) que penetraria e em tudo se mesclaria para dar coesão aos elementos. Na concepção estoica, a esse *pneuma* cósmico corresponderia um *pneuma* dos seres viventes, tanto φυσικός (físico, em decorrência da respiração) quanto ψυχικός (psíquico), dotando a mente de consciência, de pensamento ou de reflexão, de conhecimento, de subjetividade e de intencionalidade¹⁰⁰, ou seja, a certeza de que possuímos uma vida própria interior – o que Descartes nomeia de *res cogitans*. A linguagem moderna e cientificamente experimentada da biologia atualiza, mas não modifica, em profundidade, o antigo

⁹⁸ J. le R. d'Alembert e D. Diderot, op. cit., verbete Matéria.

⁹⁹ Mesmo se comprovando a existência da matéria escura ou da antimatéria (antipróton, antineutron etc), seriam ambas matérias.

¹⁰⁰ *Intencionalidade* corresponde à capacidade do espírito de forjar representações mentais e não mentais de sua própria interioridade e do ambiente que lhe circunda, tanto por aquilo que conhece ou acredita, quanto por desejos que possua.

conceito estoico. Senão vejamos: “Desde o nascimento da vida, uma força emana da matéria orgânica, como a energia física nasce da matéria inerte mineral. Para designá-la, convém apenas um nome com sentido suficientemente abrangente para poder englobar todas as reações, das mais elementares às mais evoluídas, quer dizer, dos tropismos dos seres unicelulares e dos reflexos dos seres pluricelulares às faculdades mentais mais elaboradas: essa palavra é espírito... Notemos que no ser evoluído o espírito não está ligado a todo o organismo, mas apenas ao cérebro, com o qual nasce e morre... A vida do corpo se distingue, efetivamente, daquela do espírito... O espírito aparece e evolui com a matéria. Ele é seu servidor. Alcançado o nível humano, se converte em senhor”.¹⁰¹

Uma ideia bastante próxima à de princípio vital encontramos na *Bíblia* hebraica, pois que a palavra *Ruah* (רוח) indica o sopro cálido e divino, criador dos seres e da vida. Ela surge não apenas no livro *Gênesis*, 1-2, mas em várias outras passagens, como na de *Isaías* (11, 1-2), na qual se anuncia, para os cristãos, a vinda do Cristo: “E sairá da vara do tronco de Jessé, e uma flor brotará de sua raiz. E sobre ele descansará o Espírito de YHWH: Espírito de sabedoria e de inteligência, Espírito de conselho e de fortaleza, de ciência e de piedade.”

Em ambos os casos, ou seja, de um espírito cósmico ou ainda divino, ele é a causa transcendental dos espíritos individuais. Mas também não precisa, forçosamente, encontrar-se em uma pessoa, especificamente, mas corresponder a uma faculdade humana (ao menos a partir de um certo estágio ou linhagem evolutiva da espécie), que se expressa tanto abstratamente, por meio de signos, quanto de maneira concreta, por intermédio de atos, de sensações expressas ou de objetos humana ou divinamente criados.

Espírito e matéria poderão ser vistos como referências a fenômenos heterogêneos caso se entenda o espírito como substância radicalmente dessemelhante da matéria ou do mundo estritamente físico (*res extensa*, também na nomenclatura cartesiana), sendo então o espírito uma expressão metafísica (para além ou à parte do mundo físico). Uma concepção, portanto, dualista. Se um astro, uma rocha, uma onda

¹⁰¹ Guy Lazorthes, *Le Cerveau et l'esprit*, Capítulo I, pg. 21, Capítulo VII, pg. 186 e Introdução, Flammarion, Paris, 1982.

eletromagnética ou uma configuração química constituem entes materiais inanimados e integralmente submetidos (ao que tudo indica) a leis necessárias, a manifestação espiritual requer, em absoluto, tal como conhecida, uma forma de vida específica ou característica, na qual aparecem fenômenos basicamente abstratos (consciência de si e do ambiente, reflexão, conhecimentos, linguagem, vontade, intenção e sentimentos afetivos complexos, como o espanto e a compaixão, por exemplo) e a perspectiva da liberdade e da criação, ainda que relativas ou circunscritas ao ambiente e ao tempo. Na boca de Sócrates e nas intenções de Platão, lê-se na *República*: “não tem a alma uma função que nada mais, exceto ela própria, poderia realizar, como a de vigiar, comandar, deliberar e tudo deste mesmo gênero? Podemos atribuir tais funções a outra coisa que não à alma, e não temos o direito de dizer que elas lhe são inerentes”?¹⁰² Em outras palavras, embora possam estar unidos, espírito e matéria constituiriam substâncias diversas (dualismo).

Nas palavras de santo Agostinho, designa-se espírito tudo o que não é corpo ou matéria, sendo, no entanto, alguma coisa¹⁰³. Deus, potência criadora de natureza incorpórea, que não se restringe a qualquer lugar, estando em todos, só é percebido pela interioridade do ser humano (*mens rationalis*). Antes mesmo de Descartes, nele já encontramos aquela característica forte e evidente da singularidade espiritual: “Tem o ar o poder de viver, de lembrar, de compreender, de querer, de pensar, de saber, de julgar? O fogo tem esse poder, ou o cérebro, ou o sangue, ou os átomos, ou eu não sei que quinto corpo à margem dos quatro elementos clássicos, ou a coesão e equilíbrio de nosso corpo? Os homens têm tido dúvidas a este respeito: um tentou afirmar isto, o outro aquilo. Por outro lado, ninguém duvida que ele se lembre, que compreenda, que queira, que pense, que saiba, que julgue. Se duvida, ele se lembra; se duvida, ele entende que duvida; se duvida, ele quer chegar à certeza; se duvida, ele pensa; se duvida, ele sabe que não sabe; se duvida, ele sabe que não deve dar seu consentimento de ânimo leve. Pode-se, portanto, duvidar do resto, mas de todos esses atos da mente não se deve duvidar; se esses atos não fossem, de nada seria

¹⁰² Platão, *A República*, livro I, 353d.

¹⁰³ Santo Agostinho, *On the Trinity (De Trinitate)*, disponível em monergism.com/thethreshold/sdg/augustine.

impossível duvidar. Aqueles que imaginam que a alma é um corpo, ou a coesão e o equilíbrio de um corpo, querem que todos esses atos da alma sejam acidentes cuja substância seria o ar, o fogo ou algum outro corpo com o qual se identifique a alma. Assim, a inteligência seria encontrada no corpo como um de seus atributos: o corpo seria o sujeito, os atos seriam os acidentes do sujeito; o sujeito seria a alma, mas uma alma que eles identificam com o corpo; a inteligência seria um acidente do sujeito, assim como qualquer outro desses atos dos quais temos a certeza, como acabamos de dizer. Similar é a opinião daqueles que negam que a alma seja um corpo, mas que fazem dela a coesão e a harmonia de um corpo. A diferença é que o primeiro diz que a alma é uma substância na qual a inteligência é um acidente; o segundo, que a própria alma é um acidente, sendo o corpo a substância da qual faz a coesão e harmonia”.¹⁰⁴

O entendimento materialista afirma só existir a matéria, sendo a consciência um de seus produtos entre todos os demais (monismo). Já Epicuro, em *Carta a Heródoto*, argumenta que a natureza é toda ela uma combinação de átomos, em quantidade infinita, sendo a alma igualmente por eles constituída. Seriam, no entanto, átomos sutis que se desagregariam com a morte. Na interpretação de Diderot, “Hobbes, Spinoza, etc. sustentam que todos os seres do universo são materiais e que todas as suas diferenças vêm apenas de suas diferentes modificações, seus diferentes movimentos, etc. Assim, eles imaginam que uma matéria extremamente sutil e agitada por um movimento muito vivo pode pensar”¹⁰⁵ e para Jean Cabanis, “experiências diretas... provaram que o cérebro, a medula espinal e os nervos são os verdadeiros ou, ao menos, os principais órgãos do sentimento”; “assim, pois, são verdadeiramente os nervos que sentem e é dentro do cérebro, na medula espinal, que o indivíduo percebe as sensações”; “não nos devemos admirar de que as operações cujo conjunto traz o nome de moral se relacionem com aquelas operações mais particularmente designadas de físicas, e que elas ajam e reajam umas sobre as outras”; “ora, as leis que regem, por exemplo, todas as vísceras abdominais lhes são evidentemente

¹⁰⁴ Ibidem, Livro X, parágrafos 14 e 15, pgs. 257 e 258.

¹⁰⁵ Denis Diderot, verbete *Matéria* da Encyclopédie Française, edição digitalizada, volume X, pg. 190, enccre.academie-sciences.fr.

comuns com os órgãos do pensamento; esses últimos estão-lhes igualmente submetidos e isso sem qualquer restrição. Se o sistema da veia porta influencia o fígado e o baço, e o baço e o fígado influem sobre o estômago... o órgão cerebral, considerado como o do pensamento... não está menos ligado por vínculos estreitos de influência recíproca com o fígado, o baço, o estômago e partes da geração".¹⁰⁶

E ainda Nietzsche: "O fenômeno do corpo é um fenômeno mais rico, mais explícito, mais compreensível do que o da mente. Deve ser posto em primeiro lugar, por razões de método, sem prejuízo de seu significado final. [...] De fato, a consciência não é mais que um instrumento [...] nem o mais necessário nem o mais admirável. [...] Devemos, portanto, inverter a hierarquia [...] e preservar o espiritual como uma linguagem cifrada do corpo".¹⁰⁷

Em *The Astonishing Hypothesis*, o biofísico e neurobiólogo Francis Crick é taxativo: "As atividades mentais de uma pessoa são inteiramente devidas ao comportamento das células nervosas, células gliais e dos átomos, íons e moléculas que as compõem e as influenciam [...] Você, suas alegrias, suas tristezas, suas lembranças e ambições, a ideia que você faz de sua identidade pessoal e de seu livre arbítrio não são, na verdade, nada mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e suas moléculas associadas".¹⁰⁸

Mas os conceitos podem, diversamente, ser entendidos como complementares, havendo, de modo necessário, uma base material para a manifestação da potência espiritual, como já Hipócrates e Galeno acreditavam (teoria do cefalocentrismo). No caso humano, portanto, sabe-se hoje que a atividade espiritual depende da estrutura e do funcionamento do córtex cerebral (de seus lóbulos e neurônios, de suas interações eletroquímicas), do cerebelo e do tronco cerebral. Em resumo, todos os

¹⁰⁶ Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Premier Mémoire, pgs. 84 e 85, Onzième Mémoire pgs 504 e 505, Fortin, Masson et Cie. Editeurs, Paris, 1843

¹⁰⁷ F.W. Nietzsche, *Fragments posthumes*, pg. 206 e seguintes, Gallimard, Paris, 1976.

¹⁰⁸ "A person's mental activities are entirely due to the behavior of nerve cells, glial cells, and the atoms, ions, and molecules that make them up and influence them [...] You, your joys, your sorrows, your memories and ambitions, your idea of personal identity and free will are in fact nothing more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules." Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Simon and Schuster, 1995.

fenômenos mentais decorrem de processos cerebrais que são, caracteristicamente, *biológicos*.

Assim, para a neurobiologia poder-se-ia dividir a consciência em *cognitiva e fenomenal*. A consciência cognitiva seria composta pela *consciência primária* (sensações), por uma *consciência introspectiva* (que observa os estados internos) e pela *autoconsciência* (a consciência de estar consciente). Corresponderiam àqueles processos mentais passíveis de comunicação com os outros, sendo, portanto, objetivos. Quanto à consciência fenomenal, ela incluiria sentimentos pessoais, gostos, evocações de experiências passadas que não podem ser inteiramente comunicados a outra pessoa, permanecendo como ocorrências internas e subjetivas (estados mentais também denominados *qualia*).

Não por outro motivo, argumenta John Searle: “Assim como necessitamos da distinção macro/micro para qualquer sistema físico, assim, pelas mesmas razões, precisamos da distinção macro/micro para o cérebro [...] embora possamos dizer de um cérebro em particular que ele é consciente, sente sede ou dor, nada podemos dizer de um neurônio em particular no cérebro: este neurônio sente dor, este neurônio tem sede [...] Nada é mais comum na natureza do que serem as características de superfície de um fenômeno causadas por e realizadas em uma microestrutura, e essas são exatamente as relações exibidas pela conexão da mente com o cérebro”.¹⁰⁹

Sob outro ponto de vista, é possível se perceber claramente que a matéria e todos os seus processos preexistiram ao advento do espírito, considerando-se que a consciência (ao menos a humana) é algo muito recente na história do universo e na evolução dos seres vivos neste planeta Terra.

Mas para além de uma estrutura biológica primária, a manifestação espiritual se constituiria em um *salto ou transformação qualitativa* da própria matéria que lhe serve de base, entendendo-se o adjetivo *qualidade* como característica ou propriedade peculiar de algo. O espírito é razão, intelecto e volição, ou seja, pensar, conhecer, desejar. O ato de pensar é capaz de ir além do que existe ou é visto e, justamente por isso, criou-se a metafísica ou a matemática; o conhecer exige para si critérios de

¹⁰⁹ J.R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, capítulo I, pgs 28 e 29, Edições 70, Lisboa, 1984.

verdade; a volição considera muitas vezes a liberdade de escolha. Tais atributos, que se encontram na consciência, transformam o ser humano em um “microcosmo”, para usarmos aqui uma terminologia estoica, ou seja, em um pequeno universo possuidor de autofinalidade. Ou também, no entendimento de Epicuro, é ele o órgão da cognição e o gerador de interpretações e de escolhas de que os demais entes da natureza estão privados. Sob tal ponto de vista, matéria e espírito consistem em atributos naturais ou divinos que convergem e se associam na figura humana. Se um computador ou qualquer outro aparato similar é capaz de reter uma quantidade fenomenal de dados, e que seus construtores dizem chamar-se *memória*, a nossa, ainda que evanescente, se denomina *lembrança* ou *recordação*, e ela pode reaparecer dotada de humor, de tristeza, de arrependimento, de saudade ou de uma mescla de tais afecções. *Isso é espírito*. Se a máquina de inteligência artificial pode responder rapidamente a qualquer solicitação que se lhe faça, nós podemos duvidar e refletir, sopesar e até mesmo negar o pedido. Podemos amar ou detestar uma personagem de romance, uma figura pública e histórica, ou por que nos identificamos com ela ou por que a desprezamos. E *isso é espírito*.

A esse respeito, é interessante se observar o que diz o primeiro Padre da Igreja, Gregório de Nissa, na obra *A Criação do Homem*, redigida em 379, e que bem resume a concepção de uma característica e de uma hierarquia cósmicas que vinha se formando desde a Antiguidade¹¹⁰: “a Escritura nos ensina que a força existente nos seres vivos e animados é de três espécies: primeiramente, aquela que permite aos seres crescer e se nutrir, atraindo para si o alimento necessário ao seu aumento (αὔξησις – *auksesis*). Chamâmo-la ‘natural’; ela se encontra nas plantas. Nos produtos da terra, com efeito, pode-se ver uma força vital, ainda que privada de sensações. Em segundo lugar, há uma outra forma de vida que possui a primeira força e contém, além do mais, um organismo sensorial. É o caso dos animais irracionais: eles se nutrem e crescem, havendo também uma atividade sensível e perceptiva. Enfim, a perfeição da

¹¹⁰ Por exemplo, em Plotino, 11ª Enéada (Sobre a Origem e a Ordem dos Seres): “No caso da alma que entra em alguma espécie vegetal, o que ali está é uma hipóstase, a mais rebelde e menos intelectual, a vegetativa. No caso da alma que entra num animal, o que prevalece e a conduz é a faculdade sensorial. No caso da alma que entra no homem, o que prevalece no movimento para o exterior é a faculdade racional.” Plotino, *Tratado das Enéadas*, São Paulo: Polar, 2000.

vida corporal encontra-se na natureza racional, quer dizer, na natureza humana: ela se nutre, possui sentidos, participa da razão e se governa pelo espírito [...] Assim, depois da matéria inanimada, que é como o fundamento sobre o qual repousa o gênero das coisas animadas, Moisés nos fala da formação desta vida ‘natural’ que existe nas plantas; em seguida, ele põe o nascimento dos seres que possuem uma organização sensível. Então, seguindo-se a mesma ordem lógica, entre os seres que recebem a vida por meio da carne, há, de um lado, os seres sensíveis despossuídos da natureza espiritual, e de outro os seres dotados de razão, que não subsistiriam se não houvesse um organismo sensível. Assim, em último lugar, após as plantas e os animais, é que o homem foi criado, pois a natureza avança em direção à perfeição por ordem e caminho regular. Este animal racional é formado pela fusão de todos os demais gêneros”.¹¹¹

Referindo-se às relações entre corpo e alma, alma e espírito, argumenta Hannah Arendt: “É inconcebível pensamento sem discurso [...] E embora a capacidade discursiva possa ser fisicamente localizada com melhor precisão do que muitas emoções – amor, ódio, vergonha, inveja – seu *locus* não é um ‘órgão’ e ela não tem nenhuma das propriedades estritamente funcionais tão característica de todo o processo orgânico da vida [...] A linguagem da alma em seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica (como o pensamento); ela não se afasta dos sentidos nem usa analogias quando em termos de sensações físicas [...] Merleau-Ponty, o único filósofo que não só tentou dar conta da estrutura orgânica da existência humana, mas que tentou firmemente dar início a uma ‘filosofia da carne’, confundiu-se ainda com a antiga identificação entre espírito e alma quando definiu o ‘espírito como o outro lado do corpo’ [...] já que há um quiasma entre eles. Precisamente a ausência de tais quiasmas ou conexões é o enigma principal dos fenômenos espirituais, e o próprio Merleau-Ponty, em outro contexto, reconheceu essa ausência com bastante clareza. O pensamento, escreve ele, ‘é fundamental porque não está fundado em nada, mas não-fundamental porque com ele não chegamos a um fundamento no qual devemos nos

¹¹¹ Grégoire de Nysse, *La Création de l’Homme*, capítulo VIII, pgs 108 e seguintes, Éditions du Cerf, Paris, e Éditions de l’Abeille, Lyon, 1943.

basear e ali permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo”.¹¹²

Ao longo do século XX, no entanto, o chamado *cognitivismo*, uma área interdisciplinar de estudos e de pesquisa sobre o funcionamento e as capacidades da cognição, envolvendo as neurociências, a psicologia científica, o formalismo lógico-matemático presente na informática ou na ciência da computação, incluindo-se aí a inteligência artificial, tendeu a substituir, em vários círculos acadêmicos, a noção tradicional ou primordial de *espírito*. Para certos pesquisadores da nova corrente (como a dupla norte-americana Herbert Simon e Allen Newell), o modo de funcionamento do computador seria o modelo do espírito humano e, sob certos aspectos, suplantaria nossa capacidade individual, como no xadrez, já que seria capaz de armazenar mais dados, efetuar mais conexões e agir mais rapidamente nessa área de “cognição fria”, isto é, de processamento de informações.

De maneira breve, essa corrente multidisciplinar de pesquisa entende a cognição como um sistema mental natural ou uma estrutura artificial de recepção e tratamento de informações, com as quais é possível construir-se representações, estabelecer-se conhecimentos e, a partir de então, agir no mundo. Para isso têm recorrido ao chamado *formalismo*, ou seja, à apresentação das teorias e hipóteses em uma linguagem lógico-matemática e de uso computacional (baseada em relações numéricas e cálculos, inclusive simbólicos) com o intuito – assim se justifica – de se evitar ambiguidades tanto na linguagem quanto nas regras estipuladas e assim constituir um raciocínio rigoroso. Sob tal ponto de vista, o funcionamento de nossa faculdade espiritual seria idêntico ao de máquinas que calculam e procedem por operações lógicas. Como se afirma no verbete “Cognitive Science”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Embora a teoria sem experiência seja vazia, a experiência sem teoria é cega. Para abordar as questões cruciais sobre a natureza da mente, os experimentos psicológicos precisam ser interpretáveis dentro de uma estrutura teórica que postule representações e procedimentos mentais. Uma das melhores maneiras de desenvolver estruturas teóricas é formar e testar modelos

¹¹² H. Arendt, *A Vida do Espírito*, Capítulo I, pgs 26 e 27, Relume Dumará, UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

computacionais destinados a serem análogos às operações mentais [...] Como os psicólogos cognitivistas, os neurocientistas frequentemente realizam experimentos controlados, mas suas observações são muito diferentes, já que os neurocientistas se preocupam diretamente com a natureza do cérebro. Com sujeitos não humanos, os pesquisadores podem inserir eletrodos e registrar a queima de neurônios individuais. Com humanos, para os quais esta técnica seria muito invasiva, é agora comum usar dispositivos de varredura magnética e pósitron para observar o que está acontecendo em diferentes partes do cérebro enquanto as pessoas estão fazendo várias tarefas mentais. Por exemplo, as varreduras cerebrais identificaram as regiões do cérebro envolvidas na imagem mental e na interpretação de palavras. Evidências adicionais sobre o funcionamento do cérebro são reunidas através da observação do desempenho de pessoas cujos cérebros foram danificados. Um derrame, por exemplo, em uma parte do cérebro dedicada à linguagem, pode produzir déficits, como a incapacidade de proferir frases. Como a psicologia cognitiva, a neurociência é frequentemente teórica e experimental, e o desenvolvimento da teoria é usualmente auxiliado pelo desenvolvimento de modelos computacionais do comportamento de grupos de neurônios”.¹¹³

A partir disso, alguns especialistas (como António Damásio) acreditam que se uma descrição completa de sensação-cérebro-comportamento pudesse ser criada, ela definiria, por si só, a consciência e, assim, a própria atividade espiritual. Outros investigadores opinam que tal descrição seria insuficiente, sendo indispensável uma compreensão biológica mais profunda das redes nervosas elementares, dentro das regiões cerebrais e do funcionamento subcelular dos próprios neurônios.

A mim, particularmente, parece-me que essa pretensão científica (a de neurocientistas, de neurologistas, de psicólogos da cognição) e ainda a de alguns filósofos poderia ser comparada à seguinte situação: requerer a um arquiteto que descrevesse integralmente os materiais empregados, as técnicas e formas de edificação e as relações espaciais das capelas, igrejas, monastérios e abadias cristãs (desde as primitivas, como a *Domus ecclesia*, de Doura Europos, na Síria atual, ou a

¹¹³ Edward N. Zalta; Uri Nodelman (eds.), *Cognitive Science, Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University, 1995.

igreja de Aquaba, na Jordânia) e, posteriormente, as dos estilos românico, gótico e renascentista e, servindo-se apenas desse conjunto de dados, julgasse satisfatoriamente explicados, em suas descrições físicas, as razões do surgimento e da expansão, os fundamentos teológicos, os rituais, as controvérsias e heresias, assim como os significados religiosos e morais do catolicismo. Seria de todo ingênuo, quando não de má-fé ou estupidez, acreditar que os locais físicos e de abrigo material de uma religião contivessem em si todo o *modus essendi* e a *manifestatio* (a explicitação) profunda da fé.

Sob outro ponto de vista, é absolutamente comum e inegável (um truísmo, portanto) dizer-se que, entre os estados mentais de consciência, podemos nos deparar com a *vontade de praticar uma ação*, qualquer que seja ela, com o *entusiasmo* de uma conquista, com o *espanto* de uma descoberta ou de uma presença inusitada, com a *raiva* de uma tentativa malsucedida, com a *expectativa* de um desenlace, com a *tristeza* de um acontecimento ou ainda com um *ar absorto e distraído* durante um passeio. Por vezes *ficamos em dúvida*, por vezes *nos interrogamos*, *quase sempre temos certeza* do que ocorre à nossa volta. São estados mentais ou fenômenos espirituais inexistentes em quaisquer máquinas ou robôs, os quais dispõem de circuitos eletrônicos; coisas, portanto, exclusivamente físicas ou materiais.

Ainda nas argumentações de John Searle¹¹⁴, os computadores são construídos e programados para manipular "símbolos", "algoritmos", mas são *peessoas* e não computadores ou programas que *compreendem* que os símbolos digitados ou exibidos descrevem números e operações a serem executadas. No vocabulário habitual dos estudos linguísticos, o termo "sintaxe" diz respeito às relações *formais* que interligam os constituintes das sentenças (relações de ordem, de concordância, de subordinação), conferindo uma estrutura à língua. Já o termo "semântica" é utilizado para se referir, num sistema linguístico, ao *sentido* das palavras e à *interpretação significativa* das sentenças e dos enunciados. Ora, como os computadores nunca podem "compreender" (por sua definição), os programas neles embutidos, eles realizam apenas processamentos "sintáticos" de manipulação e

¹¹⁴ J. Searle, A Redescoberta da Mente, pg. 26, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

transmissão de dados, mas não um verdadeiro processamento "semântico" e, portanto, intelectual e cognitivo.

Em outras palavras, a estrutura formal da comunicação não significa nem conduz, por si só, ao entendimento íntimo do sentido contido na informação. Pois segundo o filósofo, a consciência não é redutível a fenômenos físicos, embora deles dependa: “a consciência é uma propriedade mental, e, portanto, física, do cérebro, no sentido em que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas... O fato de uma característica ser mental não implica que não seja física, o fato de uma característica ser física não implica que não seja mental”.¹¹⁵

Assim sendo, concluir que as ciências atuais da cognição tenham demonstrado a certeza absoluta do monismo materialista (a de que todos os fenômenos naturais e culturais sejam exclusivamente físicos ou corpóreos) e refutado o dualismo ontológico nada contém de evidente. Em primeiro lugar, porque duas das marcas distintivas das atividades e processos mentais são a intencionalidade e a consciência, e elas não se manifestam nas descrições funcionais do monismo materialista. Em segundo lugar, a tese de que o pensamento depende do cérebro não é incompatível com a convivência dialética e a complementaridade de ambos os fenômenos.

Nas palavras de Jean-Didier Vincent, “Não nos tornamos homem de verdade com um cérebro de 800 gramas. Mas, ao mesmo tempo – e este é o contrapeso ao que acabo de dizer –, um homem que é afásico, totalmente paralisado, que perdeu mais de um quarto de seu cérebro, que é apenas uma sombra de si mesmo, por assim dizer, continua sendo um homem. Portanto, nessa transformação do homem, *há naturalmente um produto de nossos genes, um produto da evolução, mas há também algo que é da ordem do mistério e que ocorre no nível da psique* (sou um dos raros neurobiólogos a usar essa palavra). Eu digo *psique* porque ninguém mais entende o grego; se eu dissesse ‘alma’ provavelmente perderia minha licença de neurobiólogo”.¹¹⁶

¹¹⁵ Ibidem, opus. cit, pgs 35 a 51.

¹¹⁶ Pascal Pico, Michel Serres, Pascal Pico, Michel Serres e J.D. Vincent, *Qu'est-ce-que l'humain?*, Le Pommier/Cité des Sciences et de l'Industrie, Paris, 2003. (Grifos meus.)

O *mistério* a que se refere o cientista pode ser entrevisto na comparação de cérebros. Se todos os cérebros da linhagem Cro-Magnon, que é a nossa, dispõem da mesma estrutura físico-química e biológica, da mesma quantidade de neurônios, do mesmo coeficiente de encefalização (7,44), dos mesmos 1.400 centímetros cúbicos de volume e peso entre 1,3 e 1,5 quilo (tais dados contêm pequenas variações individuais), dos mesmos 23 pares de cromossomos, como explicar, *apenas material ou fisicamente*, as enormes diferenças culturais, de linguagem, de criações intelectuais, artísticas e científicas, de estruturas e de relações sociais entre povos e gerações, entre períodos históricos, tanto quanto a diversidade de talentos, de capacidades intelectual e cognitiva entre as pessoas em geral e ainda da mesma família, portadoras que são do mesmo genoma?

Se adotarmos a opinião de que a atividade espiritual não explica e não é causa da linguagem humana, tampouco a estrutura física (os sistemas respiratório, fonatório e articulatório, este aqui constituído pela faringe, a língua, os dentes, o palato, o nariz e os lábios) consegue explicar seja a diversidade das línguas, seja a produção de sentido através de sinais ou significantes arbitrários do discurso.

Até mesmo Rousseau, se ainda hoje pudesse viver ou retornar, continuaria a manter sua opinião, expressa na primeira parte de seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*: “O homem experimenta a mesma impressão (dos animais), mas ele se reconhece livre para aquiescer ou resistir; e é sobretudo essa liberdade que se mostra como a espiritualidade de sua alma; pois a física explica de alguma forma o mecanismo dos sentidos e das ideias, mas na potência do querer, ou de escolher, e no sentimento desse poder, não encontramos a não ser atos puramente espirituais, que em nada são explicados pelas leis da mecânica”.¹¹⁷

Creio ser mais evidente, seja pela longa experiência humana, seja por estudos neurológicos, biológicos e psiquiátricos mais recentes, adotar-se aqui, para as relações entre espírito e matéria, o conceito germânico de *ineinander*, utilizado por Husserl e parte da fenomenologia. Ou seja, literalmente, “um ente dentro de outro”,

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Première Partie, pg. 28, Les Echos du Maquis, Paris, 2011.

ou ainda *imbricar, envolver*, querendo-se salientar que, no âmbito animal, uma estrutura cerebral desenvolvida e *objetiva* permitiu o aparecimento de outra entidade a ela vinculada, de ordem *subjetiva e diferenciada*, que é o espírito (consciência e intencionalidade), diferente em seu modo de ser, em suas funções e interações com o mundo. Somente me convenceria da *pura materialidade do espírito* se um cientista me mostrasse a perfeita sequência de ligações neuronais ou de algoritmos matemáticos que desse como resultado explícito os talentos excepcionais e praticamente insuperáveis de Michelangelo, de Mozart ou de Tolstói, ou ainda os sentimentos de abnegação e os virtuosos de justiça e temperança que alguns homens expressam e praticam.

V. Algumas Poucas Palavras Sobre a Morte

Há pelo menos dois fenômenos inevitáveis sobre os quais o ser humano costuma se pronunciar sem ter qualquer experiência pessoal e sem possibilidade de descrevê-los em sua integridade: Deus e a morte. Portanto, são ambos fenômenos verdadeiramente *indefiníveis*, entendendo-se uma definição como síntese linguística capaz de enunciar as principais evidências, as características e dar sentido ao fenômeno observado. E sendo indefiníveis, são, pela mesma razão, *indescritíveis* (não consigo descrever toda a potência divina, seus atributos e extensão, nem a minha própria morte) e *não inteiramente cognoscíveis*. Ainda assim, muito já se disse e muitas ideias já foram expressas a respeito, desde tempos imemoriais.

A partir da breve e precisa definição de François-Xavier Bichat, compreendemos que, de um lado, “a vida é o conjunto de funções que resistem à morte”¹¹⁸ e só poderíamos acrescentar que o que é vivo contém um todo interior e um todo exterior e essa totalidade intenta reproduzir-se e opor-se à sua inevitável dissolução face ao tempo e ao que lhe é exterior. Com outras e melhores palavras, Cícero se refere a essa inclinação tão característica: “Desde que um ser animado nasce (pois é por ali que devemos começar), ele tem espontaneamente um apego a si mesmo, a missão de se preservar, assim como aquilo apropriado à conservação de seu estado; e, ao contrário, afastar-se do aniquilamento e de tudo que pode levá-lo à aniquilação”.¹¹⁹

¹¹⁸ Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, artigo I, pgs. 1 e 2, Victor Masson et Charpentier, Paris, 1852. “La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort... Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes: or, le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs et de réaction de la part du corps vivant, alternative dont les proportions varient suivant l'âge”.

¹¹⁹ Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, liber III, sectio 16: “Id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo”.

Como, inicialmente, nos lembra Anaximandro (citado por Simplicio), “o ilimitado é o princípio das coisas que são [...] *Isto do qual a geração procede pelas coisas que são, é também à qual retornam sob efeito da corrupção, segundo a necessidade*; pois pagam castigo reciprocamente umas às outras pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo”¹²⁰. Ou seja, vir ao mundo, não se sabe de onde, e retornar a esse lugar algum é uma necessidade, conforme a irrevogável cláusula do tempo.

Já para Epicuro, a morte é nada, e sobre o nada, nada podemos dizer: “Acostuma-te a pensar que a morte não é nada para nós. Pois todo bem e mal reside na sensação e a morte é a privação do sentir... [ela] elimina a ânsia de imortalidade”.¹²¹ Na mesma senda de seu mestre, Lucrécio observa: “A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito. E, como não sentimos dor alguma quanto ao tempo passado, quando os cartagineses acorreram de todos os lados para o combate, quando o Universo, sacudido pelo tumulto trépido da guerra, tremeu de horror sob as altas abóbadas do céu e em todos os homens havia dúvida ansiosa sobre a qual dos dois caberia o domínio da terra e do mar, assim também, quando não existirmos, quando houver a separação do corpo e do espírito, cuja união forma a nossa individualidade, também a nós, que não existiremos, não nos poderá acontecer seja o que for nem impressionar-nos a sensibilidade, mesmo que a terra se misture com o mar e o mar com o céu”.¹²²

Se nos é impossível captar e absorver a totalidade e o infinito que estão presentes na ideia de Deus (ou seja, sua intrínseca incompreensibilidade, em decorrência de sua magnitude, potência e por se encontrar fora do tempo), também nos é impossível conhecer aquilo que se opõe radicalmente à vida (se há algo a ser conhecido), ou seja, a negação ou o aniquilamento absoluto que sobrevém com a morte. Como se expressa o Cristo, quando feito Homem, em conversa com seu Pai: “Há qualquer coisa no tempo que me aflige / o tempo é dos humanos, para eles o hás criado.”¹²³ Justamente por isso, a morte pode ser um sofrimento para o próximo que permanece

¹²⁰ Anaximandro apud H.A. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1906, B I.

¹²¹ Epicuro, *Carta a Meneceu*, pgs. 141-142, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2008

¹²² Lucrécio, *De rerum natura*, Livro III, pg. 165, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1985.

¹²³ Mario Luzi, *La Passione, Via Crucis al Colosseo*, Introduzione, pg. 11, Garzanti, Milano, 2007.

em vida, mas não para aquele que se tornou insensível, e para quem o mundo, simultaneamente, morreu.

O aprofundamento científico sobre o funcionamento de nossas células e órgãos, assim como o desenvolvimento de técnicas de intervenção fisiológica (engenharia biológica com células-tronco, por exemplo) têm levado certos espíritos apressados a projetar a imortalidade humana. Não apenas a sobrevivência pessoal, mas a da espécie, que se tornaria capaz de povoar outros planetas em novos sistemas e quase infinitas galáxias. Em tal pensamento, mais esperançoso do que factível, mais místico ou messiânico do que rigorosamente lógico-racional, a fragilidade e o perecimento humanos seriam extintos para dar lugar a um poder excepcional e à eternidade, que é “a posse inteira e ao mesmo tempo perfeita de uma vida ilimitada”, conforme a ela se refere Boécio em sua *A Consolação da Filosofia*, sem esquecer de acrescentar, aludindo ao que é de natureza material: “todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro [...] e só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz... Aquele que está sujeito à lei do tempo... não pode ser concebido como ser eterno”.¹²⁴

No final das contas, uma civilização altamente tecnológica, incluindo as conquistas médicas, predominantemente cética quanto à redenção religiosa e que dispensa continuamente oportunidades de diversão torna mais difícil a aceitação da morte e o contato com ela, pois a maioria das pessoas morre em hospitais e não poucas são recolhidas a necrotérios.

Mais antiga e nuançada do que essa duvidosa confiança tecno-científica, foi a ideia de uma palingenesia, de um renascimento contínuo (conforme Heráclito, os pitagóricos e os estoicos) ou eterno retorno (*ewige Wiederkunft*), como o chamou Nietzsche. Ou seja, é preciso que os seres e os eventos do mundo desapareçam para renascer de maneira idêntica, o que nos leva a um estranho círculo de repetições, como se o universo se expandisse e se contraísse indefinidamente com os mesmos elementos uma vez produzidos na origem. Milan Kundera horrorizou-se com tal possibilidade em seu romance *A Insustentável Leveza do Ser*: “pensar que um dia

¹²⁴ Boécio, *A Consolação da Filosofia*, Livro V, v. 11, pg. 150, Martins Fontes, São Paulo, 1988.

tudo vai se repetir como foi vivido e que tal repetição ainda vai se repetir indefinidamente! O que significa esse mito insensato? [...] Existe uma diferença infinita entre um Robespierre que apareceu uma só vez na história e um Robespierre que voltaria eternamente para cortar a cabeça dos franceses”.¹²⁵

A morte, ou o “fim da presença”, entretanto, é uma condição necessária à vida e mesmo à simples existência de todo e de qualquer ente (sua destruição, extinção ou transformação), qualquer que seja ele (de partículas físicas a massas estelares). É, simultaneamente, o horizonte natural e o término indispensável ao “ser”, no sentido mais original e existencial do grego *to on* – o absoluto daquilo que *está aí*. Ou ainda aquilo que é a coisa individualmente considerada (*todde ti*), a substância, no dizer de Aristóteles.¹²⁶ Ao contrário do que supunha Parmênides, o ser não se opõe e rechaça o não-ser; não está aí sem causa, começo e fim. Isso porque a *existência*, qualquer que seja ela, impõe-se um tempo, um fluir continuado que traz consigo, inevitavelmente, sua própria transformação e deperecimento. Nas palavras de Heidegger, “o ente é e está no tempo... deve-se interpretar toda atitude da Presença (*Dasein*) a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade”¹²⁷. Sem a necessidade imperiosa de sua própria mudança, nada pode existir. Uma vez lançada a flecha, ela se projeta inevitavelmente para o último alvo. Se há uma certa probabilidade de que do nada coisa alguma provenha, é absolutamente certo que, com maior ou menor celeridade, o ser caminha para o não-ser, nosso “mestre absoluto” na expressão de Hegel. E a esse respeito, Heidegger tem razão ao dizer que se não assumirmos a morte como horizonte de nossas vidas, jamais seremos autênticos, pois não instituiremos uma vida digna de nós mesmos e da humanidade à qual pertencemos. Permaneceremos restritos às necessidades cotidianas, às tarefas prosaicas que a existência material e o mundo de nós exigem.

¹²⁵ M. Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*, pgs. 9 e 10, trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca, Companhia das Letras, São Paulo, 2017.

¹²⁶ Aristóteles, *Lógica*, Tomo I, Seção II, Introdução às Categorias, Librairie de Ladrange, Paris, 1844, disponível em remacle.org/bloodwolf/philosophes – “A substância... é o individual em si mesmo e não pode servir de atributo ao que quer que seja... sem as substâncias primeiras, o resto não possui nem existência real nem existência lógica”.

¹²⁷ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, capítulo VI [405], pg 499, Editora Vozes, Petrópolis e Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2015.

VI. Igualdades e Diferenças Entre os Homens

Um tema que sempre causou discussões acerbadas e extremadas entre partidários de uma e de outra tendência, seja ela de natureza filosófica ou político-ideológica, incapazes de se situarem no equilibrado plano da virtude ou no terreno isento da verdade, é o que se refere à igualdade e às diferenças entre os homens. Um assunto que, facilmente, conduz a deriva infundada: os exaltados defensores de diferenças ou desigualdades insuperáveis tendem a assumir atitudes soberbas e racistas, que descambam não poucas vezes para comportamentos francamente agressivos e anéticos; os paladinos da igualdade radical acabam por excluir de seu entendimento ou visão de mundo a rica variedade da natureza e das formas biológicas (sua complexidade e relações dialéticas), assim como das tendências, características e capacidades humanas, o que não deixa de ser um tipo desolador de cegueira perante o que é simplesmente fático.

Gottfried Leibniz nos propôs, em suas observações lógicas (a que também chama de “matemática universal”), *o princípio de identidade dos indiscerníveis*, decorrente, por sua vez, do princípio de razão: não pode haver na natureza duas coisas (concretas e individuais) absolutamente semelhantes, pois deve haver uma razão para que sejam duas e não somente uma. Em resumo, dois entes inteiramente idênticos em tudo constituiriam, na verdade, um só. E um só ente não é algo diversificado, algo que possa apresentar uma variação ou diferença perceptível.¹²⁸

Assim é que uma observação razoavelmente atenta ao nosso redor nos mostra, claramente, que os seres humanos, de um ponto de vista de sua constituição corporal e de seu aspecto físico em geral, são iguais por possuírem a mesma configuração geral, os mesmos tecidos, assim como os mesmos órgãos internos e externos. A medicina, por sua vez, há muito já comprovou a uniformidade de suas fisiologias, pois, caso contrário, ela própria não se constituiria em ciência, tanto quanto a farmacologia, pois do contrário todo medicamento teria de ser exclusivo para determinada pessoa.

¹²⁸ Ver Gottfried Wilhelm Leibniz, *Correspondance Leibniz-Clarke*, PUF, Paris, 1957.

Sob outro ponto de vista, a biologia moderna demonstrou a existência de marcadores sexuais que distinguem naturalmente as conformações de machos e de fêmeas: os cromossômicos (XX, XY), os gonadais (ovários e testículos) e os hormonais (estrógeno, progesterona e testosterona). Além disso, como observa Bernard Lahire¹²⁹, “Não é por acaso que à oposição masculino/feminino [além das posições dos membros à direita e à esquerda] se juntou toda uma série de oposições que a investigação antropológica estruturalista muito tem feito para realçar: em cima/em baixo, superior/inferior, fora/dentro, claro/escuro, denso/vazio, pesado/leve, quente/frio, etc”. Em outra passagem, assinala Lahire: “Se nos restringirmos às medições recentes de homens e de mulheres entre 18 e 25 anos, coletadas em 126 países, a massa muscular mediana do homem adulto é sistematicamente superior ao das mulheres (na Europa Ocidental, de 86,1 quilos e 69,2 quilos, respectivamente, para homens e mulheres), assim como a sua altura (1,80 metro e 1,66 metro, respectivamente). Além disso, os homens possuem geralmente ossos mais fortes, maxilares mais quadrados e pelos mais visíveis, sobretudo no rosto, peito, abdômen, pernas e costas, enquanto que as mulheres têm o mesmo número de pelos, mas em forma de penugem que são, portanto, muito menos visíveis. Estas características distinguem claramente os homens adultos das crianças, mas aproximam objetivamente as mulheres das crianças”.

Todos os seres humanos mentalmente saudáveis são ainda capazes de linguagem e de representações simbólicas e não deixam de apresentar necessidades físicas e psíquicas idênticas, mas igualmente variáveis na dependência do sexo, das idades, de compleições inatas e ainda em decorrência de formas socioculturais que lhes sejam características.

Ao mesmo tempo, é facilmente perceptível que os seres humanos diferem entre si em seus temperamentos, capacidades e habilidades, às vezes por pouco, outras por muito. Como já mencionara Sócrates em conversa com um de seus discípulos: “Caro Críton, não sabes que, em toda ocupação, de uma parte são muitos os medíocres (*φασυλοι πολλοι*) e os que não têm qualquer valor; de outra, são poucos os sérios e os

¹²⁹ *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, capítulo Partition sexuée et domination masculine, pgs. 754-823, La Découverte, 2023.

que têm valor”?¹³⁰ Sabemos também, por experiência pessoal, por relatos, antigos ou atuais, pelas imagens e informações praticamente ininterruptas dos meios de comunicação de massa, que os povos, as nações, suas línguas maternas e seus hábitos culturais podem ser muito particulares ou distintos dos nossos, ainda que vivenciemos uma época de globalização que tende à similaridade de práticas ou à homogeneidade de condutas (como o consumo dos mesmos bens e serviços produzidos pelas mesmas empresas internacionais, privadas ou estatais).

Foi tendo em vista essas constatações simples e manifestas que os antigos criaram o adágio *quot homines, tot sententiae*, ou seja, tantos são os homens, tantas as sentenças, e que Eurípedes pôde escrever em *As Fenícias*, pela boca de Etéocles: “Se o mesmo fosse a todos belo e sábio, não haveria entre homens ambígua rixa; / mas mortais não têm símil nem igual / salvo nomes” (ou seja, se a beleza e a sapiência fossem iguais para todos, não haveria a incerta contenda entre os homens; mas nada é símile ou igual para os mortais, salvo o dar nomes às coisas).¹³¹

Giordano Bruno, em um diálogo entre as personagens Cesarino e Maricondo, da obra *Dos Heroicos Furores*, nos lembra que: “É preciso haver artesãos, mecânicos, lavradores, agricultores, servidores, pedestres¹³², ignóbeis, vis e pedantes porque, de outra forma, não haveria filósofos, contemplativos, cultores do espírito, patrões, capitães, nobres e ilustrados, ricos e sábios, e outros que são heroicos, à semelhança de deuses. Por que deveríamos nos forçar a corromper o estado da natureza que distinguiu o universo em coisas maiores e menores, superiores e inferiores, ilustres e obscuras, digna e indignas, não apenas fora de nós, mas também dentro de nós, em nossa própria substância, incluindo aquela que se afirma ser imaterial? Como entre as inteligências¹³³, algumas são sujeitas, outras preeminentes, algumas servem e obedecem, outras comandam e governam”.¹³⁴

¹³⁰ Eutidemo, 307 a.

¹³¹ Eurípedes, *As Fenícias*, tradução Jaa Torrano, Revista de Estudos Clássicos, volume 4, nº 2, pg. 131 (500), Rio de Janeiro, 2016.

¹³² Isto é, os que não têm cavalos ou carroças para se transportar e, portanto, são modestos ou pobres.

¹³³ Referência à hierarquia angélica.

¹³⁴ G. Bruno, op. cit., segundo diálogo da segunda parte, pg. 727, Editora Perspectiva, São Paulo, 2022.

E ainda Rousseau, novamente em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*: “Concebo na espécie humana *dois tipos de desigualdade*; uma que chamo *natural ou física*, porque é estabelecida pela natureza, e consiste nas diferenças de idades, saúde, forças do corpo e qualidades do espírito ou da alma; outra que pode ser chamada de desigualdade *moral ou política*, porque depende de uma espécie de convenção, e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens”.¹³⁵

Uma última observação pessoal, a de Marguerite Yourcenar, em *En Pèlerin et en Étranger*. “Essas pessoas de outrora tiveram suas dores. Nós temos as nossas. Alimentadas de pensamentos especiais, retirados do encadeamento de circunstâncias particulares, só têm conosco o parentesco visceral das entranhas ou do coração. Parecem-se conosco especialmente no fato de estarem mortas, o que também ocorrerá conosco um dia. Quando essas pessoas diferem de nós, nossos problemas são suficientes, sem que precisemos nos sobrecarregar com seus problemas; quando se parecem conosco, só precisamos fazer retratos antiquados de nós mesmos. Talvez seja preciso descer às sensações mais primitivas, até aos movimentos orgânicos da dor e do prazer, para encontrar em cada um de nós estados comuns a toda a humanidade; mesmo assim, até dormindo nos diferenciamos por nossos sonhos”.¹³⁶

Já de um ponto de vista científico, o da paleoantropologia e o da genética, as variações entre os agrupamentos humanos são por vezes inexpressivas, mas por vezes acentuadas. Por exemplo, as populações negras da África, da Índia e do Pacífico (aborígenes australianos) são geneticamente muito diversas entre si, embora sejam portadoras de uma expressiva quantidade de melanina.

De maneira sucinta, a evolução de hominídeos, que começa com os australopitecos (ou australantropos) há cerca de cinco milhões de anos até o aparecimento dos neantropos e, especialmente, do *homo sapiens sapiens*, da

¹³⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Préface, pg 21, Les Echos du Maquis, 2011.

¹³⁶ M. Yourcenar, *Peregrino e Estrangeiro*, A Improvisação sobre Innsbruck, pg. 44, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1990.

linhagem Cro-Magnon (cerca de 70-90 mil anos antes de nossa era), apresentou variações lentas, porém contínuas, em função de condições geográficas, sociais e climáticas. Na análise de André Leroi-Gourhan, “Quanto ao problema da evolução física dos neantropos, um outro aspecto a considerar tem a ver não com as condições materiais da documentação, mas com a gênese racial¹³⁷. A experiência genética adquirida com os animais permite compreender certos aspectos da variação racial e individual. Dois aspectos influenciam de maneira preponderante na constituição das fórmulas genéticas individuais, cuja combinação conduz ao tipo racial: *o isolamento e a densidade de sujeitos* [...] É evidente, por exemplo, que os grupos fundamentais (brancos, negros, amarelos) oferecem uma tal superfície de povoamento quanto às suas linhas de contato, que eles se encontram em estado efetivo de isolamento uns em relação aos outros, sendo que a franja de mestiçagem constitui apenas uma estreita linha sobre suas fronteiras [...] O isolamento sobre grupos de fraca densidade exerce, geneticamente, um papel muito importante e todo grupo de alguns milhares de indivíduos, segregado ou insulado, tende, no correr do tempo, a adquirir os caracteres de uma raça homogênea; é o que explica que as raças ditas ‘puras’, como os ainus, os bosquímanos, os lapões, os esquimós, os australianos, caros à antropologia clássica, correspondam a grupos que passaram por um isolamento prolongado no curso do qual seu capital genético se uniformizou”.¹³⁸

A partir dos chamados haplogrupos genéticos (grupos de alelos de um cromossomo, como o Y, transmitido pelo pai), cujas mutações permitem seguir os deslocamentos territoriais ou geográficos de populações ao longo de gerações, tem-se hoje como certo que o primeiro haplogrupo – A – é o do *homo sapiens*, originário da África há cerca de 300 mil anos. Um segundo haplogrupo – B – surgiu por volta de 100 mil anos, ainda em território africano, mas hoje tais conjuntos primários só são encontrados entre os pigmeus da área equatorial e nos khoisans da África austral. Por volta de 70 mil anos antes de nossa era, quando o *homo sapiens* conseguiu atravessar

¹³⁷ A língua francesa mantém os termos “raça e racial” (muitas vezes em lugar de etnia, étnico) pelos aspectos físicos e mesmo familiares neles contidos. O vocábulo é empregado, nas diversas literaturas francesas, para uma comunidade vasta de pessoas e também para uma linhagem humana ou animal.

¹³⁸ A. Leroi-Gourhan, *Évolution des Types Néanthropiens, Le Geste et la Parole*, pgs 175 e seguintes, Éditions Albin Michel, 1964.

da África para o Oriente Médio, pelo estreito de Bab el Mandeb, começaram a aparecer vários outros haplogrupos – C e D (que conquistaram a área do Japão atual), E e F, na medida em que as migrações se encaminhavam para a Ásia Central. Por essa época, no continente europeu, é quase total o predomínio do homem de Neandertal (*homo neanderthalensis*, descendente do *homo ergaster*, cuja chegada anterior é estimada volta de 600-500 mil anos), e sua pele já é bem mais clara, alguns têm olhos claros e até mesmo cabelos ruivos. Na sequência, os últimos grandes haplogrupos se desenvolveram a partir de 30 mil anos (de L a T); o grupo I se impôs na Europa, o grupo O na Ásia do leste e o grupo Q na Sibéria, de onde se fez a travessia (tudo leva a crer) para o continente americano. Desde então, as diferenças fenotípicas se consolidaram. Em resumo, percebe-se agora que o embranquecimento das populações europeias e asiáticas, assim como as modificações de traços faciais (nariz e lábios) e de pelos ou cabelos ocorreu ao longo de um longo período que vai do paleolítico superior ao neolítico.

Recentemente, cientistas da Universidade de Genebra (UNIGE), analisaram a distribuição da porção de ADN mitocondrial (de linhagem materna) herdada dos neandertais nos genomas dos humanos modernos nos últimos 40 mil anos.¹³⁹ O estudo indica que os humanos modernos (*homo sapiens sapiens*) da África começaram a substituir os neandertais há 40 mil anos na parte ocidental do continente eurasiático, onde os neandertais viveram por centenas de milhares de anos. A substituição ocorreu ao longo de vários milênios, o que resultou na integração do ADN do Neandertal ao genoma do *homo sapiens*. Segundo os autores, "A expansão mundial dos humanos modernos começou antes da extinção dos neandertais. Ambas as espécies coexistiram e se cruzaram, levando a uma introgressão (transferência ou transmissão de genes entre populações) ligeiramente maior nos asiáticos orientais do que nos europeus... Mostramos que a expansão para fora da África resultou em gradientes espaciais de ancestralidade neandertal que persistiram ao longo do tempo. Embora mantendo a mesma orientação do gradiente, a expansão dos primeiros agricultores neolíticos contribuiu decisivamente para reduzir a introgressão neandertal

¹³⁹ *Past human expansions shaped the spatial pattern of Neanderthal ancestry*, Science Advances, Claudio Quilodrán, Jeremy Rio et alii, outubro de 2023.

nas populações europeias em comparação com as populações asiáticas. Isso se deve ao fato de que os agricultores neolíticos carregavam menos ADN de neandertal do que os caçadores-coletores do Paleolítico anterior... No caso de sapiens e neandertais, a hipótese é que quanto mais nos afastamos da África, ponto de origem do *homo sapiens*, maior é a proporção de ADN de neandertal, uma população localizada principalmente na Europa”.

Para testar essa hipótese, os autores usaram um banco de dados disponibilizado pela *Harvard Medical School* que inclui mais de 4 mil genomas de indivíduos que viveram na Eurásia nos últimos 40 milênios. Posteriormente, durante a passagem para o neolítico, a transição do estilo de vida de caçador-coletor para a de agricultor, entre 10.000 a 5.000 anos atrás, o estudo mostra um declínio na proporção de ADN de origem neandertal nos genomas das populações europeias, resultando em uma porcentagem ligeiramente menor do que a das populações asiáticas (como observado atualmente). Essa diminuição coincidiu com a chegada à Europa dos primeiros agricultores da Anatólia (península ocidental da Turquia) e da área do Egeu, que também carregavam uma proporção menor de ADN de origem neandertal do que os habitantes da Europa na mesma época. Ao se misturarem com as populações da Europa, os genomas dos agricultores da Anatólia "diluíram" um pouco mais o DNA neandertal.

Se a evolução e os deslocamentos conduziram os grupos humanos a uma diferenciação cujos principais subgrupos já foram inicialmente identificados como “raças”, esse conceito, em decorrência de explorações socioeconômicas (escravidão), genocídios históricos e ensaios de eugenia que em seu nome foram cometidos, acabou por sofrer, no entanto, uma profunda rejeição no âmbito das chamadas “ciências sociais”.¹⁴⁰

Exemplificando, a teoria de que há raças naturalmente superiores foi exposta, como se segue, por seu mais reconhecido autor, Arthur de Gobineau, no volumoso

¹⁴⁰ Theodosius Dobzhansky, um dos fundadores da genética populacional e cujos trabalhos consolidaram a síntese evolutiva moderna, sempre contestou a tentativa das ciências sociais, sobretudo a da antropologia norte-americana, de negar a existência de raças humanas. Raça permaneceu uma categoria utilizada por biólogos, sendo um conceito ao mesmo tempo biológico e social – e seu uso em biologia está longe de ser redutível ao racismo.

Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas (a passagem é longa, mas elucidativa): “A ideia de uma desigualdade nativa, original, definitiva e permanente entre as diversas raças é uma das opiniões mais antigas, difundidas e adotadas no mundo; e, tendo em vista o isolamento primitivo das tribos e dos povos, e o *retraimento* que todos eles praticaram em um período mais ou menos remoto, e do qual um grande número nunca saiu, não há motivos para ficar-se surpreso. Com exceção do que se passou em nossos tempos modernos, essa noção tem servido de base para quase todas as teorias governamentais. Nenhum povo, grande ou pequeno, começou sem fazer dela sua primeira máxima de Estado. O sistema de castas, de nobrezas, de aristocracias, desde que fundamentadas nas prerrogativas de nascimento, não têm outra origem; e o direito de primogenitura, ao supor a pré-excelência do primogênito e de seus descendentes, é igualmente dela derivado. Com essa doutrina concordam a repulsa do estrangeiro e a superioridade que cada nação reivindica para si mesma sobre seus vizinhos. Somente na medida em que os grupos se misturam e se fundem, já ampliados e civilizados, e se considerando sob uma luz mais benevolente, como resultado da utilidade recíproca, é que se vê entre eles essa máxima absoluta da desigualdade e da hostilidade das raças, fender-se e ser discutida. Então, quando o maior número de cidadãos do Estado sente correr em sus veias um sangue misto, esse maior número, transformando em uma verdade universal e absoluta o que é real somente para eles, sente-se chamado a afirmar que todos os homens são iguais. Uma repugnância louvável da opressão, o horror legítimo do abuso de força, lança então um verniz bastante ruim sobre todas as inteligências, sobre a memória das raças anteriormente dominantes, o que nunca deixou de legitimar muitas acusações, pois tal é o curso do mundo. Da declaração contra a tirania, passa-se à negação das causas naturais da superioridade que está sendo insultada; ela é declarada não apenas perversa, mas usurpadora; nega-se, e muito erroneamente, que certas aptidões são, necessária e fatalmente, a herança exclusiva de tais e tais descendentes; finalmente, quanto mais um povo é composto de elementos heterogêneos, mais se tem prazer em proclamar que as mais diversas faculdades são possuídas ou podem ser possuídas no mesmo grau por todas as frações da espécie humana, sem exclusão. Essa teoria, mais ou menos sustentável por aqueles a quem

ela concerne, os pensadores mestiços aplicam-na a todas as gerações que apareceram, aparecem e aparecerão na terra, e terminam um dia por resumir seus sentimentos nestas palavras, que, como o odre de vinho de Éolo, contêm tantas tempestades ‘Todos os homens são irmãos!’ Eis é o axioma político. Quer-se o axioma científico? Todos os homens, dizem os defensores da igualdade humana, são dotados dos mesmos instrumentos intelectuais, de mesma natureza, do mesmo valor, do mesmo alcance. Talvez essas não sejam palavras expressas, mas, pelo menos, contêm o sentido. Assim, o cerebelo do huron¹⁴¹ contém em germe um espírito muito parecido com a do inglês e do francês! Por que, então, no decorrer dos séculos, ele não descobriu nem a prensa nem a máquina a vapor? [...] A resposta usual a essa dificuldade é enfatizar a influência soberana do ambiente. De acordo com essa doutrina, uma ilha não verá, em termos sociais, o que um continente conhecerá; no norte, não se será o que se é no sul; o bosque não permitirá o desenvolvimento da planície aberta. A umidade de um pântano fará crescer uma civilização que a aridez do Saara teria infalivelmente asfixiado. Por mais engenhosas que sejam essas pequenas hipóteses, elas têm contra si os fatos. Apesar do vento, da chuva, do frio, do calor, da esterilidade, da abundância de plantas, todos os lugares do mundo viram florir, lado a lado, e sobre os mesmos solos, a civilização e a barbárie. O felá embrutecido se queima sob o mesmo sol do poderoso sacerdote de Mênfis; o erudito professor de Berlim ensina sob o mesmo céu inclemente que uma vez testemunhou as misérias do selvagem finlandês”.¹⁴²

O que pode perturbar as opiniões já consolidadas e reivindicadas pelas ciências sociais (que normalmente desconsideram evoluções neantrópicas dessemelhantes entre si, sobretudo no transcorrer do paleolítico) é que a genética contemporânea se deparou com o fato de que suas pesquisas indicam *diferenças médias* razoavelmente importantes entre agrupamentos humanos, sem que isso signifique discriminação ideológico-cultural, e sim uma simples constatação de ordem natural.

¹⁴¹ Indígena da América do Norte, sobretudo do sul do Canadá (Quebec) e do norte dos Estados Unidos, ao redor do Lago Michigan.

¹⁴² A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, tome I, Capítulo V, pgs 64 a 66, Firmin-Didot, Paris, 1853-1855.

Desde o início do século XXI, os trabalhos de sequenciamento e distribuição genômicos já permitem estudar os SNPs¹⁴³, as diferenças de um único nucleotídeo em uma sequência de ADN (ou DNA). Desde que seja escolhido um número suficientemente grande de SNPs, cujos parâmetros estatísticos (FST ou Estatísticas de Índice de Fixação) sejam informativos, é possível vincular uma pessoa a um grupo geográfico ou ascendência biogeográfica (substitutiva, para alguns, do conceito de raça). E mesmo para populações de grande mestiçagem, como as brasileiras e mexicanas, por exemplo, os SNPs podem se tornar marcadores e fornecer informações sobre a ancestralidade dos indivíduos. Além disso, os CNVRs (número de cópias de regiões variáveis)¹⁴⁴, que estão repartidos aos milhares no genoma humano, e que também permitem definir a origem ancestral dos indivíduos, podem, dependendo de sua posição próxima ou dentro de um gene, ter consequências fenotípicas de comportamento, corresponder a variações na vulnerabilidade ou resistência a vários agentes, ou ainda sobre a capacidade de reagir ou metabolizar produtos medicinais.

Assim é que, em março de 2018, o insuspeito e conceituado geneticista David Reich (de família judaica) escreveu um artigo polêmico, pelas reações posteriores, no *New York Times*, no qual afirmou que a ideia defendida por parte das chamadas ciências humanas de que a desigualdade seja apenas uma construção social acabou por se converter em uma espécie de ortodoxia pseudocientífica. É que os avanços no sequenciamento do ADN permitem agora medir com requintada precisão o fato de que as diferenças de ancestralidade que se relacionam com muitas das construções raciais de hoje são reais. Entre outras explicações, argumenta o pesquisador científico: “Estudos genéticos recentes demonstraram diferenças entre populações não apenas nos determinantes genéticos de traços simples, como a cor da pele, mas

¹⁴³ Em genética, um polimorfismo de nucleótido único (single-nucleotide polymorphism) é uma substituição germinal de um único nucleótido numa posição específica do genoma (citosina, adenina, timina, guanina) estando presente em uma fração suficientemente grande da população (no mínimo, em um por cento). Por exemplo, um nucleótido G presente numa localização específica de um genoma de referência pode ser substituído por um A numa minoria de indivíduos. As duas variações nucleotídicas possíveis deste SNP - G ou A - são chamadas alelos. Wikipedia.

¹⁴⁴ Do inglês: “Copy number variable regions.”

também em traços mais complexos como dimensões corporais e suscetibilidade a doenças. Por exemplo, sabemos agora que fatores genéticos ajudam a explicar por que os europeus do norte são mais altos em média do que os europeus do sul, porque a esclerose múltipla é mais comum nos europeus-americanos do que nos afro-americanos, e porque o inverso é verdadeiro para as doenças renais em fase terminal... Encontrar influências genéticas sobre uma propensão para a doença é uma coisa, argumentam, mas procurar tais influências sobre o comportamento e a cognição é outra. Mas, quer queiramos ou não, essa linha já foi ultrapassada. Um estudo recente liderado pelo economista Daniel Benjamin compilou informações sobre o número de anos de educação de mais de 400.000 pessoas, quase todas de ascendência europeia. Depois de controlar as diferenças de origem socioeconômica, ele e seus colegas identificaram 74 variações genéticas que estão representadas em genes conhecidos como importantes no desenvolvimento neurológico, sendo cada uma delas incontestavelmente mais comum em europeus com mais anos de estudo do que em europeus com menos anos de estudo. Esse estudo foi acompanhado por outros que encontraram preditores genéticos de comportamento. Um deles, liderado pela geneticista Danielle Posthuma, estudou mais de 70.000 pessoas e encontrou variações genéticas em mais de 20 genes que eram preditivos de desempenho em testes de inteligência. O desempenho em um teste de inteligência ou o número de anos de escola que uma pessoa frequenta é moldado pela forma como a pessoa é educada? Claro que sim. Mas será que mede algo que tem a ver com algum aspecto do comportamento ou cognição? Quase certamente. E como se espera que todos os traços influenciados pela genética sejam diferentes entre as populações (porque as frequências das variações genéticas raramente são exatamente as mesmas entre as populações), as influências genéticas sobre o comportamento e a cognição também serão diferentes entre as populações. Você ouvirá às vezes que quaisquer diferenças biológicas entre as populações provavelmente serão pequenas, porque os humanos divergiram muito recentemente dos ancestrais comuns para que diferenças substanciais tenham surgido sob a pressão da seleção natural. Isto não é verdade. Os ancestrais dos asiáticos orientais, europeus, africanos ocidentais e australianos estiveram, até recentemente, quase completamente isolados uns dos outros por

40.000 anos ou mais, o que é tempo mais do que suficiente para que as forças da evolução funcionassem”¹⁴⁵

Curiosamente, essa última afirmação coincide com o argumento de André Gourhan, anteriormente citado[CdM2], sobre o isolamento e a diferenciação pré-histórica subsequente entre os grandes agrupamentos brancos, negros e asiáticos.

Tanto quanto Reich, o biólogo molecular francês Bertrand Jordan, diretor de pesquisas do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) reconheceu nossa diversidade genética nas mais recentes investigações biológicas do genoma humano, apesar de nossa simultânea homogeneidade. O que causou tais diferenças foram caracteres secundários associados, bem como as adaptações aos meios por seleção natural¹⁴⁶.

Em um estudo que empregou a denominada *análise de componentes principais* (APC)¹⁴⁷, investigou-se em 2008 a distribuição genética da população europeia “por meio de pessoas cujos avós viviam no mesmo país, a fim de eliminar aquelas que haviam migrado recentemente (e, portanto, suprimir as mesclas que isso poderia ter induzido). Analisamos então cerca de 500.000 pontos variáveis no ADN de cada uma dessas pessoas (1.387 no estudo). Assim, para cada pessoa, temos seu perfil em 500.000 pontos no genoma. A partir daí, podemos calcular a distância genética entre todas essas pessoas. E vemos que, na maioria dos casos, os espanhóis e os portugueses estão de um lado, os franceses de outro, os italianos de outro, os irlandeses de outro, e assim por diante [...] Na população humana, que é particularmente homogênea em comparação com as populações de chimpanzés ou de gorilas, por exemplo, mas que, apesar disso, apresenta uma certa diversidade, se você sequenciar meu ADN e o seu por completo encontrará uma série de diferenças – cerca de milhões. Se nos limitarmos às diferenças pontuais (ou Polimorfismo de Nucleotídeo Único – SNP) – porque também há diferenças em pequenos segmentos

¹⁴⁵ D. Reich, *How Genetics is Changing Our Understanding of “Race”*, The New York Times, Mar. 23, 2018, disponível em: <<https://www.nytimes.com/>>, acesso em: nov. 2023.

¹⁴⁶ Ver B. Jordan, *L’Humanité au pluriel: La Génétique et la question des races*, Éditions Du Seuil, Paris, 2008.

¹⁴⁷ John Novembre et. al, *Genes Mirror Geography Within Europe*, Nature, Nov. 6, 2008, disponível em: <<https://www.nature.com/>>, acesso em: nov. 2023.

que estão duplicados ou ausentes em um ou outro, mas que funcionam de forma muito semelhante – existem alguns milhões de pontos em seu DNA onde há uma base diferente daquela que será encontrada, no mesmo lugar, no meu. A maioria dessas milhões de diferenças não tem nenhum efeito sobre nosso fenótipo. E depois há algumas, agora pensamos que são cerca de uma ou duas centenas, que afetam os genes. Mas não basta que os afetem, eles também devem modificar significativamente a proteína que é codificada pelo gene. Porque, mais uma vez, nem tudo em uma proteína é crítico. Há lugares onde você pode trocar um aminoácido por outro sem alterar a função da proteína. Há outros lugares onde, ao contrário, haverá mudanças de propriedades. As cerca de cem diferenças genéticas realmente significativas que podem existir entre duas pessoas são as responsáveis pelas diferenças de aparência, estatura, cor da pele e funcionamento metabólico [...] [Por fim] ‘Espécie’ tem um significado preciso, mas ‘raça’ é uma subdivisão dentro de ‘espécie’.¹⁴⁸

Também em 2018 vieram a lume, entre outros estudos, as pesquisas “Análise Genômica dos Dados Familiares Revela Efeitos Genéticos Adicionais Sobre a Inteligência e a Personalidade”¹⁴⁹, e “A Nova Genética da Inteligência”¹⁵⁰ mostrando que uma parte substancial não apenas da capacidade intelectual como a de traços de personalidade depende igualmente de estruturas e fatores genéticos hereditários. Mais recentemente, o paleogeneticista Carles Lalueza-Fox dedicou-se à história profunda das desigualdades na obra *Inequality, a Genetic History*, investigando as marcas genéticas deixadas por migrações e estruturas sociais de nossos antepassados. Para ele, as desigualdades estão enredadas em nossos genomas, e são chaves para entender os atuais.¹⁵¹

¹⁴⁸ Entrevista concedida à *Vie des Idées*, órgão do Collège de France, em 25 fev., 2014.

¹⁴⁹ Ver W. David Hill et al., Genomic Analysis of Family Data Reveals Additional Genetic Effects On Intelligence and Personality, *Molecular Psychiatry Journal – Nature*, Jan. 10, 2018, disponível em: <<https://www.nature.com/>>, acesso em: nov. 2023.

¹⁵⁰ Ver Robert Plomin; Sophie von Stumm, The New Genetics of Intelligence, *Nature Reviews Genetics*, Jan. 8, 2018, disponível em: <<https://www.nature.com/>>, acesso em: nov. 2023.

¹⁵¹ C. Lalueza-Fox, *Inequality: A Genetic History*, Cambridge: MIT Press, 2022.

Se a natureza criou ou propiciou diferenças, tendo em vista, obviamente, a própria sobrevivência dos indivíduos e das espécies, a sociedade, em seu estado civil e de direito (*societas civilis*), tem por objetivo fazer com que a violência, os conflitos ou os interesses contrários (principalmente os socioeconômicos) cedam lugar ao bem comum, à segurança e ao desenvolvimento pacífico das potencialidades individuais e grupais. Para tanto, é indispensável a lei (preferencialmente republicana, procedente de poderes representativos e distintos, e não despótica), que reordena as condições de vida e as relações sociais. Não por outro motivo se diz que a igualdade se obtém e é fruto da lei, de um estado de direito, mesmo que os ordenamentos sejam apenas consuetudinários. Ou ainda, que só as leis podem, de fato, estabelecer a igualdade, pois só elas dão garantias e estabelecem direitos e obrigações mútuas. Se os homens, em estado de natureza (*status naturalis*), fossem todos iguais, bons e felizes, não teriam criado, há milênios e em quase todos os lugares, o Estado e suas legislações. Assim é que Rousseau, apesar de ter imaginado a hipótese do bom selvagem, não pôde subtrair-se à seguinte constatação: “Essa passagem do estado de natureza para o estado civil produz no homem uma mudança muito notável, substituindo, em sua conduta, o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então a voz do dever sucede ao impulso físico e o direito toma o lugar do apetite, e o homem, que até então tinha olhado apenas para si mesmo, é obrigado a agir segundo outros princípios, e a consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado ele se prive de muitas vantagens que derivam da natureza, ele reconquista outras igualmente grandes; suas faculdades são exercidas e desenvolvidas, suas ideias são ampliadas, seus sentimentos são enobrecidos, toda sua alma é elevada a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem muitas vezes abaixo daquela de onde ele surgiu, ele teria que abençoar incessantemente o momento feliz que o arrancou para sempre, e que, de um animal estúpido e limitado, fez dele um ser inteligente e um homem”.¹⁵²

¹⁵² J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Capítulo VIII, De l’État Civil, Collection Complète des Oeuvres, Genebra, sem indicação de página, disponível em rousseauonline.ch, versão 7/10/2012.

VII. Os Sentidos da Vida

Tanto a filosofia como a religião tratam do sentido da vida porque buscam uma resposta aos mesmos problemas ou indagações humanas: o que é o mundo? Por que nele estamos? Como devemos agir? O que nos espera com a morte? Uma nova vida eterna (sem tribulações) ou o pacífico oblívio, igualmente eterno? Ou seja, ambas dão uma explicação sobre as origens das coisas e seus fins últimos.

Mas a filosofia se preocupa com outros fenômenos, apenas humanos, e não divinos, e os investiga também de outra maneira, que não a da religião. Em geral, quer explicar, pela razão, os fenômenos gerais do mundo, que também são as coisas do dia-a-dia, mas de maneira não particular, e sim universal. Por exemplo, como se dá e quais são os limites do conhecimento? O que podemos considerar como verdade? Como os homens devem se comportar em sociedade, quer dizer, qual a utilidade da ética, da moral ou do direito? O que são os fenômenos da linguagem e da arte, e para que servem?

Em síntese, a filosofia seria uma construção de saberes e uma busca de verdades em proveito do homem, caso concordemos com a sugestão platônica contida no *Eutidemo* – o conduzir com inteligência e sabedoria os bens que consigamos obter. “Uma vez que todos nós ansiamos por ser felizes, e que ficou manifesto que nos tomamos tais graças ao uso, e ao uso correto, das coisas, e que é o conhecimento (*episteme*) que produz a correção e a boa fortuna, é preciso então, segundo parece, que todo homem, sem exceção, tome providências, de todas as maneiras, para que se tome o mais sábio possível”.¹⁵³

Desde o seu nascimento entre os gregos, o pensamento filosófico não pretendeu resolver os problemas da vida, mas compreender ou dilucidar os acontecimentos da natureza e das sociedades e, por esse meio, que é o do “amor à sabedoria”, responder ao estupor natural com que o espírito ou a razão humana se depara face às coisas e aos fenômenos que presencia. E assim, entender e consolar as angústias naturais

¹⁵³ 281 a, b, c, d, e, 282 a.

dos homens, sobretudo no tocante aos seus sofrimentos físicos ou espirituais e o pavor perante a certeza da morte. Ou seja, se a filosofia pretende explicar racionalmente o mundo, também, e por isso mesmo, pode ser um sóbrio ou distenso lenitivo para a existência.

A pergunta sobre o sentido ou o significado da vida só pode ser feita, inicialmente, por um ente que tenha consciência de si e daquilo que o envolve espacialmente (*cum + scientia*). Ou seja, um ente que pensa e sabe que pensa, que reflete sobre os fenômenos – o que lhe surge diante, o que sua percepção capta, recaindo sob a ação do pensamento. Esse ente, o homem, é inteiramente original em meio ao universo porque indaga sobre sua própria natureza e destino. Mais do que um ser apenas físico e biológico, ele é capaz de condutas as mais diversas possíveis, incluindo as desinteressadas, como a compaixão ou a beleza. Ou, como se exprime Lecomte du Noüy, em sua obra *La Dignité humaine*, em parte repetindo Kant e sua análise da estética, ele é “o único ser que experimenta a necessidade de realizar atos inúteis”¹⁵⁴. E por mais materialistas que sejamos, não há como negar que só acreditamos ou nos convencemos de uma existência absolutamente material porque essa é uma das muitas *visões do espírito*, ou seja, de sentimentos bem concretos, como a paixão e o asco, e de pensamentos abstratos.

Por esse motivo, há três respostas imediatas à questão: a vida possui um sentido determinado; a vida possui múltiplos sentidos; a vida não possui qualquer sentido. Qualquer que seja o propósito ou intento sugerido, nenhum deles nunca foi inteiramente comprovado nem qualquer das respostas inteiramente satisfatória. Consequentemente, permanecemos em dúvida.

Caso uma pessoa acredite firmemente ser uma criatura proveniente de Deus, não por acidente, mas tendo em vista uma finalidade e um futuro, uma segunda e definitiva vida, então aquela que experimentamos aqui na Terra, materialmente, é um vestíbulo, uma preparação ou uma prova para a vida eterna e divina, seja ela salva ou

¹⁵⁴ Pierre Lecomte du Noüy, *La Dignité humaine*, pg. 101, Édition du Champ-de-Mars, Paris, 1947: Dans l'échelle des êtres, seul l'homme accomplit des gestes inutiles; il les a inventés, il les a perfectionnés. Ils sont devenus les éléments mêmes de la civilisation et de son orgueil sous la forme d'œuvres d'art, d'idées pures et d'actes traditionnels.

condenada. A finalidade ou a perspectiva já se encontra previamente dada e lhe resta conduzir sua vida de acordo com as escrituras canônicas e sagradas da religião adotada, em conformidade com os rituais e ordenamentos morais por ela determinados.

Pode-se ainda ter da vida, de um ponto de vista religioso, a concepção de que ela é uma graça concedida pelos deuses, ou simplesmente pela natureza, à contemplação de suas obras, mas sem que essa contemplação ou vivência nos conduza a uma outra vida. De certa maneira, assim a entendiam os gregos, separando claramente o mundo eterno dos seres divinos do mundo efêmero dos seres humanos. O fato de o homem atribuir-se uma dignidade não implica, necessariamente, um destino além deste em que vive. Em síntese, não se trataria de uma religião redentora. Nesse caso, pode-se ainda imaginar que a vida humana ou serviria aos Deuses para que fossem conhecidos, ou à Natureza para que ela desenvolvesse uma autoconsciência de si.

Por outro lado, se a pessoa é descrente, atea ou agnóstica, então terá de encontrar ou construir um sentido para si mesma. Ou seja, parte-se do pressuposto de que o universo não tem um propósito nem qualquer sentido. Por que deveria ter? Não basta o fato ou a constatação de sua existência? O universo apenas é, apenas está aí, transformando-se continuamente. E nós também. Tratar-se-ia de uma prepotência absurda da própria razão querer encontrar um sentido ao fenômeno da vida. A própria consciência traria consigo, infuso, esse “pecado original”. Como faz questão de reafirmar Diderot em *Jacques, o Fatalista*, o mundo não tem qualquer sentido em si mesmo¹⁵⁵.

Quem assim concebe a existência neste mundo se encontra diante de uma situação que se pode dizer mais complicada, porque implica a liberdade do agir, mas também a responsabilidade de todos os seus atos. Ou seja, ela se vê na circunstância de estabelecer valores ou princípios (embora muitos não se incomodem com isso) e objetivos a serem alcançados. Isso também significa que o homem não possui nenhuma essência ou natureza predeterminada. Seus princípios iniciais e os objetivos

¹⁵⁵ Ver D. Diderot, *Obras IV – Jacques, o Fatalista, e Seu Amo*, Perspectiva, São Paulo, 2006.

finais podem ser absolutamente personalistas, individualistas, ou coletivos, éticos, comunitários.

Todo ser humano age em busca do prazer e, ao mesmo tempo, procura evitar a dor, o sofrimento. Essa condição dupla e interdependente é comum a todo o gênero humano, em todas as épocas, e constitui o passo inicial na busca de um sentido para a vida. Além disso, um propósito mais imediato é o de sobreviver, manter-se apenas vivo pelo maior tempo possível (força ou determinação chamada, por exemplo, de *conatus* por Spinoza, ou de *Vontade*, segundo Schopenhauer). O que leva muita gente a aceitar ou conviver com condutas degradantes, absurdas, irracionais e violentas. De qualquer forma, a própria vida, entendida como um milagre, uma espécie de graça (divina ou natural), ou ainda um acontecimento extremamente raro (pensemos no inorgânico prevalente do universo), se bastaria a si mesma e já conteria todos os sentidos.

Ou ainda seu significado estaria posto numa utopia social, exclusivamente humana, isto é, aquela que seria alcançada em uma sociedade na qual a vida seria a expressão da mais perfeita harmonia, em que desapareceriam os males da pobreza e da injustiça, em que a fraternidade e o bem-estar comum prevaleceriam. Essa ideia põe o seu acento num sentido coletivo, e não em um significado personalista ou individualista, pressupondo-se que a espécie é o que importa, não o indivíduo singularmente concebido.

Mas sou ainda da opinião de que existem vários sentidos *humanamente possíveis*, isto é, dependentes unicamente de nós mesmos em nossa curta viagem. Sentidos que se encontram na dependência da cultura, da história, das condições de vida. Por esse motivo, na opinião de Nietzsche, os gregos inventaram não apenas a tragédia, mas muitas das artes que lhe serviram como compensação à visão trágica da vida. E a mesma coisa poderíamos dizer das ciências, das técnicas, da própria filosofia ou das atividades políticas e econômicas. São como criaturas ou filhos que nos embalam em nosso pressentido abandono ou derrelição.

O significado da vida para um homem de Cro-Magnon (grande pintor de cavernas), ou para um pessoa da antiguidade, não foi o mesmo daquele almejado pelo homem medieval nem para um industrial ou militante comunista do século XX, assim como

para um adolescente de nossos tempos, que experimenta e se alucina com uma sociedade de consumo, de modas passageiras e de espetáculos grandiosos e sensuais. Mesmo se pensando nas condições sociais da antiguidade, ou de nossa história colonial, o sentido da vida para um escravo não era o mesmo daquele desejado por um cortesão, por um príncipe, por um homem livre da pequena burguesia, para um filósofo grego, para um navegador fenício ou para um guerreiro, fosse ele tupi, celta ou gaulês.

Como a vida pode ter muitos sentidos, na dependência da formação recebida, da família, da cultura, da época, das oportunidades surgidas, das atividades diárias profissionais, repetiria o que já se disse, ou seja, que entre os sentidos mais comumente almejados estão: genericamente, a felicidade, podendo ser vista como um estado de contentamento permanente, consigo e com o mundo, embora Sigmund Freud tenha afirmado que a felicidade nunca esteve contida nos planos da Criação.¹⁵⁶ De modo mais específico, o amor (em seus diferentes sentidos, como *eros*, *philia*, *ágape* ou *caritas*), o conhecimento, a riqueza, o poder, a caridade ou a filantropia, a celebridade.

Dois outros, que também podemos encontrar mais raramente: o recolhimento, isto é, uma vida afastada do próprio mundo, ou a prática de um grande feito histórico. Por exemplo, ter lutado numa guerra, ter conquistado vitórias desportivas, ter realizado um “grande feito”, digno da admiração de seus contemporâneos, como uma descoberta, uma invenção científica, uma grande obra artística.

Finalmente, gostaria de chamar a atenção para dois outros aspectos. O primeiro deles é que a *preservação da própria vida* e de suas possibilidades para todas as criaturas (em virtude de ser um fato extremamente raro ou mesmo único no universo) deveria ser o primeiro sentido por nós almejado. O segundo é o fato de haver uma diferença muito importante: a que existe entre *dar um sentido à vida* (que é algo individual) e *ter uma vida digna de sentido* (o que nos remete para além de nós mesmos, para uma vida transcendente).

¹⁵⁶ “Man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch ‘glücklich’ sei, ist im Plan der ‘Schöpfung’ nicht enthalten”, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930, pg 24.

Uma vida digna de sentido é aquela em que o próprio indivíduo se impõe uma direção, uma finalidade útil, e não apenas realiza suas qualidades ou atributos, mas os desenvolve no mais alto nível, oferecendo com isso uma espécie de presente a toda a humanidade, ou seja, fazendo com que a própria vida, para qualquer homem, em sua própria época ou em qualquer outra futura, se torne mais atraente, esclarecedora, compreensível ou agradável de ser experienciada. Dito de outra maneira, como o faz Susan Wolf, trata-se de “uma necessidade, ou pelo menos um interesse ou preocupação em ser capaz de ver sua vida como valiosa de uma forma que possa ser reconhecida desde um ponto de vista diferente do nosso [...] A sensação de estar ocupado com algo de valor independente, o envolvimento em uma atividade que nos afasta de nós mesmos, pode ser emocionante”¹⁵⁷.

Essa vida significativa ao mesmo tempo para si (subjativa) e para os demais (objetiva) me parece conter o melhor dos sentidos possíveis. Para resumir com o conselho de Pitágoras: perseguir e praticar o que é nobre (digno de respeito) e bom; o que é agradável, decentemente, sem se prestar a censuras e calúnias; e, em definitivo, o que é útil para a vida em comum, ou seja, para todos os seres vivos, *zwou*, e demais condições de existência, pois a vida, tal como a conhecemos, nos demonstra desde sempre uma interdependência radical de todos os entes. Pois todo ser vivo se caracteriza por utilizar, modificar e dar forma ao seu ambiente. O homem o faz em tal escala e tão artificialmente que já pode ter posto a biota terrestre no caminho antecipado da extinção.

¹⁵⁷ S. Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, *The Tanner Lectures on Human Values*, pgs. 91-93, Princeton University Press, 2007.