

Abah Andrade

PLATÃO EA
FORMA ESQUIZOFRÊNICA

Contra a sujeira dos conceitos fixos



A expressão “filosofia menor” decalca e segue de perto o sentido da expressão “literatura menor”, criada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para esses autores, uma literatura menor “não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. Nesse mesmo sentido, uma filosofia é menor, não por ser vertida no interior de uma cultura precária, tampouco por tomar a precariedade da situação brasileira e latino-americana como tema de reflexão, mas por assumir a língua portuguesa para pensar na “língua maior” do conceito filosófico. Embora seja compreensível o desejo de fazer uma “filosofia brasileira” ou “latino-americana”, e seja louvável pensar filosoficamente sobre temas de nossa cultura, não é essa a intenção desta Série. A Série “Filosofia Menor” acolhe o trabalho de filósofos nascidos no Brasil que tenham a pretensão de dialogar com a grande tradição, na linguagem dessa grande tradição, e sobre os temas dela, mas na perspectiva da elaboração de um pensamento próprio. Isso, todavia, tem seu alcance político específico: os temas são visados “do ponto de vista da periferia”, porém com a pretensão de universalidade; assim a filosofia realizada na periferia do capitalismo pode lançar luz sobre os problemas do mundo que a metrópole já não está mais em condições de fornecer, por não ser capaz de saltar fora de seu ambiente cognitivo. Com isso, a “Filosofia menor” põe em seu horizonte a tentativa de ser uma reinvenção do coletivo, de modo não só a dissolver a noção europeia de indivíduo, mas também de conceber essa tralha liberal (o indivíduo) como já sendo, nele mesmo, um todo de relações. É por isso que, mesmo quando se trata de um único filósofo, quando este é menor, então dele se pode dizer que, quando pensa, é o povo que, nele, toma a palavra e segue pensando. Mas não o povo enquanto um dado etnológico ou geopolítico, e sim como um constructo conceitual, concretizado sob a hipótese de que, houvesse um povo efetivo e esse povo pensasse, seria desse modo e não de outro que esse povo pensaria. Se a Ciência da Lógica, de Hegel, era Deus pensando, então uma filosofia menor é o povo tomando da palavra e do pensamento para fazer valer sua perspectiva de um modo tão universal quanto era universal a voz do Deus hegeliano.



**PLATÃO E A FORMA ESQUIZOFRÊNICA CONTRA A
“SUJEIRA DOS CONCEITOS FIXOS”**

SÉRIE



Filosofia *Menor*

DIRETOR

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

COMITÊ CIENTÍFICO

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)wd

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

C O L E Ç Ã O A B A H

**PLATÃO E A FORMA
ESQUIZOFRÊNICA CONTRA A
“SUJEIRA DOS CONCEITOS FIXOS”**

Abah Andrade



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

COLEÇÃO ABAH

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A554p Abah, Andrade

Platão e a forma esquizofrênica contra a “sujeira dos conceitos fixos”
[recurso eletrônico] / Abah Andrade. – Porto Alegre : Fi, 2023.

248p.

Coleção ABAH

ISBN 978-65-5917-721-9

DOI 10.22350/9786559177219

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Platão – Conceitos. I. Título.

CDU 14“Platão”

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

Coleção Abah Andrade

Vol. 1. O mito de Lúcifer. Belchior e a filosofia como o diabo gosta

Vol. 2. Platão e a forma esquizofrênica contra a "sujeira dos conceitos fixos"

Próximos volumes:

Vol. 3. Pulsações micropolítica do campo transcendental

Vol. 4. Deleuze: além-do-homem como devir-mulher

Para Rui Gomes Dantas, Guiseppe Tosi e Roberto Markenson. Para Adonai, meu primeiro professor de filosofia no Colégio Capistrano de Abreu, em Fortaleza, 1990.

“[Cada lado da filosofia é] também uma imagem subsistente-por-si e completa,
ele pode ser acolhido e apresentado na figura de uma imagem por uma intuição
que se tem pura e felizmente separada da sujeira dos conceitos fixos.

(Hegel, 2007, p. 36)

quando
não flui
não tem
precisão
de ser
(para ser preciso:
o ser é fluxo)

(A. A.)

SOBRE A SÉRIE FILOSOFIA MENOR

A expressão “filosofia menor” decalca e segue de perto o sentido da expressão “literatura menor”, criada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para esses autores, uma literatura menor “não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. Nesse mesmo sentido, uma filosofia é menor, não por ser vertida no interior de uma cultura precária, tampouco por tomar a precariedade da situação brasileira e latino-americana como tema de reflexão, mas por assumir a língua portuguesa para pensar na “língua maior” do conceito filosófico. Embora seja compreensível o desejo de fazer uma “filosofia brasileira” ou “latino-americana”, e seja louvável pensar filosoficamente sobre temas de nossa cultura, não é essa a intenção desta Série. A Série “Filosofia Menor” acolhe o trabalho de filósofos nascidos no Brasil que tenham a pretensão de dialogar com a grande tradição, na linguagem dessa grande tradição, e sobre os temas dela, mas na perspectiva da elaboração de um pensamento próprio. Isso, todavia, tem seu alcance político específico: os temas são visados “do ponto de vista da periferia”, porém com a pretensão de universalidade; assim a filosofia realizada na periferia do capitalismo pode lançar luz sobre os problemas do mundo que a metrópole já não está mais em condições de fornecer, por não ser capaz de saltar fora de seu *ambiente cognitivo*. Com isso, a “Filosofia menor” põe em seu horizonte a tentativa

de ser uma reinvenção do coletivo, de modo não só a dissolver a noção europeia de indivíduo, mas também de conceber essa tralha liberal (o indivíduo) como já sendo, nele mesmo, um todo de relações. É por isso que, mesmo quando se trata de um único filósofo, quando este é menor, então dele se pode dizer que, quando pensa, é o povo que, nele, toma a palavra e segue pensando. Mas não o povo enquanto um dado etnológico ou geopolítico, e sim como um constructo conceitual, concretizado sob a hipótese de que, houvesse um povo efetivo e esse povo pensasse, seria desse modo e não de outro que esse povo pensaria. Se a *Ciência da lógica*, de Hegel, era Deus pensando, então *uma filosofia menor* é o povo tomando da palavra e do pensamento para fazer valer sua perspectiva de um modo tão universal quanto era universal a voz do Deus hegeliano.

PEQUENA NOTA LATERAL: Forma esquizofrênica não é a mesma coisa que esquizofrenia. Esta última é uma doença mental. A primeira tenta descrever os contornos incertos de uma saúde mais primordial: aquela saúde das águas não paradas, do fluxo, da não fixação em um pensamento único, da alma como discursividade originária. Numa palavra: a saúde da arte, obra aberta, alma aberta, multiplicidade de horizontes.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	19
1	25
A FORMA ESQUIZOFRÊNICA	
2	63
PLATÃO E A FORMA ESQUIZOFRÊNICA	
ARMAÇÃO INTERNA.....	63
MONSTRUOSIDADE DO MÚLTIPLO	70
ABISMO DE INSENSATEZ	77
O QUE FARÁS DA FILOSOFIA?	98
A FORMA ESQUIZOFRÊNICA	98
3	123
CETICISMO & VERDADE	
OS TROPOS DE ENESIDEMO	130
CONTRA O CETICISMO, POR DENTRO	136
AO ENCONTRO DA VERDADE	150
SEM MEDO DA DIFERENÇA	162
4	169
O ACONTECIMENTO ONTOLÓGICO	
CULTURA ANTITRÁGICA E FORMA ESQUIZOFRÊNICA	170
REALIDADE DA FORMA COMO DESEJO	174
FORMA ESQUIZOFRÊNICA COMO REALIDADE PRIMEVA	179
DRUMMOND E O ACONTECIMENTO ONTOLÓGICO	183
5	199
O TRÁGICO & O LÚDICO	
6	223
O BEM & A BRASA	
REFERÊNCIAS	243

APRESENTAÇÃO

Em termos de uma noologia, estudo do ato de pensar fora de um contexto social, histórico-cultural ou tradicional já constituído, qual o lugar do pensamento nessa difusa contemporaneidade da civilização mundial? Ora, essa “civilização” já é um contexto social e histórico, inclusive constituído de um modo em que floresce, por todos os lados, a lógica clássica e o princípio de identidade e seus corolários. Perguntar-se pelo lugar do pensamento no contexto do mundo ocidental contemporâneo, porém fora da história desse mundo – isso é lá possível? Se é verdade que *não existem conceitos a priori imunes a desenvolvimentos culturais, a conhecer dentro desses desenvolvimentos uma história e, por meio disso, a participar de um contexto*, que lhe exige posicionamento, também pode haver verdade na ocorrência de uma exceção a essa regra geral, a saber: o próprio campo *a priori* onde se produzem esses conceitos de “contexto”, “civilização”, “social-histórico”, ou expressões como “concretude da experiência”, “não se pode filosofar de modo alheio às relações do mundo”. Tudo isso sempre já supõe decidido o que seja o “mundo” desse contexto, sem qualquer discussão. Resta: *a priori* não é redutível a nenhum desses “desenvolvimentos”, porque é a partir dele, do *a priori*, que sempre já estamos para perguntar sobre o tal do “contexto histórico” ou “social e econômico”, de “relações mundanas” em que o pensar ocorre. Sabemos,

desde o jovem José Arthur Giannotti, que é sempre dentro de uma certa “lógica” que se exprime o discurso sobre o concreto *material* da existência que pretende se furtar ao *lógico* ou ao *transcendental*. O que significa que, nesse *a priori*, estão em jogo as coisas mais prementes da existência, e não passa de preconceito o achar que, quando se finca pé nele, perde-se de vez o contato com o que realmente interessa.

Nesse sentido, seguindo uma sugestão de N. S. Trubetzkoy (1969), que faz a distinção entre fonética e fonologia, deixando para a primeira o estudo das inúmeras variações empíricas do som dos atos de fala (*parole*), e reservando para a fonologia o estudo do limitado grupo de sons do sistema linguístico (*langue*), proponho aqui a seguinte distinção, que a mim me parece crucial para defender a filosofia em meio ao caos de particularismos ideológicos que a ameaça de desaparecer do cenário contemporâneo como uma mera curiosidade excêntrica de uma tradição desaparecida (ou, ao menos, que não faria falta se desaparecesse de vez). Trata-se da distinção entre um plural (o fonético, o empírico) e um singular (o fonológico), entre os muitos e, no limite, infinitos pontos de vista “nativos” e o ponto de vista “noético” ou “transcendental”, daquele *a priori*.

Se um leitor atento conseguir mostrar as marcas do “contexto” na proposição de um campo próprio do pensamento, todos os louvores lhe sejam dados. Por exemplo: Isso é grego! É bem ocidental. É datado. Mas cabe ao filósofo insistir nessa possibilidade de pensar o mais radicalmente possível, a ponto de encontrar uma universalidade suficientemente ampla, impassível de ser reduzida a um discurso bom para ninar uma classe de gente grande. Radial o suficiente para

entender que a própria língua grega na qual foi vertida a filosofia já era uma tradução primeira de uma linguagem original que precederia o próprio grego como língua.

Segundo os pontos de vistas nativos, pois, há somente uma verdade, a de cada um dos pontos de vista nativos, das várias “natividades” espalhadas pelo mundo. Isso obviamente gera, para quem está de fora de ao menos dois deles, um relativismo empírico notável, do qual se pode fazer a sociologia, mas com os quais não se pode mais erguer nenhuma filosofia digna desse nome. A dificuldade inicial começa quando se descobre que também o ponto de vista noético ou transcendental irá dizer que só existe uma verdade, a dele, e isso pode passar a impressão de que esse ponto de vista é mais um dentre os infinitos pontos nativos.

Não o é, todavia. E podemos distinguir bem sua especificidade, quando ouvimos o enunciado de sua verdade. Façamos essa experiência: -- Há somente uma verdade, diz a filosofia. Qual? A de que a verdade dos outros seja um enunciado tomado como universal por cada ponto de vista nativo, mesmo quando não passa de uma tomada particular, enquanto a verdadeira universalidade só pode estar ali onde se pode ver nascer os vários pontos de vista tomados como “verdades”, sem haver necessidade de tomar partido por nenhuma deles. Esse enunciado e essa presença ao lugar de surgimento de enunciados tidos por verdadeiros é a filosofia.

Com isso, esta última se reserva para si um absolutismo que a protege de qualquer relativismo. Primeiro, seu enunciado tem uma base empírica sólida: é empiricamente irrefutável que há várias tribos no mundo, inclusive tribos urbanas e, no limite, se compreendemos cada ser

humano não mais como um indivíduo, mas como, em si mesmo, *um povo infinitamente pequeno*, poderá haver bilhões de tribos no mundo. Segundo, mesmo que não houvesse base empírica para seu enunciado, permaneceria radical sua universalidade, pois preveria, com uma única verdade, a pluralidade de posições particulares de verdades ou as posições de verdades particulares, mantendo-se, de seu lado, incólume, sua universalidade, pois ela não enuncia uma verdade particular, mas a forma geral pela qual uma verdade particular passa à vigência. A incursão abaixo sobre o ceticismo tentará desenvolver esse ponto sensível.

O estudo acerca do lugar do pensamento precisa, então, não pressupor um contexto, mas elucidar a gênese possível de um, ou seja, esclarecer como um certo contexto social já é produto de um certo processo noético, de um certo uso do campo noético, porque somente assim, situando o lugar de onde surge o princípio de identidade, por exemplo, poderemos não só fazer vir outros princípios como ainda ampliar a noção de identidade, se julgamos que tal como ele se encontra no manejo tradicional do pensamento herdado tornou-se limitado demais para pensar fatos novos. Com isso, reservamos um lugar para a filosofia, como noologia, que é, ao mesmo tempo, o mais rigoroso e o mais flexível, justamente porquanto se oferece como abertura capaz de fornecer uma universalidade absolutamente maleável, cuja inserção no mundo da vida não consistiria apenas em fornecer princípios a quantos grupos ou projetos de grupos possam surgir, ao infinito, mas também limitar, por dentro, qualquer um desses grupos a extrapolar seus limites no sentido de acoplar ou seduzir, anexar ou colonizar, ou excluir e violentar qualquer outro em nome da já de antemão improvável

universalidade de seu princípio nativo, porque a existência da filosofia consistiria em alertar que somente o que está estabelecido *por ela* é que é o válido. E o que está estabelecido “fonologicamente” por ela é que nenhum princípio nativo (fonético) pode reivindicar universalidade maior do que o seu, que consiste, como dissemos, em abrir o pensamento para um número infinito de universalidades nativas, sem se preocupar em ter um de reserva para dar sentido à vida de alguém. Simplesmente porque sentido válido não seria aquele que é dado (pela filosofia ou por qualquer outra coisa), mas somente sentido conquistado *ativamente* por quem o busca, enquanto o *inventa*.

Ora, onde encontrar essa incrível universalidade, irrecusável, porque, graças à sua versatilidade, toda e qualquer outra universalidade de grupo (nativa) será sempre limitada, e, graças à sua radicalidade, a filosofia (enquanto noologia) nunca mais precisará ser funcionária de nenhuma “humanidade” particular, muito menos europeia? Minha sugestão é que ela se encontra no *Parmênides*, de Platão, e o objetivo do estudo a ele dedicado, a seguir, é passar à leitura integral desse “diálogo” formidável, a fim de apresentar o critério noético dessa universalidade radical capaz de assegurar a paradoxal ocasião em que um princípio absoluto é formulado de um modo que, se alguém disser que ninguém tem necessidade de princípios para viver, estará dando razão a ela, mas se outrem disser que, sem um princípio nada pode ser feito, pensado ou realizado, também estará dando razão a ela; e quem quiser propor, dentro de um certo projeto de realidade particular, outro princípio como, este sim, sendo o mais radical, terá, de partida, anulada sua pretensão, pois não passará na prova mais simples, que é a de que esse suposto princípio

mais universal do que nosso princípio “fonológico” jamais poderá ser descoberto no campo “fonético”, nativo, mas somente no campo transcendental... Ocorre, todavia, que, no campo transcendental, o princípio mais universal é o que estará aqui desvelado por Platão, sem chance de haver outro, como *forma esquizofrênica*. O primeiro ensaio, que retiro de um outro livro já publicado para reaparecer aqui, cuidará de fornecer a primeira elucidação dessa estranha *forma*.

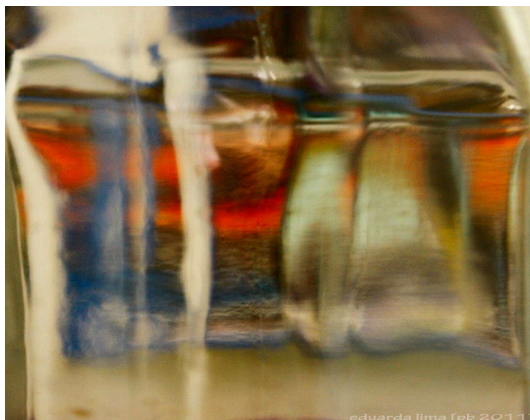
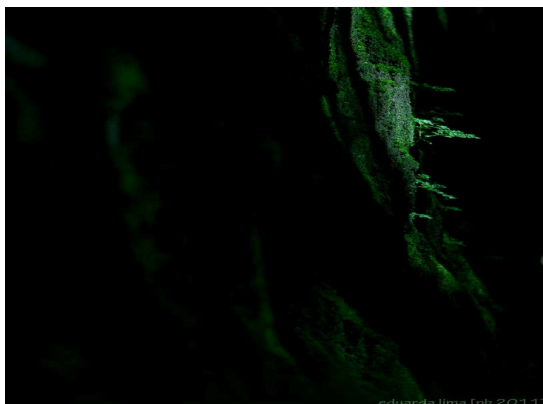
Trata-se, salvo engano, do asseguramento filosófico definitivo contra toda e qualquer possibilidade de flerte entre a filosofia e qualquer forma de totalitarismo ou de fascismo, de qualquer tipo de “ismo”, no sentido, afinal, de que é, sim, possível, contra toda a zoada segundo a qual não existe lugar não-ideológico no qual pensar, é possível conquistar um lugar não-ideológico para o pensamento próprio da filosofia como noologia. Esse lugar é o sentido fonológico da filosofia. Os pequenos estudos aqui apresentados trabalham nessa direção.

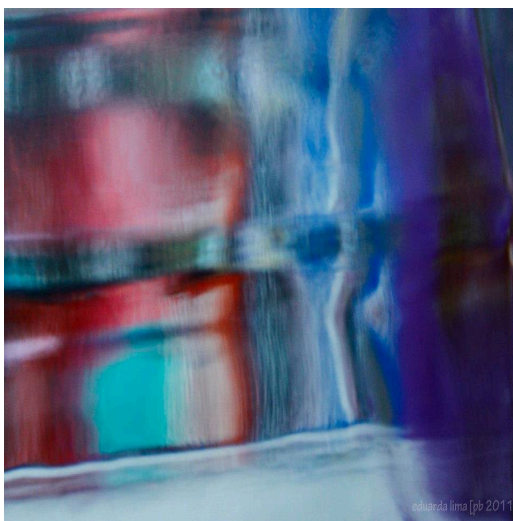
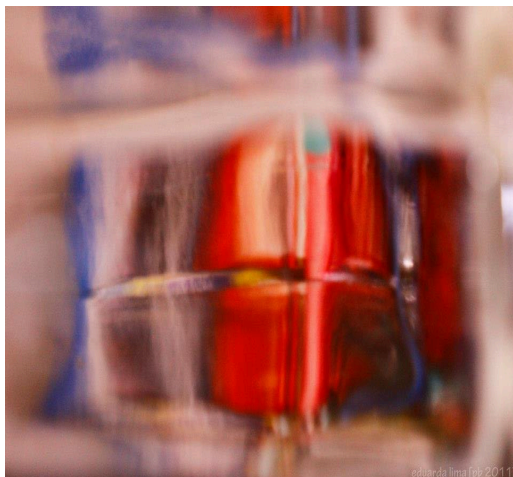
O estudo sobre Platão e o último sobre o bem e a brasa são inéditos. Os dois outros foram publicados anteriormente em uma primeira versão, um, na Revista *Trans/form/ação*, da UNESP, o sobre ceticismo; e o último na Revista *O eixo e a roda*, da UFMG, sobre o acontecimento ontológico. Tomei a liberdade de acrescentar mais um ensaio torado do flanco de um outro livro meu, *Zeus trágico*, aquele sobre o trágico e o lúdico, para compor, junto com o primeiro, uma espécie de “antologia” filosófica.

1

A FORMA ESQUIZOFRÊNICA

Para Dedé, com amor, sempre.





(A)

A fim de articular fotografia e filosofia, a ideia focal deste ensaio seria analisar a série de imagens acima reproduzida, e produzida em 2011 pela fotógrafa brasileira Eduarda Lima (n. 1981), e intitulada "Light

about color". Para além da luz, que tem sido uma metáfora cara à tradição filosófica, o que será que há nessa série que possa interessar à filosofia? Essa pergunta talvez careça de precisão, porque a série fotográfica está aí, mas: em qual filosofia estaria pensando? Ou, pergunta que talvez aniquilaria o empreendimento desde o seu início: mesmo se eu pensasse na filosofia "em geral", investigadora da essência última (metafísica ou fenomenológica) das coisas, pode uma filosofia assim delineada ter algum interesse por uma série fotográfica, cuja única realidade parece ser a superfície imagética (luminosa) oferecida em sua pureza e nudez ao olhar? Aniquilaria, eu disse, se realmente essa maneira estereotipada de conceber a filosofia fizesse algum sentido. Mesmo quando busca a essência metafísica das coisas, a filosofia só aparentemente está dando adeus ao mundo da vida, das cores, das imagens, dos odores e sabores do mundo vivido; e também só sem mediações se poderia dizer que aquela nudez e pureza de luz e cor dessas fotografias nada teria a ver com certa visada essencial de nosso mundo.

Quanto à filosofia e sua relação com o mundo, Platão sempre vem à mente, e dele se diz com facilidade que foi o inventor da metafísica entendida como afastamento do mundo circundante e sensível. Com efeito, Platão criou um pensamento metafísico como recusa do mundo pragmático, mas não porque esse mundo o circundava com seu turbilhão de coisas sensíveis, porém sobretudo porque o mais sensível desse mundo do qual ele se afastou era sua evidente corrupção política, contra a qual toda a sua obra é uma reação. Logo: ali mesmo onde se encontra a máxima distância entre filosofia e mundo, ali também se pode ver a máxima proximidade, pois estão intimamente interligados o

gesto de elaborar uma metafísica e o gesto de negar/superar o estado geral de corrupção política do mundo contemporâneo de Platão.

Os diálogos platônicos constroem imagens contra a realidade factual, mesmo que essas “imagens” se apresentem como “pensamentos” dos quais podemos depreender uma realidade muito mais vigorosa e efetiva do que a realidade posta no cós dos dias correntes: a Grécia corrupta ruiu, mas os diálogos platônicos mantêm-se de pé. Se a fugacidade for a contraprova do real, muito cedo é possível saber quem foi mais real, a “ideia” platônica algo intangível ou aquela cidade corrompida, hoje ruínas. Como se percebe, não é preciso correr muito da filosofia para encontrar a brecha por onde a imagem fotográfica pode despertar certo interesse à atividade do pensamento: também aqui, como veremos, se trata, como em Platão, de uma recusa forte do mundo e de sua corrupção, tanto quanto de uma afirmação a contrapelo de um outro mundo, entrementes, possível.

Mas antes de deixar Platão em paz, é possível ainda ver a sombra de seus procedimentos filosóficos quando se trata da própria fotografia. Em seu ensaio “Fotografia e modernidade”, Antonio Fatorelli, contrastando a visão dita “essencialista” da fotografia e a “multiplicidade” das formas possíveis de fotografia, escreve: “O que há de comum entre a estereoscopia, a fotografia experimental de Moholy-Nagy, a cronofotografia de Marey (...), a quase-instalação dos irmãos Twuins, além do fato de elas serem imagens constituídas a partir de um aparelho fotossensível e dependerem da existência de algo diante deste aparelho, dizem, a inevitabilidade de um referente?” (Fatorelli, in: Samain, 2005, p. 85) Essa problemática do uno e do múltiplo era também

a dos diálogos platônicos, notadamente a de *O Sofista*. Mas a ideia de Platão estava longe de passar pela prevalência de um uno essencial em detrimento de um múltiplo desmiolado: a noção de ideia proposta por ele era justamente sua tentativa de superar a dualidade entre o uno de Parmênides e o múltiplo de Heráclito sob a forma de uma unidade capaz de conter a unidade e a pluralidade. É dentro da própria unidade da ideia que se pode ver brilhar o uno e o múltiplo, porque a ideia seria uma “unidade plural” (Ricoeur, 2014, p. 16), o ser que em si apreende e guarda o ser do uno e o ser do múltiplo; o ser do ser e o ser do não-ser o mesmo porquanto ser-outro.

Aqui a noção seminal. A pura forma da ideia platônica é o ser – o ser como base ontológica tanto do ser do uno quanto do ser outro do uno, o ser-múltiplo e nunca igual, como “não-ser”, portanto, do “mesmo” e, logo, como ser “outro”. A ideia, em sua pura forma, é identidade e diferença de uma só vez, ou a diferença mesma de onde se pode haurir a identidade deste como a daquele. Em outras palavras, se assim pensado, o ser é, em primeiro lugar, não a identidade a si, mas a própria diferença como núcleo. Exposta como pura forma de luz sobre cores, do mesmo modo, a fotografia de Eduarda Lima parece trazer um questionamento interno à própria definição de fotografia, entre sua essência e sua variabilidade, a ponto não só de impor uma vez mais um entrosamento entre fotografia e pintura não-figurativa, que é dionisiaca e trágica, mas também de propor uma reflexão inesperada quanto à própria fotografia no mundo contemporâneo, como recusa do mundo fotografável em nome de um mundo outro, sem referência exterior, como a ideia platônica, mas nem por isso mesmo real em si,

como o “fora” guattari-deleuziano, que também pode ser pensado como o orgíaco.

O questionamento da referência nela produzido é visivelmente um questionamento contra afirmações como esta, de Roland Barthes: “não há foto sem alguma coisa ou alguém” (Barthes, 1984, p. 16); ou esta, mais avançada, de Vilém Flusser: “Quem observar os movimentos de um fotógrafo munido de aparelho (ou de um aparelho munido de fotógrafo) estará observando movimento de caça” (Flusser, 2002, p. 29), bem entendido: de caça do que fotografar. Mas essa série fotográfica deslancha um desafio ao pensamento passível de suplantar ambas representações, como caça e como necessidade imperiosa de objeto, que no mundo contemporâneo aparece sempre como um amontoado de mercadorias: trata-se de negar a totalidade do mundo já visto e visível (que é hoje o mundo do capital fetiche e do consumo exacerbado) mediante um ensimesmar-se da câmara que, então, explode a partir de si em vista de um outro mundo possível: uma metafísica no interior da obra fotográfica, como a metafísica platônica, que também ela não existe fora dos diálogos escritos.

(B)

Quando, de fato, se recorda que, ao longo de sua história, a fotografia passou por três representações a que correspondem três teorias distintas quanto à sua relação com o real (aquela que concebe a fotografia como espelho do mundo e a pensa como ícone; a que questiona a teoria espelhar e faz ver que códigos são introduzidos em

cada tomada do real, trazendo-lhe novos significados, e a pensa, então, como símbolo; e a que, fazendo voltar o referente, destaca esse último, não como objeto espelhado, mas como marca, rastro, traço de um real que ali esteve, pensando-a como índice), este conjunto de “fotos”, ao levar a sério a etimologia da palavra *fotografia* (a escrita da luz) e, conforme o título dado pela autora, não deseja ser entendida como simples luz *sobre* (*on*) a cor, mas como uma reflexão da própria luz, uma escrita reflexiva da luz sobre (*about*), a respeito da cor, força o pensamento teórico, para além do ícone e do símbolo, a matizar também esta última designação, a *indicial* (Dubois, 1993, pp. 25-50), na medida em que já não é tanto a marca do real que ela faz ver em sua passagem, mas da própria passagem da luz sem referência outra além da cor, das cores, obnubilando o visível enquanto dá a ver outra “coisa” cujo traço “essencial” é, golpe maravilhoso, não ser coisa alguma, como a ideia platônica, mas autorreflexão da cor por meio da passagem da luz por sobre a própria cor, fazendo a fotografia se aproximar perigosamente da música pura.

Dir-se-ia que as cores estão lá, como coisa do mundo, mas isso é dizer pouco porque o mundo tal como o sabemos não está menos lá também, inteiro, porém não como objeto representado, e sim como a totalidade daquilo que, em sendo recusado pela reflexão da luz sobre as cores, aparece como o abominável, insustentável, criticável e recusável, numa palavra: como o que, meramente representável, precisa ser afastado dali, do ato fotográfico. Tudo se passa como se ali estivesse ocorrendo uma Grande Recusa, e isto do e no próprio aparelho fotográfico.

Isso, claro, sugere uma relação dialética entre presença e ausência do mundo. Precisemos, então, essa “dialética”: É na sua presença atual como o que fora liminarmente recusado que o mundo como um todo, tal como o vemos, torna-se ausente de propósito, e é nessa ausência proposital que ele se torna presente como o que precisa ser substituído: a sua ausência o torna presente como aquilo que não pode a não ser evadir-se ou ser expulso. A passagem da luz; a luz que reflete sobre a cor – nada mais usual, dir-se-ia: basta um facho dela sobre uma superfície qualquer, e pronto. Mas aqui a acepção de refletir pretende, também ela, ser levada a sério como um ato filosófico, pois se é luz sobre cor, e a luz, embora algo assaz independente da cor, não existe sem ela porque a própria luz é um facho de cores entrelaçadas no amálgama do branco (conforme Isaac Newton), quando a cor, dependente da luz até o alicerce de si mesma (alicerce que é um teto, uma superfície, uma época), é seu próprio resultado, quando a cor é “façanha” da luz, como diria Goethe (1983, p. 224), então, o que vem a ser a luz e o que vem a ser a cor, senão uma só e mesma coisa, ali, pois, onde elas se apresentam em sua diferença recíproca, na unidade plural do ato fotográfico?

Ora, essa unidade plural como identidade de si em relação a si é o que opera a dualidade entre a obra fotográfica em pauta e o mundo por ela recusado. A expressão *luz sobre cor* esboça a realidade de um desdobramento de um si sobre si mesmo, e já é, por isso, uma manifestação de certo recolhimento a si, dobramento, envolvimento como encasulamento, que é simultaneamente ruptura com o mundo circundante e fratura de si, sem, todavia, perder com isso a unidade, uma unidade *feita* já não tanto porquanto mostra indícios de *um mesmo*

vivido, mas porquanto faz-se inscrição serial dessa dupla fratura em cada recolhimento: negar o mundo é recolher-se a si, mas recolher-se a si é dar testemunho de uma dissociação de si a si, contra a qual e no amparo da qual a cor sobrevém como sutura e reelaboração de um novo mundo, entrementes avesso à totalidade suposta do mundo posto fora da obra como mero real representável.

Posto fora da obra: a cor é autorreflexão da luz, e a luz que a si mesma se reflete não lança luminosidade sobre o mundo posto, nega-se a isto e, por isso, dentro de seu próprio escopo, nega o mundo como um todo. Mas, o que vemos nessa negação “fotográfica” do mundo? Vemos o mundo. Não, obviamente, o mundo exatamente como o sabemos desde sempre, senão que o mundo sob o impacto de sua negação. Daí a dialética: nós vemos o mundo sob a forma de não vê-lo; nós o vemos em sua ausência na obra; e essa ausência, que o faz presente como mundo negado, é o que nos invoca a pensar acerca do que se abre, na obra, como *outro mundo* que não aquele “presente” sob a forma de sua negação, negação nascida pelo encasulamento da luz que, ensimesmada, reflete-se sobre si, sobre a cor.

Essa dupla fratura (do si da fotografia em relação ao mundo e dela mesma em relação a si) está contida em um só movimento, num só gesto plural: a série fotográfica *Light about color*. O que vemos nela é, sobretudo, coisa alguma de se ver que possa de imediato apontar para algo mundano, um objeto, uma representação, um rosto, seja de modo espacial e temporal, seja em alguma categoria de pensamento facilmente descodificável como isto ou aquilo, essa ou aquela dimensão redutível à experiência natural de mundo.

Trata-se, pois, de um ponto de vista já metodológico (o nosso), de afirmar como atitude irrecusável o tomar o primado da obra sobre qualquer teoria, e vê-la antes de ver o que ela mostra. É preciso, deste modo, olhar a obra, conviver com ela segundo a regra de um perceber maximamente despretenso, e aceitá-la como ela se dá, sem tentar acrescentar-lhe nada, nem tampouco dela tirar coisa alguma, sobretudo alguma “coisa” passível de remontar sem mediação a algo já dado por nossa experiência cultural comum, em expressões do tipo: essa mancha lembra isso, aquela mancha lembra aquilo. Nada disso.

Mas isso, por outro lado, não significa prostrar-se ingenuamente sobre a obra, muito embora a recusa da ingenuidade muitas vezes possa resultar em outra atitude muito mais desastrosa: a postura pedante. A atitude ingênua gostaria de adivinhar-lhe imagens reconhecíveis, figuras insinuadas nas dobras e redobras de suas cores: não se satisfaz com a ideia de que a fotografia possa reduzir-se a ser pura escrita da luz, sem ter de representar algo. A atitude pedante desejaria encontrar na obra um sentido transcendente a ela: quer descobrir para o que ela apontaria, como se a imagem fosse um texto cujas palavras requereriam uma referência extratextual, e nessa referência encontrasse o repouso de seu sentido e de sua significação. O primado da obra exige, antes, que ela seja tomada por aquilo mesmo que ela é (Gombrich, 2009): nem ícone, nem símbolo, nem índice – mas *inscrição fotográfica de uma forma*, uma atividade pensante e que faz pensar.

A fotografia concebida como *ato inscriptor*? A fotografia como forma de pensamento? Comumente se diz que a fotografia “capta”. O *ato inscriptor* seria, antes, a própria *forma artística*, o princípio ativo de um

movimento de luz que trabalha progressiva e agressivamente no sentido de despertar as cores em um arranjo que se conforma internamente (naquilo que Barthes chamaria de *studium*) e se dá a ver (singrando o *studium*), segundo as “conspirações” alcançadas (os *puncta*, que seria cada um dos elementos da série em suas correlações no *studium* <Barthes, 1984, p. 45s>, mas também a *forma completa* que a série instaura). *Forma completa*: “princípio organizador que confere unidade e coerência a uma multiplicidade de elementos.” (D’Angelo e Carchia, 2009, p. 149). O termo “forma”, algo que “se move, algo que devém, que transcorre” (Goethe), com efeito, é uma de nossas palavras para designar o grego *eidos* (“ideia”). Segundo Ludovico Silva, estudioso do estilo da prosa marxiana como “um todo artístico” e, portanto, *como forma de arte* no próprio interior do *discurso científico*, as ideias “não são algo intangível ou invisível, mas algo que se pode ver e perceber.” (Silva, 2012, p. 12) Marx, “que conhecia a fundo a língua grega antiga, sabia bem que a palavra *ideia* significa originalmente *aspecto exterior, aparência, forma*”. (*Id., ibid.*, p.12) E, arrematando, um pouco mais adiante: “O verbo *idein* não significa outra coisa que ‘ver com os próprios olhos’” (*Id., ibid.*, p.13). Ora, ver com os próprios olhos é estar lá no momento do acontecer, em solidariedade com o acontecimento. O “princípio intensivo que está na origem das formas”, segundo as palavras de Novalis, e que Goethe chamava de *Urphänomenon*, o “fenômeno originário” (D’Angelo e Carchia, 2009, p.147), enlaça o visto e o vidente numa mesma experiência, que é o ver, e o *ver formar-se*, modelando um gesto que não pode estar longe nem da dança, nem da música, nem do pensamento. Tampouco dessa série fotográfica.

Ao nos defrontarmos, pois, com essas fotografias de Eduarda Lima e vê-las *formar-se*, toda aquela atitude curiosa de que falava Aristóteles (Aristóteles, 2017, p. 57), na *Poética*, para descrever a *mimesis* como congênita no ser humano, e provar essa naturalidade do “mimetizar” (*mimeistei*) pela alegria da aprendizagem e a graça do reconhecimento da coisa mesma sempre já conhecida em seu simulacro pleno do *frisson* da novidade, é inteiramente desfeita, pois que não se trata mais de nenhum tipo de aproximação entre uma imagem e uma coisa, mas a própria imagem é, ela toda, uma ideia viva (*aspectos e totalidade*) oferecida brutalmente à experiência estética, sem que o desenvolvimento da série minimize o impacto dessa brutalidade por assim dizer *nascente*, em *estado-de-nascença*, logo, não em “estado”, não em repouso, mas em mobilidade, uma mobilidade nem por isso menos sutil, a perfazer um tempo musical cujo ritmo vara como uma espécie de melodia desarmônica a coisa visível para atingir-se a si mesma: a série fotográfica se impõe como coisa musical.

A “coisa” ali exposta como “ideia” a ser (curiosamente) *vista* apresenta-se a nós de algum modo delineável e definível sob alguma feição, mesmo quando nada aponta para coisa alguma de específica: não é uma paisagem, não é um objeto manejável, não é um ser humano. A “coisa”, no caso das fotografias aqui visadas, seria finalmente a própria forma sem matéria; e a forma, o conjunto de movimentos internos que a obra faz (e traz) em si e a partir de si, mostrando-se *como* um conteúdo apresentável e *em seu* conteúdo apresentado, na mobilidade da luz e na fluência das cores, ao ganhar assim o seu corpo de luz e cor, cria em si a matéria a ser sua, a sua matéria “própria” (o sujeito, o assunto, o

magma, a subjetividade selvagem que Nietzsche < Nietzsche, 2007, p. 42> antevia no lirismo de Arquíloco) no agora mesmo de sua composição e de nossa constituição dela ante a atividade perceptiva, resgatando, num ático (átimo que é a obra como objeto estético e nossa experiência desse objeto), aquilo mesmo que aparentemente havia sido deixado de fora: a dialética entre forma e conteúdo, porque a própria forma é um mundo, e se é forma nascente, aponta para o nascer de um mundo no movimento de seu dar-se como mundo, e mundo outro, imprevisível, insondável segundo as categorias disponibilizadas pela lógica usual e pela experiência comum de mundo já estabelecida pela representação contumaz.

Por isso, Eduarda Lima, com a série *Light about color*, põe-nos na superfície de uma atualidade sob a qual, poderosa, move-se, todavia, uma longa história, não só das relações entre a pintura (emancipada do desenho) e a fotografia (emancipada da pintura), como também da própria fotografia como arte progressivamente independente, e exige, em primeiro lugar, que a situemos no interior dessas conexões e desconexões, menos para acentuar sua possível novidade (ou originalidade) que para mostrar como ela diz (e faz) a seu modo algo que já foi dito (e feito), mas (talvez) não com a tenacidade suficiente que seu trabalho alcança, ao forçar a fotografia em direção a certa musicalidade das cores. “O que faz os homens de gênio, ou melhor, o que eles fazem, não são as ideias novas, mas a convicção de que aquilo que foi dito ainda não o foi suficientemente.” (Delacroix, **Diário**, 15 de maio de 1824, apud: Moisés, in: Novaes, 1994, p. 236). Nossa impressão é que é essa mensagem de insuficiência do já feito em fotografia e da necessidade de

um recomeço, um ainda-uma-vez o que parece propor a série a ser aqui estudada. Nossa tese é que, saturando na cor, a fotografia se aproxima da música e, ao fazê-lo, cria não só uma imagem móvel, mas um conceito: aquele da forma esquizofrênica.

(C)

Diante dessa série fotográfica, é verdade, o objeto estético por ela oferecido à contemplação, no impacto micrológico da experiência de recepção, que é um átimo de tempo a exigir posterior análise fenomenológica (Dufrenne, 1967, p. 286), arranha aguerridamente a inteligência, e provoca, na microconfusão dos sentimentos instaurada na experiência estética, a impressão equívoca de que se trata de uma obra de pintura, e pintura abstrata, e não de fotografia.

Não há espaço aqui para discutirmos os motivos de dizermos sejam “micrológicos” o impacto e a confusão de sentimentos da experiência estética ali conseguida. Isso nos levaria a uma sociologia do gosto em paragens dominadas por certa paralisia espiritual produzida hoje pela onipresença cotidiana da indústria cultural, do *kitsch* e da passividade não-criativa com que em geral se lida com a obra de arte contemporânea. Essa indiferença à experiência estética em jogo no trato com a arte de hoje se dá quando é sistematicamente ignorado o recado que esse tipo de obra passa a seu público – a saber, que ele é coautor da obra. *Aberta*, a obra o convida a rebelar-se contra o estado de inércia em que é colocado pela acima referida indústria do entretenimento, que o quer somente receptivo, e quase nunca ativo e,

com isso convida-o a tornar-se protagonista da cena da história da arte. Ora, a história da arte está intimamente relacionada com a história da emancipação humana. Logo, a arte contemporânea, ao convocar seu público a ser seu coautor, convoca-o igualmente a fazer sua história como história de sua própria humanidade. Mas, ao mesmo tempo em que, por conta dessa inadvertência do público, a própria arte e seu convite negligentemente não são aceitos, a obra paira no ar como mercadoria ou simples bugiganga, e pouco se tem a dizer sobre ela. Não podendo, pois, desenvolver esse ponto, *seja dito apenas* que a série proposta por Eduarda Lima, porém, mais do que um convite ou uma convocação, é um desafio; um desafio tanto para a concepção da “fotográfica como arte contemporânea” (Eco, 1997; Cotton, 2013), quanto para o problema das relações entre fotografia e pintura. Ainda mais com a sugestão, feita acima, de que ela instaura algo de musical ou melodioso na imagem.

A primeira tentação em face do problema da relação entre fotografia e pintura é aquela de reeditar o lugar comum da rivalidade entre Ingres e Delacroix; afirmar que Ingres desempenhava um estilo de pintura, muito ligada ao desenho, que o surgimento da fotografia iria tornar obsoleto e que, se depois da fotografia, a pintura sobreviveu, isso teria se dado graças ao desvio salvador criado por Delacroix (ou por Turner), a partir do qual se abriu, pelo primado da cor sobre o desenho, todo o flanco histórico no curso do qual a pintura encontrou-se a si mesma e conheceu, com Cézanne, Van-Gogh e, dentre outros, Wisthler e o impressionismo (Manet à frente) e todo o movimento de vanguarda dos começos do século 20, um surpreendente florescimento, não é dizer

tudo ainda. Todavia, uma aproximação menos preconcebida da obra de Ingres desautoriza aquele tipo de injunção historiográfica, uma vez que a ideia de que Ingres seja “fotográfico” antes da fotografia não se sustenta (Coli, in: Novaes, 1992, p. 275), e o próprio Delacroix jamais se sentiu premido contra a fotografia (Moisés, in: Novaes, 1992, p. 231). Em seu *Trabalho das passagens*, Walter Benjamin escreve: “Os quadros de Delacroix escapam da concorrência com a fotografia não só devido ao vigor de suas cores, mas também – na época não havia fotografias instantâneas – devido ao movimento tempestuoso de seu assunto.” E logo acrescenta: “Assim foi possível que ele tivesse um interesse benévolo pela fotografia.” (Benjamin, 2007, p. 720) Um pouco antes, ainda, fazia a seguinte citação, de Walter Crane:

“Quem ao menos uma vez na vida teve a chance de pôr sua cabeça sob o manto mágico do fotógrafo e olhou através da câmera, encontrando ali aquela maravilhosa reprodução em miniatura da imagem natural, deve ter se perguntado... qual será o destino de nossa pintura moderna quando o fotógrafo conseguir fixar em suas placas tanto as cores quanto as formas. (Id., *ibid.*, p. 717).

Esse tipo de consideração de rivalidade e de projeção do fim da pintura pelo advento da fotografia se justifica apenas enquanto registro, não da história da arte, mas da história dos comentários públicos trocados pela mentalidade média à época do surgimento da fotografia; diz respeito, portanto, à história da tagarelice burguesa. Notável, a este respeito, é a posição do poeta Charles Baudelaire (1993). Ele catalisa as impressões correntes, segundo as quais o surgimento e desenvolvimento da fotografia tornariam obsoletas as pesquisas em

pintura, e reage a isso tentando colocar a fotografia em seu “devido” lugar, o lugar de ciência, técnica, indústria, mas não de arte.

Ora, a fotografia veio a ter essa pretensão de ser arte. Sem dúvida se pode aqui remeter o leitor para o notável livro *Fotografia e pintura*, de Laura Gonzales Flores (2011), onde a problemática sobre fotografia como arte alcança um nível de maturidade e clareza consideráveis, quando a fotografia é, então, vista como forma de arte pictural, ou seja, se podemos lembrar a fórmula da relação entre guerra e política, a fotografia é vista como pintura continuada por outros meios. Mas a tese que defendemos, ao contrário, é a de que, sendo o capitalismo um *projeto* (aliás, fracassado) de unificação do mundo por meio da promoção da felicidade do indivíduo como plena realização pessoal, ele teria de, um dia, chegar a essa promoção mediante a criação de meios com os quais cada indivíduo pudesse ser, ele mesmo, completo e singular; e a fotografia veio em socorro do capital. Como já se sabia, desde Shaftesbury (Caselato, 2018), que a completa realização do indivíduo é a experiência pela qual ele se faz divino porquanto poeta, se faz *artista*, o capitalismo, com sua conhecida limitação de perspectiva quanto ao humano (e também quanto ao divino), facilita a pesquisa de uma arte capaz de alcançar um duplo fim: o dessa verdade pré-romântica de que o ser humano é antes de tudo um artista, mas também o dessa outra verdade, que ao capitalismo só interessa afinal aquilo que produz e reproduz mais capital. A descoberta da fotografia e a consequente criação da Kodak foram essa providência tomada no sentido de fazer do homem um artista sem perder-se a oportunidade de gerar dinheiro e reproduzir o capital. A plena realização desse processo consuma-se,

hoje, com as *selfies*. Hoje, por meio das câmeras dos celulares, cada ser humano é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da arte fotográfica, ao mesmo tempo em que essa “plena” realização amesquinhada, tudo quanto o capitalismo podia e pode oferecer, é fonte de mais consumo e mais produção e circulação de capital. O celular é um ponto de venda levado no bolso de um ser humano em permanente estado de “cliente”, e a fotografia, a arte que sobra para o ser humano assim reduzido em sua divindade poética e humanidade criadora.

A série *Light about color* entronca-se no cardo desse duplo resultado histórico e teórico, e exige uma compreensão que, levando criticamente em conta todo esse processo de 150 anos de realização de mundo sob a hegemonia do capital, faça justiça às tarefas novas que sua percepção impõe.

Ao mesmo tempo pintura abstrata sem o uso de tinta ou pincel, e obra da câmera, da luz e das mãos hábeis de uma fotógrafa, não se deixa reduzir, contudo, a uma “captura” de um momento reconhecível, seja de um ponto de vista representacional, seja simbólico ou icônico, trata-se, sob a não dissociação entre pintura e fotografia, de uma série de imagens que tem na “abstração” apenas seu ponto de partida, não de chegada e, por isso mesmo, pede uma análise capaz de explicitar a experiência estética como o percurso que vai da abstração vista até o concreto pensado: exige uma dialética própria.

A abstração se mostra como um ponto súbito na primeira impressão de cada uma das peças da série: diante de qualquer uma delas, vê-se primeiro que não há nada de específico a ser olhado, e só depois, na consideração das linhas pictóricas que compõem as formas

particulares, na direção quase musical das cores que esculturam uma melodia cujo tom força o primado dessas mesmas cores sobre qualquer outra coisa visível, perfazendo a textura da obra sem escalas nem dimensões previsíveis (Dondis, 2007, pp. 5-130), mas com certo movimento que, da música interna a ela, faz saltar a metáfora de sua ordenação, somos lentamente convidados a escrutinar o que pode ela (a peça ou a série) nos oferecer dessa incursão pela natureza matemático-pitagórica (Gadamer, 2010, p. 20) da qual a obra em foco não deixaria de ser, estranhamente, uma manifestação mimética. E dizemos *estranhamente* porque já mostramos que não há, nela, nada do mundo que se pudesse ver *imitado*, *mimetizado*.

A metáfora de sua ordenação é o que ela, de fato, nos oferece a ver. A primeira peça dessa série, por exemplo, depois da primeira impressão difusa a que acabamos de nos referir, nos beneficia com um instrutivo contraste entre o preto e o verde, com nuances de branco que faz pensar que a luz teria vindo, não do exterior para dentro da imagem, mas de dentro da própria imagem, da direita para a esquerda, possibilitando de uma só vez tanto a percepção do preto quanto a do verde que, estáticos numa primeira visada, aquela em que uma espécie de blackout interno afastaria o espectador de toda referência mundana, move-se em seguida e dá ao deleite da apreciação uma espécie de luta em que, por um lado, o preto domina o verde e o envolve como se onívoro, mas, por outro, o verde parece se debater e se desvencilhar desse domínio, ao tentar conjurar o preto à força de sua própria visibilidade advinda do contraste evidente com o mesmo preto. Todavia, a luz branca que incide pontualmente da direita para a esquerda sobre o verde, produz um

segundo contraste, entre a sua pequenez poderosa e a grandeza impotente das outras duas cores em conflito.

Resta, então, desse duplo contraste, a posição de uma dualidade que é o próprio objeto estético aqui configurado: o conflito entre o preto e o verde e o verde e o preto só é possível pelo contraste entre a luz lateral branca e o que ela, sempre a partir de dentro, ilumina, como uma espécie de sopro cuja eficácia estaria no fato de colocar em movimento aquela luta interna de duas cores: o preto, cujo código cultural remeteria à significância do luto e portanto da morte, e o verde, cujo mesmo código conduziria para a significação da esperança e da vida. Contudo, a própria existência interna e lateral da luz evita qualquer dualismo estanque, na medida em que ela duplica as dualidades: entre luz e cor e, dentre as cores, entre o verde e o preto.

Que se faça, por um momento, abstração do branco-luz sobre o todo, a partir de sua incidência sobre o verde na parte direita superior e, seguindo o contraste das cores, examine-se a curva do preto sobre o verde. O que temos? Um domínio quase que completo do preto, cuja mobilidade sutil consistiria em dominar o verde, seja de frente, pela superfície dominante, seja por trás, pela suposição de que, ali onde o verde aparece, aparece sob o fundo de um preto; seja, ainda, pelas entranhas do verde, por suas fissuras e ranhuras, a nos deixar na indeterminação de saber se ele viria do fundo à superfície, rasgando o verde e se impondo quase completamente na tela, ou se da superfície se moveria, corroendo o verde, para o interior do verde, destruindo-o e o fazendo explodir em múltiplos pedaços. Vem de dentro ou vai de fora? Não se pode decidir. Essa indecisão é que é o fundamental.

A dominância e predominância do preto, se não encontrasse resistência, expulsaria da tela toda e qualquer cor: faria valer sua condição ontológica de ser ausência pura de cor. De cor e também de luz: seria a negação integral do visível, em particular, e do mundo como um todo, em geral, na medida em que mundo e visível se correspondam. Mas, chegando a esse ponto, sempre é preciso lembrar que o preto só é visto como preto sob a pressão da luz que a nós o mostra “preto”. E é na carona dessa luz que o verde faz valer sua resistência.

Ao resistir, o verde, a partir de dentro, enquadra o preto mediante suas bordas, e produz, por esse enquadramento, um contraste criador de formas particulares passíveis de serem vislumbradas por nós, como essa da dimensão dentro da qual esboça-se a escala do grande preto e dos pequenos fragmentos de verde; e, a partir de fora, as formas particulares do próprio verde, cujas linhas ariscas, por conta da própria tensão com o preto, traçam movimentos composicionais de forte carga representativa: seriam estalactites de caverna? Seria uma caverna como um todo? Seriam jacarés na noite de um rio sereno? Ou, se se olha para o centro, na parte inferior, tratar-se-ia de uma âncora? Ou, como uma ideia outra, ainda na parte inferior, à direita, ao lado da imensa e contrastante âncora, não se poderia ver um navio esmigalhado pela ferrugem do tempo, no fundo escuro do oceano, vítima de antigo naufrágio? E o que dizer dessa fumaça ou nuvem intermitente que domina parte substancial da esquerda? Estaríamos mesmo no fundo de um mar ou dentro da escuridão de um céu sem astros luminosos?

O quadro fotográfico pode até mostrar cada uma dessas coisas e até mesmo uma foto 3x4 de uma alma penada, na parte inferior da

esquerda, ou tantas outras insinuações dessa estirpe no restante da série. De certo modo, nenhuma dessas hipóteses visuais é ilegítima no jogo ingênuo da recepção. Entrementes, para a simples visão e apreensão dessa imagem, como das demais, como imagem-coisa e não como imagem-de-coisa interessa muito mais trazer de volta o papel da luz e do branco (abstraídos acima por um momento) para conformação do todo: poderosa na direita e paulatinamente tênue até quase completo desaparecimento na esquerda, a luz sobre a cor parece traçar outro duplo movimento: um, já mencionado, de sopro, que tangeria os contedores para longe, à esquerda; e o de arco, que cingiria, concomitante ao percurso do olhar de retorno, da direita para a esquerda, o todo da imagem em seu contraste de cores.

Na ideia de sopro sobressai a noção de afastamento, de recusa, de negação e conjuração; na ideia de arco, o de acolhimento, de linha de proteção, de aceitação e conjunção do que se deixa ver posto ou, melhor, em movimento de posição, que seria ao mesmo tempo afirmação de certo estado nascente.

Sem desconsiderar as muitas perspectivas com que se possa apreender essa imagem, não direi bela, já que o belo parece não combinar com conflito, mas certamente sublime, pelas proporções com que a luta titânica entre o preto e o verde é sugerida, entre a morte e a esperança, entre a conjuração (o sopro da recusa) e a conjunção (o arco do acolhimento) apresento aqui como ponto inicial de “leitura” da obra essa dualidade, a ser pensada em conjunto com as demais peças da série, entre a recusa como negação do visível e o acolhimento como afirmação do nascente.

Com efeito, que se olhe de novo a segunda peça acima apresentada. O sopro da recusa é efetuado com muito mais ímpeto, ao mesmo tempo que, por trás do sopro, um delicioso vermelho vai nascendo e se imponto, a partir de um ponto lateral, alaranjado como só pode ser uma aurora, afirmando algo nascente a partir de dentro da própria negação, do próprio sopro de negação, afastamento, grande recusa do mundo visível e seu amontado de quinquilharias boas para fazer “fotografia como arte contemporânea”. No terceiro quadro, o vermelho, quente, violento, torna-se afinal dominante; enquanto o azul, frio e plácido, na quarta tela, faz a festa em que o vermelho vira o bordô e o preto vira azul escuro, uma festa, talvez, de reconciliação, mas uma tal que não faz, contudo, vistas grossas para o (aparentemente) inexpugnável estado de conflito interno entre a luz e as cores.

(D)

A arte de Eduarda Lima, pois, traz a fotografia como forma para o escanteio do mundo, no qual ela, sabendo que a essência de algo é sempre aquilo que não é o algo de que a essência é essência, encontra-se com sua própria *ousia* (substância), ali, pois, onde nenhuma essência ou substância seria mais possível, e a fotografia deixa de ser “fotografia” e renuncia ao que se esperava dela (como retrato e mesmo como composição de formas geométricas e/ou outras formas que as façam passar por “arte” segundo padrões estereotipados do que seja *arte*; tudo isso como providência capitalista para dar conta, de modo mal amanhado, de uma promessa feita desde seus primórdios, e que 1848

debalde exigiu ver realizada com suas revoluções traídas e fracassadas <Oehler, 1999>. Qual promessa? A de promoção da liberdade como autorrealização humana por meio da transformação de última hora de todo ser humano em artista). A fotografia se recusaria a atender à expectativa para a qual foi criada a fim de manter-se fiel à autenticidade de seu projeto de ser, não mercadoria, como quiseram seus idealizadores, mas forma de arte, como querem os fotógrafos realmente *artistas*. Mas, em Eduarda Lima, isso se dá no limite último de certo desejado embrutecimento da arte: escrita da luz contra o que se pode mostrar como visível, a saber, contra a totalidade do mundo contemporâneo tornado um amontoado de mercadorias. “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista”, escreve Marx, “*aparece* como uma ‘enorme coleção de mercadoria’, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (Marx, 2013, p. 113). É contra essa *aparência* que perfaz um mundo, o nosso mundo contemporâneo, que a forma *fotografia* deseja instaurar desde dentro de si a *esquizofrenia*, esquizofrenia da qual vimos falando sem ainda nomear, entendida como forma. A recusa do mundo do fetichismo da mercadoria, recusa mediante a qual a fotografia se alça contra a fotografia como mercadoria e pela fotografia como arte, mesmo num mundo em que nada, nem mesmo a arte, escapa de ser mercadoria; logo: uma recusa que é uma resistência quase impossível; eis o que se desponta como *forma esquizofrênica*.

Daí, nesse limite último de resistência ao capitalismo, sobrevém soturna espreita da esquizofrenia. Mas ela só pode alçar-se desse modo resistente, como acabamos de sugerir, centrando sua visada sobre o

próprio ato fotográfico, como se a máquina, tomada de pudor contra a banalização de seu uso, tornasse-se tão ensimesmada a ponto de negar o mundo sob o modo de uma espécie toda nova de alucinação negativa (o mundo está ali, de fato, logo à sua frente, mas *faz-se de conta* que se não o vê). É, aliás, dessa alucinação negativa, criteriosamente preparada com a sobreposição de livros, por trás de garrafas de vidro expostos à luz de uma janela aberta, que vem a se instaurar o que há pouco chamei de *forma esquizofrênica*: a esquizofrenia não como patologia, mas como forma de arte (*techné*), como atividade produtiva.

Luz e cor transpõem sua dimensão meramente natural em direção a um *fazer segundo*, que é, porquanto *techné* (arte, astúcia, habilidade, fabricação, produção, construção), um fazer que escorre no tempo e a si mesmo se explicita como *histórico*, ou seja, como não-natural porquanto resultado de um trabalho de pensamento, na relação dialética de continuidade e contraposição à natureza: “técnica, do grego *techné*, remonta a um verbo muito antigo, *teuchô* (...) cujo sentido central em Homero é ‘fabricar’, ‘produzir’, ‘construir’ (...). Os estoicos definirão a *téchné* como *hexis hodopoiètiké*, ‘hábito criador de caminho” (Castoriadis, 1997, p. 295s. Muitas vezes se esquecem que a mão hábil do artista primoroso é, sobretudo, um cérebro pensante. Muitas vezes querem retirar o mérito de um artista, como Duchamp, por exemplo, porque não se deu ao trabalho de “fazer”, mas encontrou o que veio a designar obra de arte sempre já pronto (*ready-made*). Contra essa postura, se não fosse suficiente citar a famosa passagem de Karl Marx (“Uma abelha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que

distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade.” <Marx, 2013, p. 212s>), citar-se-ia ainda que, para Tomás de Aquino, “a arte é acima de tudo uma virtude, *virtus*. (...) A virtude, em definitivo, é um pensamento.” E que: “O importante não é que o artista opere bem ao trabalhar, mas que crie uma obra que opere bem.” (Cf. Bayer, 1995, p. 91s). É essa operação da obra que nos interessa na série fotográfica aqui em foco.

Essa série – foi o que nos pareceu – impõe, na verdade, a tarefa de uma reflexão apta a pensar a obra de arte como aquilo que o título deste estudo chama de “*forma esquizofrênica*”: uma recusa do mundo externo como crítica social desse mundo, e o consequente ensimesmamento da obra como afirmação ontológica de outro mundo possível, virtualizado na própria atualidade da obra.

A esquizofrenia é, em seu princípio, um corte na mente a cindir o eu e o mundo, que é recusado para, do eu ao eu, criar-se uma dualidade entre esse eu e ele mesmo, o que estabelece, por um lado, entre as partes cindidas do eu, um relacionamento na experiência do qual o mundo exterior resta prescindido. A forma esquizofrênica, eis nossa hipótese, seria a fotografia reduzida a seu princípio, voltando-se para si mesma e, por meio disto, 1) recusando criticamente o mundo contemporâneo do amontoado de mercadorias e 2) construindo em efígie negativa outro mundo possível, aquele cuja falta real no mundo exterior deixa margem apenas à possibilidade de ser experimentado sob a forma da arte que, todavia, constitui o *objeto estético* com o qual um mundo outro se abre

e, em sua abertura, perfaz a linguagem de um convite ambíguo a habitá-lo e a não o habitar.

Diante dessa forma uno-dual, *esquizofrênica*, contemplamos o resultado, mas não somos, na contemplação, conduzidos a nenhum lugar específico, nenhuma lembrança de um vivido, nenhuma representação do que sempre já fora. Perguntamos sobre o nosso mundo, por que ele não aparece ali, por que nada indica coisa alguma do que poderíamos, por experiência acumulada, adivinhar. E é essa decepção, esse desencontro entre nós e nosso mundo, o fulcro do que ali se expressa sob a forma da não-expressão, da recusa de expressão como afirmação do núcleo (não-expressivo e não-figurativo) pelo qual uma expressão (toda expressão) e uma figura (toda figura) são possíveis. É por meio dessa não-figuração que a música se insinua no coração dessa série fotográfica.

(E)

Desse aspecto uno-dual, entre negação e afirmação, nasceram duas vertentes do pensamento do século XX, vertentes aparentemente inconciliáveis; uma herdeira de Kant; outra, de Espinosa; uma “crítica”, concebida como corrosão de determinidades supostas eternas; e outra “afirmativa”, entendida como capacidade de ressignificação e redimensionamento no tempo da experiência: a estética de Theodor Adorno (1982), por um lado; a de Mikel Dufrenne (1967), de outro, poderiam representar, na região da Estética do século XX, essa dupla herança do pensamento moderno. Mas, definindo-se a arte como o

núcleo dessa dualidade, ou seja, como sendo necessariamente ambígua, como sendo *forma esquizofrênica*, pode ser mais fácil entender essas correntes de pensamento vindas de tradições filosóficas díspares, não como contraditórias, mas como elementos complementares de uma mesma dialética, aquela, mais primordial, que a própria obra de arte e sua contemplação configuram e vivem desde o seu interior: a dialética da negação (conteúdo manifesto) de um mundo como **desejo profundo** de afirmar (conteúdo latente) outro mundo cuja concretude ninguém pode negar, pois que a obra de arte existe para confirmá-lo, e a exuberância das cores da série fotográfica em foco nos dá a indicação do quanto de alegria, sob a face da tristeza, ainda está por vir, e já vem vindo no caudal silencioso da luz sobre a cor desse conjunto pictórico-fotográfico-não-pictórico-nem-fotográfico.

A série fotográfica em foco nos abre e nos oferta o conceito de arte necessário para a apreensão daquelas duas tradições num mesmo gesto de pensamento, e a filosofia de Deleuze e Guattari, notadamente aquela consignada em seu livro *O anti-Édipo*, nos guiaria nessa empreitada de síntese disjuntiva para constituir o conceito de arte apropriado para a recepção em um só movimento daquela dupla tradição moderna. Essa posição, como se percebe, deixa a obra entregue a ela mesma, passando a ideia de que haja uma autonomia da obra quanto a qualquer outro fator que lhe venha de fora. Essa “autonomia”, contudo, embora um fato efetivamente consumado, não é a autonomia de uma mônada: não se trata de uma individualidade isolada de quaisquer relações. A forma configurada na obra faz da obra uma forma de arte, e a arte, forma de pensamento, logo, de linguagem, é uma manifestação essencialmente

“social”, isto é, seu sentido imanente a reconduz para um traçado de relações dentro do qual o nível de autonomia alcançado na obra remete, direta ou indiretamente, para o nível de autonomia da própria sociedade na qual ela é produzida, ainda que a ênfase precise ser dada menos na remissão recíproca entre arte e sociedade e mais na mediação que se deixa ver na expressão “direta ou indiretamente” que acabamos de utilizar, pois somente sob essa mediação podemos captar aquilo que fez Theodor Adorno descrevê-la do seguinte modo: “A arte é a antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir-se desta.” (Adorno, 1982, p. 19). Não se faz arte senão no interior de certa sociedade, mas a arte, produto de um indivíduo livre, não emergiria da mão desse indivíduo para sancionar a sociedade, senão que, segundo a expressão de Adorno, para ser um fator de contraposição em face dos valores sedimentados na sociedade de onde ela brota, inclusive para cobrar e reclamar que aquilo que está posto como realização de uma promessa é, na verdade, traição ainda mais deslavada (Matos, 1989). Assim, *em segundo lugar*, seria a partir da própria “esquizofrenia” instaurada nessa forma de arte ou *como forma* de arte em sua *infinita plasticidade* que se abriria a possibilidade de vislumbrarmos o segundo aspecto do trabalho implicado na série ora estudada: recusar o mundo das coisas passíveis de serem fotografadas (de serem vendidas, em suma) **seria, a contrapelo, um gesto de afirmação de outro mundo possível, instaurado pela obra ela mesma**, o “objeto estético” de que falava Dufrenne, **um mundo onde a indistinção do objeto na imagem fosse a contrapartida da não-venalidade das coisas que realmente importam.**

Construir, pois, um aparato teórico capaz de nos fornecer elementos para a recepção adequada das quatro obras que perfazem a série fotográfica de Eduarda Lima, a fim de pensarmos sua dimensão negativa (pela *Teoria estética*, de Theodor Adorno), e sua dimensão afirmativa, a afirmação originária inscrita na forma fotográfica ensimesmada (pela *Fenomenologia da experiência estética*, de Mikel Dufrenne), força-nos a insistirmos na ênfase da fotografia como “forma”, e essa forma, graças ao aparato teórico construído, como conceito a ser pensado. Todavia, não se trata de nenhum ecletismo intelectual, já que o que está em jogo é a totalidade da série fotográfica, que não seria suficientemente pensada se o fosse apenas por uma dessas perspectivas, e que por isso mesmo exige, pela unidade plural da obra, a articulação de ambas sem sobreposição hierárquica de nenhuma delas.

As duas dimensões se articulam em sua inteireza, sem chance para identificação unilateral em relação a uma ou a outra das maneiras negativas ou positivas de abordar a obra. Daí, não só forma, mas forma *esquizofrênica*, porque ao experimentá-la esteticamente é de um só golpe que negação (Adorno) e afirmação (Dufrenne) *acontecem* (Deleuze, 2011, pp. 85ss; pp. 151ss). O acontecimento da obra é também a criação de seu conceito. Nessa série, a esquizofrenia é um elemento de sua estrutura, isto é: a teimosia em não aceitar em si nada que nos convença de sua realidade; todo o mundo, tal como o conhecemos na vigília do cotidiano, com seu poder de construção e seu poder de aniquilamento; com suas misérias e mesquinharias, seu fulgor e brilho das estéticas da mercadoria, todo ele deixa de ser digno de ser expresso; a forma esquizofrênica barra a presença do mundo: a fotografia deixa de ser

captação sob quaisquer aspectos do mundo vigente. Mas, e aqui a inteireza da contraparte, que a faz um todo em disjunção, esse mundo nem por isso está menos ali, mesmo que sob a forma de não estar ali, sob a forma de mundo recusado. E, por meio dessa recusa, outro mundo se abre, digamos, desde a obra ela mesma.

Melhor do que *mostrar* a miséria, ou, por meio da *apresentação* do belo que aparentemente ainda teria algum lugar no mundo atual, fazer de conta que a miséria não exista, a fotografia desta série decide que tudo deve ser destruído e negado, e sua própria obra é já uma forma dessa destruição, somente no escombros do qual algo nascente se insinua e *acontece*, na foto, como o núcleo nascente de outro mundo possível, também ele inteiro: a riqueza das cores, como um início de uma sinfonia, vai aos poucos tecendo um fio de esperança, e salvando, por meio da fotografia ensimesmada, a fotografia como arte e, por meios da salvação da arte fotográfica, vai guardando em si mesma uma cifra de esperança, de afirmação, de alegria.

Contumaz frequentadora dos fóruns sociais mundiais, não faria nossa fotógrafa, que é também antropóloga, de sua obra, uma contribuição ao debate contemporâneo sobre o que fazer para sairmos da situação insustentável do capitalismo vigente? Recusa de transformar a arte em mercadoria; recusa do fetichismo corrente e do pós-modernismo fácil, não haveria aí uma preferência proposital pelo escanteio e o desassossego da solidão criativa, em detrimento da fama e da quietude de quem sabe a irônica importância brechtiana de se estar de acordo? A propósito, se Theodor Adorno, cômico da encruzilhada em que se colocava a arte moderna, prestes a perder, como de fato perdeu

(pela concessão generalizada que outros chamam de pós-modernidade), quase todo o seu teor de negação do *status-quo*, e de cifra do possível, é forçado, em sua teoria da arte, a fazer a defesa do belo natural (Patriota, 2017), nossa fotógrafa, em consonância dissonante com Adorno, inventa artisticamente esse mesmo belo, na medida em que é a luz que lhe interessa (e nada há mais natural que a luz), belo que ela atinge, não sem ironia, ainda, exatamente na confrontação com a técnica, numa espécie de ensaio sobre o sublime.

O belo artístico que ela produz a contrapelo do sublime, com efeito, é o resultado dessa proximidade com o belo natural, com a luz, cuja escrita ela desenha com um desiderato muito claro: aquele de voltar ao mais “natural” dos momentos da natureza, seu instante de geração, seu *ponto genético* que, todavia, só pode ser, evidentemente, na fotografia, o contrário dele mesmo e, assim, apresentar-se como o *ponto poiético*, o momento de *formação*, de *produção*, porque afinal se trata, com efeito, de uma obra de arte: a aparência da natureza, não pelo que é visível, mas pelo que permite toda e qualquer visibilidade, o *locus* de nascimento do visível, de um outro visível, a “máquina desejante” (Deleuze e Guattari, 2010) de fabricar visibilidades. E é justamente por construir esse fundo nascente de visibilidades que nada mostra porquanto é condição de possibilidade de todo visível (o desejo em cujo fundo se antevê a imaginação criadora) que nossa artista, ao não mostrar coisa alguma de perceptível, cria o campo dentro do qual, por um lado, tudo o que é passível de ser mostrado fora de sua obra se desvanece, e, por outro, tudo o que nasce *de* sua obra é a encenação vigorosa do próprio *status nascendi*: é a *mimesis de produção* (Lima, 1980), pela qual a recusa do

mundo representável se desdobra na apresentação afirmativa de um mundo outro em negativo. Daí, por contrachoque, o sublime: a série fotográfica apareceria como uma espécie de cosmogênese, mimesis já não mais de um mundo posto, mas daquilo mesmo que põe um mundo. O seu aspecto pictórico de metáfora “musical” daria, parece, conta dessa cosmogênese.

Dito isso, tocamos aqui outro ponto nevrálgico: a reprodutibilidade da obra é toda a sua originalidade. O que nós vemos e o que foi captado pela máquina é a mesma coisa: o revelado é o negativo e o negativo é no que é revelado uma vez que o que é revelado é a negação de tudo quanto *seja* (fotografável). Tremendo desafio, vê-se, ao pensamento, uma vez que temos de conceber a duras penas o tecido justo de que é feito, na obra de luz, na *fotografia*, o não-ser, o não-idêntico (de Adorno, mas também de Nietzsche): a série em pauta, de fato, é um convite à desestabilização do senso comum, desestabilização de tudo quanto pensamos quando concebemos a fotografia em si, e de tudo quanto pensamos quando concebemos a fotografia como obra de arte contemporânea, pois a proposta de nossa fotógrafa não é trazer, como tem sido feito, o cotidiano e suas cores para a imagem fotográfica, mas fazer dessa imagem o reduto da negação sem concessões desse cotidiano em mais de um sentido insustentável, ao mesmo tempo em que nos convida, com suas cores, a imaginar um outro mundo possível, pela experiência da percepção, tal como concebida por Mikel Dufrenne, e pela afirmação originária do desejo de criar, como delineado por Deleuze e Guattari.

A fotógrafa, não mostrando coisa alguma, detém-se no momento da luz, da cor, e nega com intransigência vigorosa qualquer proximidade com o mundo de que temos notícia. Assim, a série de fotografia *Light about color*, enquanto forma artística, possui essa dimensão eminentemente *negativa*, com a qual ela faz da fotografia uma experiência de recusa da sociedade vigente, dando mostras, por isso mesmo, não de certo voluntarismo arbitrário da artista enquanto pessoa individual, falsamente livre, mas do quanto ela, como artista, e por sua obra, se deixa ver como um feixe de relações sociais reconhecíveis pelo viés da insatisfação com o mundo atual, essa sociedade do espetáculo onde a única estética possível seria aquela da mercadoria; mas, para além de Adorno, a obra em foco dá a pensar que a verdadeira obra de arte não é aquela que somente destrói nossos liames imediatos com o mundo circundante, mediante a corrosão crítica, ao fazer-lhe a ontologia visual de seu estado falso, mas também aquela que, das ruínas e dos escombros do que fora destruído pela crítica imanente (Nobre, 1998), deixa entrever uma brecha, da qual emana não somente uma luz, mas um ato, um acontecimento: esse ato-acontecimento é essencialmente construtor, afirmativo; é a possibilidade mesma da criação concebida como ruptura em relação ao sempre já posto em vista de uma nova instituição do ser (do não-ser) por meio da obra: a diferença, objeto, aliás, da filosofia de Guattari e Deleuze.

Com esse ato/acontecimento não descobrimos apenas as funções da arte, mas também o sentido de sua contemplação: recusar, negar e destruir são apenas a primeira providência, não de um niilismo *blasé*,

mas de uma potência ativa e criadora cuja nome próprio seria o que se guarda no desejo como imaginação produtora, que Mikel Dufrenne ajuda a entender como a fonte (o *a priori*) de onde jorra o ser mediante o qual um novo compromisso entre o sujeito e o mundo se torna possível e viável, e que Deleuze e Guattari chamarão de “corpo sem órgão”, a *máquina desejante* de fazer *máquinas celibatárias*. A série em foco ajuda-nos a conceber que a arte verdadeira seria aquela que nasce do engajamento na destruição do mundo posto (o algo), trabalho de destruição cuja consequência para o ser humano é engajá-lo na reconstrução (devir) de um mundo outro (de um outro algo ou, mais precisamente, do não-algo, o feminino como fluxo, como povo, como sofrimento criador e criador de seu contrário, a alegria). Toda obra de arte, dir-se-ia, deseja sorrir, mesmo quando nenhum sorriso parece possível ou mesmo necessário.

(F)

A arte como forma esquizofrênica irmana aqui o artista e o público: fazer arte e consumir arte são um mesmo gesto de uma dupla empreitada – destruir o já aí, segundo Adorno, e refazê-lo em vista do que está por ser feito, porquanto a arte o anuncia, segundo Dufrenne; porquanto ela é sua *nascente*, segundo Deleuze e Guattari, e tal como acontece na fotografia de Eduarda Lima. Nesse sentido, sua tarefa precípua não é destruir, mas afirmar, embora ela nada afirme senão quando, com impressionante radicalidade, tudo nega: a afirmação é o conteúdo latente da negação, o teor de seu sentido. É por dentro da

negação, logo, nas palavras de Adorno, por dentro da “crítica social” como ela se configura enquanto antítese da sociedade, que a arte, a partir de sua seiva afirmativa, inaugura um espaço de experiência, o “objeto estético”, como dirá Dufrenne, na percepção do qual a arte se dá a ver como abertura do possível, expressando a fonte da expressão (aquilo mesmo que não pode ser exprimido): a esquizofrenia, segundo Deleuze e Guattari, como oposição ao capitalismo e posição de outro mundo virtualmente possível, *para além do capital*.

Na arte, de fato, o possível arrebenta-se como efetivo no interior movente do próprio real: isso tem um nome, chama-se o *virtual*; é porque o real realizado é negado pela arte da obra que outra realidade brota para fazer ver a necessidade lógica (e ontológica) do possível na própria forma da arte; o mundo do objeto estético aqui expresso na “forma” esquizofrênica, aquela forma que quanto mais nega o fora mais afirma o dentro, que se exterioriza como desmundo do mundo (posto) ou como o mundo (novo) desde o desmundo (desde a deposição do mundo posto), eis o *virtual*. O *virtual* é o que participa da força (*vis*). Ele é o que pode. A série *Light about color*, de Eduarda Lima, tem esse poder, tem essa *dynamis-energueia*: ela aconteceu e, por isso, graças a isso, a fotografia, no interior de sua musicalidade plástica ou plasticidade musical, graças à melodia sinestésica das cores, impõe-se como um conceito, ela faz pensar: mais do que ser vista, exige pensamento, cobra o impulso para uma filosofia.

Essa filosofia, que tenho desdobrado desde a experiência estética a que fui submetido por essa série fotográfica, cuida, em primeiro lugar, de tomar para si a revolução copernicana instaurada por Hume e Kant

e aprofundada em direções distintas por Fichte e Husserl, para abrir uma vez mais e se instaurar no “campo transcendental”, onde se pode, afinal, explorar a infinidade de elementos que aquele mundo aberto pela fotografia aqui estudada dispõe. Nesse campo, a noção de simultaneidade, que a fenomenologia husserliana chamaria de “presente vivo”, torna-se de suma importância, pois é ela que garante a incidência sem contradições dos elementos contrários da “forma esquizofrênica”, que Deleuze, depois de Derrida, chamaria de “diferença”. A simultaneidade, ao mesmo tempo em que indica uma história por fazer, isto é, uma historicidade originária das coisas e do próprio *eidos* das coisas (Derrida, 1990), expressa também a presença do arcaico e do teleológico numa mesma realidade, que é aquela do trágico (Andrade, 2021), ao qual chegamos por meio de certo exercício cético (Andrade, 2018). Isso, todavia, traz consequências filosóficas que já não podemos desdobrar aqui.

2

PLATÃO E A FORMA ESQUIZOFRÊNICA

Digo que a Forma completa

/é muito mais digna.

(Walt Whitman)

ARMAÇÃO INTERNA

A primeira impressão que temos ao iniciar a leitura do diálogo *Parmênides*, de Platão¹, é a de que ele seja a continuação de um relato cujo começo perdemos. Somos levados a imaginar que chegamos tarde demais ao texto; que este é um longo fragmento de uma narração maior a qual já não podemos recuperar, examinar, reconstruir sua unidade e, enfim, *dominar* o sentido do todo. Mas de onde vem essa ânsia de domínio? Quem nos assegura, de antemão, que há um “todo” e, mais, que haja um “sentido” do todo, que se poderia fisgar? Por que ler teria de ser um ato pelo qual tomamos posse de algo: um sentido, um conhecimento, uma conclusão? A experiência de leitura do *Parmênides*, mais do que nos instruir nos assuntos metafísicos, parece nos chamar a

¹ Utilizamos a tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes. PLATÃO. *Parmênides*. In: **Diálogos**, v. VIII. Belém: UFPA, 1974. Contudo, cortejamos com a edição italiana, que traz o texto grego (PLATÃO. **Parmenide**. Trad.: Franco Ferrari. Milão: Libri, 2004), de onde pinçamos os termos gregos que nos interessaram enfatizar; e também a tradução francesa (PLATÃO. **Oeuvres complètes**. Edição de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008) e a tradução norte americana (PLATÃO. **The collected dialogues**. Edição de Edith Hamilton e Huntington Cairns. Nova Jersey: Princeton, 1985), e com a mais recente de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues: PLATÃO. **Parmênides**. São Paulo: Loyola, 2003. Também tivemos a rara oportunidade de consultar a tradução inédita do helenista Humberto Petrelli.

atenção para a dimensão daninha dessa postura, dita filosófica por uns, científica, por outros, segundo a qual há um conteúdo ou uma verdade final, à qual podemos, primeiro, ter acesso; depois, saber e dominar, abarcando com a inteligência os seus contornos e o seu núcleo, como se o saber fosse um fruto e o ato de saber um abocanhamento. A forma de fragmento tomada pelo texto já seria, por si mesma, um conteúdo, a saber: há que se desconfiar dessa ânsia de totalidade e de domínio. O não-todo é anterior ao todo, a confusão vem antes da clareza.

Sendo, portanto, arbitrário pensar que se trata de um pedaço de um texto maior que se houvera perdido, mais instigante é aceitar o texto na sua própria feição atual e tentar descobrir, por reiteradas leituras, sua capacidade de produzir sentidos enquanto um texto completo ao qual foi dada a forma de um fragmento. Isto equivaleria a apostar que esse “começo” abrupto não está aí por acaso: seu autor assim o quis, e com motivos ponderáveis. Esse começo guarda em si uma dica importante para a compreensão do diálogo como um todo, todo que, no entanto, nos escapa e, provavelmente, tem mesmo de nos escapar, porque seria da natureza do que ali vai ser exposto não se dar completamente; não se oferecer sob o signo da completude; questionar mesmo, pelo movimento de sua exposição, a ideia de possibilidade de uma completude quieta, lapidada, fechada qual um diamante. A forma do começo abrupto seria a contrapartida de um conteúdo rúptil²: a forma do texto, tomada como conteúdo, ensinaria, não a respeito de

² No primeiro volume de sua “tetralogia dramática do pensar”, *Em busca da odisseia dialógica*, publicada como *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, Hector Benoit (2022) espousa posição metodológica muito próxima da nossa.

algo portador de um movimento contínuo de começo, meio e fim, mas algo cujo modo de ser dar-se-ia, perpetuamente, como um movimento de constante recomeço, uma erupção contínua: problema não há de faltar nunca; ele nos *acontece*.

A aposta a ser feita é a de que esse texto assim se constrói justamente para não deixar passar a ideia de que seja uma obra “acabada”, da qual se poderia eventualmente haurir algum conhecimento pronto. Seria preciso convir que, de sua leitura, não se pode esperar sair com algum saber assentado, apaziguador; mas certamente dela podemos sair um tanto mais aptos a pensar, ou, ao menos, certos de que pensar não é coisa que se faz sem alguma ousadia (a de abrir sucessivas portas, sem se perguntar, antes, o que cada uma mostra ao ser aberta), já que passo a passo as dificuldades se tornam evidentes, se multiplicam e nem sempre são superáveis. Nem por isso evitam que permaneçamos pensando; ou melhor: o convite que essas dificuldades nos entregam é para que continuemos a pensar, porque o pensar como um meio deixa-se ampliar pelo próprio ato de pensar mais, e, quanto mais pensamos, menos estreita fica a situação em cujo centro nos colocamos.

Além disso, e sempre de olho na tessitura do texto, menos que em seu conteúdo manifesto, é preciso notar que esse começo nos informa ainda de quem é a voz de toda a narração: é de Céfalo (Céfalo é o “autor implícito” do diálogo, de cabo a rabo), e como logo saberemos que Céfalo vai a Atenas a fim de encontrar Antifonte para ouvir dele a reprodução oral deste diálogo (havido entre Sócrates, Zenão e Parmênides), diálogo que Antifonte guarda de cor por ter ouvido muitas vezes de Pitodoro,

logo também encontramos um segundo elemento que possibilita levantar uma primeira hipótese para compreender outro sentido dessa feição de fragmento que o início do texto sugere: o diálogo que vamos ler, além de soar como *apenas* parte de uma narrativa maior, está a três passos de sua presumida cena original: é de Céfalo que ouvimos a narração de um diálogo aprendido de Antifonte, que ouviu de Pitodoro. Um disse-que-disse, afinal. O que pode significar ao menos uma coisa, de partida, se entre os enunciados que se vai ler houver algum que guarde e transpareça alguma sabedoria, é preciso ser cauteloso com ela: não saberemos nunca se foi realmente assim que fora enunciada.

A primeira hipótese a ser levantada, pois, juntando-se esses dois elementos (a aparência de uma conversa apanhada pelo meio e a exposição sob a forma do disse-que-disse), é a de que o autor explícito, Platão, quis pôr à prova nossa capacidade de resistir a certa ingenuidade: aquela de tentar, lendo-o, dominar o todo de sua argumentação, descobrir seu pensamento, apossar-se da tese que porventura ele proporia, e sair dizendo por aí que sabe, para o bem ou para o mal, o que seja o platonismo; ou, o que seria pior para Platão, dizer por aí que seja seu discípulo. Platão não só desconfiava da *escrita*, mas, com esse procedimento de tecer um texto completo como se fora um fragmento, convoca-nos pela própria organização de seu texto a também dela desconfiar. Só estaríamos aptos a dizer algo sobre a discussão entre Sócrates, Zenão e Parmênides, sugere Platão, se tivéssemos *ouvido* esse diálogo lá mesmo onde ele ocorreu. Desse modo, se há algum interesse em ler o que dele saberemos por via da fonte de Céfalo, sem dúvida não deve ser a própria discussão recordada, o seu

conteúdo, mas o ato de pôr em cena dessa discussão, o ato que é a própria escrita magistral de Platão.

Assim, o desafio, aqui, não é saber o que Platão *quis* dizer; não é o que, do que foi dito, é (ou deixa de ser) característico de algo como “sua filosofia”. Não se pode, pois, isolar qualquer parte do diálogo como sendo a apresentação de um pensamento “platônico”. O desafio é tomar a própria armação interna do texto como sendo *obra* de Platão, e somente dela tirar algo como *de* Platão. Afora isso, qualquer frase solta deverá ser tomada, sempre, como sobra da voz de Céfalos, a cabeça do texto, aquele que é de quem Platão faz que ouçamos a palavra. Talvez fosse mesmo o caso de aprofundar essa distância (entre o leitor e a cena originária) e dizer que, menos do que de Céfalos, o que lemos é obra da voz do tradutor: o tradutor verte para nossa língua (e temos em primeiro lugar de agradecer sua generosidade intelectual e confiar em sua boa-fé) a voz grega de Céfalos que ouviu de Antífones (que, “presentemente, a exemplo do avô e homônimo, emprega seus lares com cavalos” <126c>, escreve Platão, talvez para enfatizar ainda mais o quanto de interesse este ainda possui no assunto...), que ouviu de Pitodoro a narração de um diálogo que este último *conta* que ocorreu. Justiça seja feita, porém, à memória acerba de Antífones que, embora tenha hesitado a atender ao pedido de Céfalos, por ser “grande demais a responsabilidade” (127a) de *reproduzir* o diálogo, ainda assim foi capaz de reconhecer o solicitante, “por ainda lembrar-se de minha primeira estada entre eles”. Platão *produz* Céfalos, singular personagem, que *reproduz* um diálogo sobre as questões, dir-se-ia, “últimas” da filosofia ouvido de alguém que atualmente, sim – cuida de cavalos, ao qual temos

acesso graças aos tradutores. O tradutor brasileiro, pois, traduz a voz de Céfalo, que diz: “Então, Antifonte disse que Pitodoro lhe contara como, de uma feita, Zenão e Parmênides vieram às grandes Panatenéias” (a festa anual celebrada em honra da deusa Palas Atena) (127b). O restante da passagem cuida de especificar a idade dos participantes (Parmênides já velho; Zenão, maduro; Sócrates, bem jovem) e, numa espécie de duplicação da situação atual do presente texto (um aparente fragmento), descreve como Sócrates, acompanhado de alguns poucos, chega à casa de Pitodoro e pega “trecho muito pequeno da leitura” que Zenão fazia de seus escritos: procedimento que os franceses chamam de *mis-en-abîme*, ou miniatura: o fragmento está para o texto completo assim como a chegada de Sócrates ao evento está para o todo da conversa. Os escritos de Zenão, logo veremos, articulam-se dando voz aos adversários das teses de Parmênides, teses esposadas pelo próprio Zenão, com o fito claro de levar esses adversários aos extremos de suas posições e flagrá-los em contundente contradição, para, a contrapelo, deixar mais assegurada a verdade vinda de seu velho mestre.

Tudo se compõe assim de um modo que, sem esta primeira cautela de tomar como *de Platão*, não as ideias expostas no texto, mas o trabalho de organização das vozes ali expressas (o que quer dizer: que de Platão não são as ideias ali expostas, ou um qualquer pensamento, mas o trabalho textual, ou literário, de pensar, não por argumentação, mas por construção rigorosa de uma narrativa sobre um diálogo argumentativo), seria inútil discutir as possíveis relações entre o Uno e o Múltiplo. Por quê? Porque se nos detemos na discussão filosófica em si, sem levar em conta esse, digamos, *anteparo crítico*, que é a armação

literária do texto “filosófico”, corremos o risco de dissolver a filosofia em algo que se ergueria para além do texto, ou seja, em algo como uma disciplina perene, com um conteúdo predeterminado, e nos tornaríamos insensíveis às demandas da palavra escrita bem à nossa frente, no texto. O interessante seria, antes, não tomar a discussão sobre o Uno e o múltiplo como assunto de antemão filosófico, mas depreender o propriamente filosófico (o que nos ensina algo) do movimento interno do próprio texto, daquilo que, acima, chamei de “armação interna”, cujas peças são tarefa da leitura elencar; desmembrar; reconstituir e, enfim, medir a possibilidade de uma discussão. O “filosófico” aqui seria justamente isso: a evidência simples de que o problema precede a sua solução e não chegará nunca a ela antes de ser rigorosamente considerado enquanto aquilo mesmo que ele é, a saber, o problemático em si como metáfora de toda situação inicial. Ou seja: só no mito há paraíso perdido; na filosofia a situação primeira é sempre uma dificuldade.

A dificuldade estaria na armarção interna de toda situação existencial, e o texto de Platão está aí para nos dizer isto. Daí a necessidade de olhar mais para a “armação interna” do texto do que para qualquer outra de suas partes. Por “armação interna” do texto, contudo, podemos significar, simplesmente, e em primeiro lugar, a indicação de marcas explícitas de divisão do texto (que vão de I até XXVII passos) e, em segundo lugar, os movimentos e paradas das discussões travadas ao longo desses passos sucessivos (as marcas ou marcações implícitas). As primeiras não estão presentes em todas as edições. As segundas são a respiração normal do próprio texto. Acabamos de

analisar o passo número I, espécie de prólogo (126a-127d). Os passos II (127e) e III (129a) formariam um primeiro movimento; os passos IV (130a) a VII (134a-b), um segundo, com paradas do seguinte tipo: “IV — Contou Pitodoro que durante toda essa fala de Sócrates, ele [Pitodoro] teve medo de que Parmênides e Zenão se agastasse a cada uma de suas [de Sócrates] objeções”; os passos VIII (135c-d) a XII (140e) formariam um terceiro; de XIII (142b) a XX (155d) um novo movimento; XXI (155e) até XXVII (165e) são, cada um, passos independentes, que, tirando as consequências dos exames dos passos anteriores, oferecem-se à leitura sob um novo sabor, de um texto muito mais claro, quando a nova luz, quando relidos à luz de nossa análise. O leitor pode fazer sua experiência.

MONSTRUOSIDADE DO MÚLTIPLO

Os passos II (127e) e III (129a) precisam, de fato, ser lidos juntos. Antes, porém, cabe uma observação de caráter preliminarmente pedagógico, sobre o passo I (127a). Ele se inicia com a descrição de uma atitude de Sócrates que pode ser muito edificante para o estudante de filosofia: sem se precipitar em opinar sobre o que ouviu, o menino Sócrates pede a Zenão que *repita* a passagem de seu texto cuja leitura lhe chamou mais a atenção. A repetição parece ser a chave da aprendizagem: no *Banquete*, com efeito, Apolodoro diz estar pronto para atender ao pedido de narrar o que se passou na casa de Agatão justamente porque há pouco tempo teria narrado a mesma história. Esse procedimento de repetição, aqui, é uma lição inicial, uma indicação

de um modo possível de formação intelectual: antes de dar nossa opinião sobre esta ou aquela passagem do texto, é preciso ter compreendido bem o que se deseja comentar, e a boa compreensão vai de braços com – a *releitura*. Dito isso, a primeira dificuldade dessa passagem (II <127e> e III <129a>) está, portanto, em entender a relação que o semelhante e o dissemelhante mantêm com o múltiplo: essa relação não é algo que Sócrates esteja estabelecendo; trata-se, antes, de uma interrogação que adianta a seu interlocutor. Essa interrogação busca atingir o pressuposto em jogo na recusa da possibilidade de existência do múltiplo, e se explicita mais ou menos assim: nada pode, a um só tempo, ser semelhante e dissemelhante, porque seria contraditório; ora, a ideia de múltiplo implica a simultaneidade do semelhante e do dissemelhante (do diferente); logo: a ideia do múltiplo traz em si uma contradição e, portanto, enquanto contradição, seria insustentável.

Quando Sócrates recebe de Zenão a confirmação de que é disso mesmo que se trata, ele, já dando mostras do velho Sócrates que viria a ser, volta-se para Parmênides com um comentário nada abonador sobre Zenão, já que afirma, da exposição deste, nada acrescentar às conclusões do velho filósofo de Eleia; apenas encontra um modo *diferente* de dizer *a mesma coisa*. Essa insinuação traz para a forma da exposição do assunto o mesmo embaraço do próprio assunto: há *dois* modos de dizer que *somente o um* é o caso. Com efeito, a proposição de Parmênides é que somente o Uno pode subsistir, enquanto Zenão chega à tese de que a existência do Múltiplo é contraditória e, portanto, inviável, segundo a pressuposição (não discutida) de que o contraditório não merece

subsistir. Ora, se o Múltiplo é inviável, então é claro que o que se fixa como subsistente é a exclusividade do Uno. A conclusão é fácil de ser aceita: se no campo da verdade só há espaço para o não-contraditório, e o Múltiplo é contraditório, restaria somente o Uno como verdadeiro. Mas é preciso notar ainda uma segunda nuance da fala de Sócrates: “O que enunciais”, diz ele, “parece voar muito por cima de nossas cabeças.” (128b) Isto significa que esse enunciado sobre o Uno, tão claro, é, todavia, intransparente para o comum dos mortais. Por quê? Porque podemos muito bem compreender que, se a existência do Múltiplo é contraditória, então restaria que o Uno é o único possível e, mesmo, efetivo, no campo da verdade; mas, o que isto quer dizer, *de fato*? Qual o sentido da proposição “O Todo é um”? Isso não é de modo algum claro e imediatamente evidente. Se o todo é um, isto implica que o Uno é a desembocadura de todas as coisas? Mas o que “todas as coisas” (essa multiplicidade) estariam fazendo no âmbito do Uno? Que realidade, então, despontaria desta conclusão? E mais: é certo que seja assim mesmo? O Uno é mesmo o Todo? Não haverá nenhuma objeção a ser feita a tal... *hipótese*?

Zenão, que toma a palavra, reclama que Sócrates não alcançou toda a verdade de seu livro. Dá uma desculpa – digamos – esfarrapada; fixa-se na objeção socrática de que ele teria apenas repetido o mestre e assevera que não teve mesmo outro propósito. Seu fim teria sido defender Parmênides do escárnio de seus opositores, mostrando que, se da admissão do Uno eles veem consequências insustentáveis, a piores consequências se chega quando o Múltiplo é admitido. Demais a mais, assegura que o escrito lido é juvenil, um escrito de combate, e que foi

por descuido que chegou a público, já que não lhe foi dado tempo para ponderar da oportunidade de publicá-lo (não obstante ele o ter lido de bom grado nessa ocasião, e relido ainda mais um trecho para Sócrates). Porém, Sócrates não insiste nesta questão. Afinal, não é esse detalhe que lhe interessa esgrimir. Tanto que ele bem em seguida volta a tratar da ideia que está no pressuposto da conclusão de Zenão, ideia pela qual a existência do Múltiplo resultaria contraditória: a de que algo não pode ser semelhante e dissemelhante *ao mesmo tempo*.

Discutindo esse pressuposto – há que se observar –, Sócrates assegura a possibilidade da continuação do diálogo, já que se o diálogo se esvai, a questão da possibilidade ou impossibilidade do Múltiplo e do Uno permanece não-resolvida. Essa continuação, salvo engano, seria garantida pela atenção a uma distinção fundamental entre uma apreensão feita pelo entendimento e uma feita pela visão.

A confusão entre esses dois tipos de consideração gera muitos mal-entendidos e, muitas vezes, serve para vencer batalhas que, no texto, são verdadeiros fatores de condução do desenvolvimento da “cena” do diálogo. Quer dizer: essas confusões têm a função de fazer mover a discussão, dando motivos para mais conversa, levando o diálogo tão longe quanto necessário. Para efeito de análise, porém, gostaria de introduzir dois termos que não são do vocabulário platônico, mas que, estando em conformidade com o *mythos* de sua exposição, nos servirão como chaves de leitura, com as quais abriremos caminho nos momentos mais difíceis do diálogo: trata-se da distinção entre o “empírico” (que diz respeito às coisas e se refere à visão e ao fato) e o “transcendental” (que diz respeito às noções das coisas e se refere ao entendimento e ao

direito). Encorajo-me a utilizar esses termos porque, se não são platônicos, pelo menos são sugeridos pelo próprio texto platônico, como se pode depreender da passagem 130a.

Quando, portanto, Sócrates pergunta a Zenão se ele reconhece “a existência em si mesma da ideia de semelhança, e a de uma outra, oposta a essa, da dissemelhança em si mesma” (129a), é notável que as expressões /“em si mesma”/ e /“ideia”/ remetem para um campo de noções visivelmente “transcendental”, ao passo que, na continuação, quando diz “e que delas duas eu e tu participamos e todas as coisas a que damos a denominação de múltiplo”, a remissão é para o campo das coisas simplesmente dadas e, portanto, para o campo “empírico”. Esta distinção é necessária porque é, basicamente, estratégica para a conclusão do argumento a ser desenvolvido por Sócrates nesta passagem. A objeção de Sócrates a Zenão, como já veremos, é a de que ele pressupõe impossível um estado de coisas da ordem do empírico (o semelhante e o dissemelhante não podem ser simultâneos sem contradição, *de fato*) para chegar a uma conclusão da ordem do transcendental (o Múltiplo não existe nem pode existir, ou, na linguagem do mestre: “O Todo é Uno”, *de direito*). Sócrates exige uma refutação da ordem do transcendental para chegar a uma conclusão contrária ao que foi refutado também na ordem do transcendental, isto é, da apreensão da ideia em si, pelo entendimento; e não das coisas em geral, pela visão.

Para Sócrates, se eu, tu e as coisas participamos e podemos participar da ideia de semelhança, dissemelhança, de cada vez, e das duas de uma só vez, e que, enquanto “eu”, “tu” e “coisas” (enquanto algo

concreto, empírico) somos semelhantes na hora de participarmos do semelhante, dissemelhante quando participamos do dissemelhante e as duas características quando coincidimos no tempo com elas duas, não há nisto nada de extraordinário ou surpreendente. As coisas (e eu e tu com elas) são assim mesmo, de fato. Eu, diz Sócrates, que sou apenas um, nem por isso deixo de possuir várias partes, umas semelhantes entre si (minha mão direita com minha mão esquerda), outras mesmo dissemelhantes (meus pés com minha cabeça). Como não temos, no texto, o trecho da presumida obra de Zenão que está sendo discutido, não podemos senão tentar adivinhar o que dele Sócrates não aceita. Na ordem empírica dos fatos e das coisas, viu-se, é inteiramente possível que o semelhante e o dissemelhante possam ocorrer ao mesmo tempo e, portanto, o múltiplo existe: sem contradição. Ao menos na ordem do empírico, o múltiplo é possível e existe efetivamente, ou seja: a contradição é contraposição real. Mas tudo se passa aqui como se Zenão desconhecesse o *fato*. O que Sócrates exige, então, é que seja provado que, em si, no nível das ideias e do entendimento, portanto no nível transcendental, o semelhante e o dissemelhante não consigam manter-se, *por direito*, em conformidade: se a contraposição real pode, sim ou não, ser, de direito, contraditória.

Somente assim se poderia chegar ao limite da afirmação da existência exclusiva do Uno. E isto quer dizer: que em última instância, a da ordem das noções, a ordem transcendental, o Múltiplo seria uma monstruosidade. Um sem-noção: um sem-sentido; um absurdo. Ou, por um outro caminho, provasse que, *por direito*, todas as ideias podem se separar ao infinito, jamais se conduzindo para uma unidade final; do

que se depreenderia – terrível conclusão – a impossibilidade do Uno. Terrível porque, sem o Uno, tudo indica, não haveria a ideia de unidade e, como pensar é procurar pela unidade, também não haveria possibilidade de pensamento. Se não houvesse o que procurar também não haveria procura. E como o que se procura é a verdade, a verdade seria uma alucinação.

Veja bem o drama: só por uma refutação na ordem do transcendental (ordem do pensamento) é que o Múltiplo poderia se pôr como impossível. Todavia, se, nesta ordem, ele se demonstrar possível, o Uno desaparece, mas com ele também desaparece a ordem do pensar, aquela mesma que tornaria efetiva a existência (transcendental) do Múltiplo. Forma-se aqui um círculo evidente: se o pensamento provar a efetividade do Múltiplo, não haverá Uno, e, portanto, não haverá pensamento. Sem o Uno não há unidade e, sem esta, não há mais sentido em pensar, se o sentido do pensar é capturar o Uno. Logo, voltando ao início, não há como provar, pelo pensamento, a possibilidade do Múltiplo. E então haverá somente o Uno e, com ele, o pensamento ou o pensar. Mas, com o pensamento ou o pensar, advém a busca e, com ela, a tentação de se procurar, de novo, a possibilidade do Múltiplo. Ou seja, pensar em direção ao Múltiplo seria pensar contra o próprio pensamento e sua viabilidade (o que é sobremaneira contraditório).

Isto, que apresento aqui na base do “por um lado isso, por outro lado aquilo”, no trecho que vai de 129a até 130a é exposto em um único parágrafo cheio de idas e voltas. De modo que 129a-b põe a questão na ordem do fato empírico; 129b-c, põe a mesma questão na ordem do

transcendental; 129c-d, de novo, na ordem do empírico; ao passo que 129d-e volta a pô-la na ordem do transcendental, até 130a.

ABISMO DE INSENSATEZ³

O rendimento dessa passagem acima analisada é justamente essa distinção entre o empírico (a visão; o fato) e o transcendental (o entendimento; o direito), e logo veremos como ele é profícuo. Essa distinção é, podemos dizer, o pressuposto com que Sócrates derruba a posição de Zenão. Pensador tarimbado, Parmênides prosseguirá justo daí, interrogando Sócrates, desta feita, para ver se este seu pressuposto se sustenta. Quer dizer, Parmênides, e Zenão tampouco, não questionará Sócrates pelo que este acabou de exigir, que a questão da possibilidade ou não do Uno ou do Múltiplo fosse decidida no campo do *somente transcendental*. Esta exigência dá por decidida a noção de que existe, *de fato e de direito*, a distinção entre as ideias, por um lado, e as coisas, por outro. É um pressuposto. Ora, este se sustenta por si só? Há mesmo razão para acreditar nisto? Não haverá nenhuma consequência escandalosa de sua admissão? Com isso se percebe que, quando se trata de pensar, mais do que se preocupar com “o que” dizem os outros, vale estar atento para as condições (ou o lugar) a partir das quais (ou do qual) esses “outros” dizem as coisas ditas. Isso pode acarretar uma refutação, não do que foi dito (muitas vezes brilhantemente), mas da própria

³ “Porque a tarefa única e verdadeira da filosofia – segundo o pensamento indiano e certos filósofos clássicos, como Platão – transcende o poder e a função da razão. O acesso à verdade demanda uma passagem para além do âmbito do pensamento ordenado. (...) Porque ‘transcendente’ significa o ato de transcender (entre outras coisas) as leis básicas, lógicas e limitadoras que regem a mente humana” (ZIMMER, H. **Filosofia da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 2020, p. 227s.)

possibilidade de dizê-lo, o que inviabiliza proposições as mais brilhantes, ao mesmo tempo em que indica que não é de proposição brilhante que se faz filosofia, mas do arranjo prévio com o qual algo possa ser dito em condições de verdade, isto é, com sustentabilidade, independente do brilho: a filosofia não teria a ver com um conjunto de proposições que poderiam ser aprendidas e guardadas como uma conquista feita, mas com o processo de estabelecimento das condições válidas dentro das quais dizer algo com sentido torne-se possível.

Se não for isso, vejamos, pela análise dos passos IV (130a) a VII (134a-b): “Como é louvável, Sócrates, esse teu amor à argumentação! Porém dize-me se fazes a distinção formulada por ti mesmo e de um lado pões as próprias ideias e do outro as coisas que delas participam? Porventura és de parecer que exista à parte a semelhança em si mesma, distinta da semelhança muito nossa, e bem assim o Uno e o múltiplo e tudo o mais que acabaste de ouvir de Zenão?”. Essa pergunta é feita pelo velho e experimentado Parmênides ao jovem Sócrates. Parmênides sabe de coisas que Sócrates mal e mal pressente. O saber de Parmênides, porém, não está *dito*, mas modela e conduz o modo de pôr as questões. É preciso examinar, ao lado de sua interrogação, também o saber que, mesmo não expresso, nem por isso se deixa ver menos pelo modo como a conversa entre o velho filósofo e o jovem é modelada. O jovem Sócrates já sabe algo de essencial no trato da filosofia, que é essa distinção entre a visão e o entendimento, as coisas vistas e as noções pensadas, mas, como mostra o passo 130a-e, ainda não está de posse completa do objeto último dessa distinção, que concerne à apreensão do campo próprio onde pode florescer a cientificidade do exercício filosófico. Parmênides,

então, força Sócrates a experimentar seu saber até o limite de uma hesitação. Ao fazer a distinção entre as coisas em si mesmas e as coisas tais como elas aparecem aos nossos sentidos, o jovem Sócrates, como qualquer outro jovem filósofo no início de carreira, sente a necessidade de fazer a correspondência entre umas e outras dessas coisas. Mas, mais do que isso, quando essa necessidade surge e urge, isso se dá porque aquilo que não é filosófico no jovem filósofo não o deixou ainda, isto é, sua formação de ser humano comum, metido entre as coisas do mundo, *e ainda não treinado completamente no exercício da filosofia*, essa pertença, pois, ao senso comum (*o que os outros dizem*, “a opinião dos homens”) exige explicações para que o jovem filósofo se deixe convencer. Dizendo o mesmo de frente pra trás, seria preciso afirmar o seguinte: a filosofia possui um campo de saber próprio, dentro do qual ela mesma produz seu objeto e os modos de conhecê-lo, de forma que o que regula a validade desse saber não poderia ser a conformidade entre o que diz o filósofo de seu objeto e os contornos de algum objeto empiricamente determinável. Contudo, até que se compreenda isso, todo um caminho precisa ser cumprido. Parmênides, que sabe de tudo isso, pois já fez em seu famoso poema a distinção entre opinião e verdade e o percurso em direção à experiência com a verdade, faz, por um momento, a vez do senso comum para pôr o jovem promissor em maus lençóis (segundo uma certa visada) ou em condições favoráveis para o salto em direção à filosofia (segundo outra visada): então, Sócrates, para cada coisa que há no mundo existe uma ideia correspondente? Sócrates diz estar certo disso. E Parmênides, então, continua explorando o sentido comum (empírico, opinativo) do verbo

existir: “A ideia do homem em si mesmo, a do fogo, a da água?” Quer dizer, haveria lá nesse tal mundo das ideias homens caminhando pelas ruas e fogo a arder e água a jorrar como há, aqui, água e fogo e homens? A esse respeito, teria respondido Sócrates: “Por vezes me vejo em grande perplexidade, sem saber se tais casos admite resposta igual ou diferente”. O velho filósofo conseguiu deixar o jovem em hesitação. Isso é fundamental, porque a falta de convicção é mais sadia ao exercício filosófico do que a prisão em uma ideia fixa. Mas ele continua, para exacerbar o ridículo possível da situação de se *imaginar* o mundo das ideias sob o modelo, inverso, do mundo das aparências, tal como faria qualquer homem comum; ele assim o faz porque somente atravessando esse ridículo se pode chegar à terra onde pode vicejar a filosofia: “E os seguintes objetos, Sócrates, que talvez pareçam ridículos, como cabelos, lama, sujidade e tantas coisas mais, insignificantes e destituídas de valor”, também elas seriam encontradas nesse tal mundo transcendental? Sócrates vacila. Sabe de duas coisas certas ao mesmo tempo, que há as coisas que vemos e que há as coisas que pensamos, mas não sabe ainda o que fazer direito com essa distinção, nem como se apossar de vez do campo *das coisas que pensamos*, pois se aproximar desse campo traz em primeira linha a sensação de que se esteja se aproximando de “algum abismo de insensatez” (130d), que, sem dúvida, faz o jovem hesitar e temer por sua integridade mental. Ora, Parmênides sabe que não se corre esse risco, pois há muito já saltou para esse lado, o do campo do pensamento, sem perder o juízo. Ele sabe, sem o dizer, que “existir” tem *outro sentido* quando se fala em existência desde o campo que Sócrates apenas divisa nessa altura. Por isso,

soberano, e quase com um paterno sorriso nos olhos, diz: “És muito novo, Sócrates, a filosofia ainda não se apoderou de ti como espero que o faça.” O outro sentido de existir, o ser enquanto elemento interno do pensamento, o ser *do* pensamento; o pensamento mesmo, que é um “dizer” mais do que um “dito”, o pensamento *como* ser, a esse só se chega quando se perde o “medo de cair nalgum abismo de insensatez”, porque é esse abismo mesmo que, sentido como insensatez desde o lado de fora (do ponto de vista não-filosófico), é, do lado de dentro, a fonte incessante e, de fato, *abismal*, *sublime*, de produção de sentidos.

Nesse ponto do texto platônico (131a), como um pai intrépido que ensinasse um filho a nadar lançando-o imediatamente às águas, Parmênides puxa o jovem Sócrates para o abismo tão temido por ele, e o obriga assim a experimentar a parte mais funda do rio filosófico, e a fazer a experiência do absurdo. O resultado (132b-c) será formidável, porque a compreensão do jovem Sócrates acerca do lugar para onde o velho Parmênides quer levá-lo abre-nos um horizonte novo: e é a esse horizonte que queremos chegar. Antes, porém, duas coisas são notáveis naquela passagem anterior (131a): a primeira, é que Parmênides continua a jogar com as representações do mundo da empiria para o conceito de “participação” (1); a segunda, é que, no interior do “abismo da insensatez” uma coisa é ela mesma e seu contrário ao mesmo tempo, e é isso que passa, para quem finca pé no campo empírico, a sensação de insensatez ou quiçá de loucura, porque uma vela de barco nunca será um conjunto de seres humanos no mundo que conhecemos tão bem, e o que é grande é grande sem poder ser pequeno, e com o pequeno ocorre a mesma limitação (2); porém, essa mesma insensatez, do ponto de vista

do campo transcendental, apresenta-se como a infinita maleabilidade do que *ainda não foi definido*.

(1) Admites, pergunta Parmênides, “a existência de ideias, das quais as coisas tiram os nomes, na medida em que delas participam?” Sócrates afirma ser perfeitamente como o outro diz. E, a partir daí, Parmênides começa a explorar o sentido empírico de “participação”, com o que faz florescer os absurdos: “É de toda ideia ou apenas de alguma parte que participa o que dela participa?” Veja como a ideia é, por meio disso, sutilmente tomada como uma coisa, porque somente uma coisa pode ser um todo nela mesma e, por esse todo, ter suas partes. Segundo essa representação, se a ideia é una, não pode ser divisível; mas se, sendo una e indivisível dá algo de si às coisas que dela participa, esse algo que ela dá só pode ser ou parte dela ou ela inteira. Ora, se for uma parte dela, então ela se divide, o que é impossível, pois o que é Uno só é Uno porque é indivisível; se for ela inteira, então a coisa absorve a ideia, e ali onde está a coisa que participa da ideia já não estará mais a ideia, porque a coisa está sempre no plural, são sempre as coisas em sua multiplicidade: todos os sapatos existentes no mundo guardariam em si, cada um, a ideia de sapato, enquanto a ideia mesma de sapato nunca mais se encontraria consigo mesma, espalhada que ficou em cada um dos múltiplos sapatos existentes. Sócrates recorre a única coisa que o pode socorrer para não se afogar nessa “evidência” empírica que o faria perder a unidade da ideia: ele recorre a uma imagem. “Como o dia que, sendo Uno e idêntico, a um só tempo se acha em todas as partes, sem, com isso, separar-se de si mesmo.” A imagem está a meio caminho entre o campo empírico e o campo transcendental, por isso ela pode, a partir

de sua própria aparência, salvar a verdade sem se afundar na aparência. O recurso à imagem dá prova de que o jovem nadador não há de se afogar facilmente. Mas, não nos esqueçamos que estamos na parte funda do rio, e aqui a mesma coisa é *estranhamente* ela mesma e seu contrário. Assim, a imagem que salva o jovem também pode condená-lo. Parmênides também toma uma imagem para continuar a conversa: uma vela de barco que cobrisse vários homens seria como uma ideia que absorvesse as coisas, e em face da qual se poderia dizer que “a unidade recobria o múltiplo”. Sócrates responde: talvez (*`Isous*). O “talvez” é a única resposta certa de quem está no coração da dialética, isto é, em meio ao abismo da insensatez. O talvez deixa quem o diz a meio caminho entre um extremo e outro, e, portanto, se pode salvá-lo em direção à segurança da verdade, pode fazê-lo perder-se no abismo da falta de sentido, porque “talvez” (*`Isous*) significa também “igualmente”, isto é, de igual modo tanto para um lado quanto para outro. Entrando na “onda” de Parmênides, Sócrates perde por um instante o que queria preservar, a unidade da ideia: “A vela inteira, recobriria cada pessoa, ou, de preferência, cada uma de suas partes esta ou aquela pessoa?” É óbvio que o objeto empírico “vela de um barco” ao cobrir um monte de gente, uma parte dela toca uma ou outra parte desse ou daquele corpo que esteja abaixo dela. Sócrates responde afirmativamente. Mas a imagem da coisa, no campo em que estamos, súbito volta a ser imagem da ideia. A vela divisível torna-se, de novo, ideia, e a afirmação de Sócrates sobre a coisa ganha, então, a feição de afirmação sobre a ideia: e desse modo ele tem de admitir que a ideia seria divisível e, portanto, não mais uma, porém múltipla.

(2) O fundo do campo transcendental é repleto de formas esquizofrênicas⁴: formas que são uma “coisa” e *simultaneamente* também *seu contrário*; o que, do ponto de vista da empiria, é apenas uma coleção de absurdos, *non-sense*, delírio, alucinação, loucura; mas, do ponto de vista transcendental é infinitude, maleabilidade absoluta, produção plástica de lados múltiplos *ainda não definidos*, numa espécie de poliedro móvel e poroso, lados que podem ser mais tarde destacados, levados até o mundo da empiria e transformados aqui numa “realidade”, ali “noutra”, e assim indefinidamente, criando formas de vidas irredutíveis umas às outras segundo suas *definições*. A filosofia não é uma atividade que possa prestar serviço a nenhuma dessas realidades “laterais” (*mereológicas*, diriam os gregos) já definidas. A filosofia é a ciência *daquilo* que está anterior a esses lados e *daquilo* que é a fonte de onde eles surgem. O objeto da ciência filosófica, apreendido pela circunscrição do campo transcendental (*topos noético*), é aquele infinito de produção que a uns parecem delírio, enquanto para o filósofo é o próprio *nous* em sua plenitude, de onde um *logos* salta em sua possibilidade intrínseca: é a condição básica de todo e qualquer sentido (*logos*). Platão, nesse âmbito, pela voz de Parmênides, dá uma amostra de como é a versatilidade das coisas (das noções) no interior desse campo: o que é Uno torna-se facilmente múltiplo; o que é múltiplo, Uno; o que é grande, pequeno; o que é pequeno, grande; o que participa da grandeza torna-se grande, tornando pequena a grandeza; o que

⁴ Sobre “campo transcendental”, cf. *Instauração filosófica da atualidade*, in: ANDRADE, A. **Além-do-homem como devir-mulher**. Pulsações políticas do campo transcendental. 2020. Inédito. Sobre as formas esquizofrênicas, cf. ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico. In: **O eixo e a roda**. Revista de literatura brasileira. Minas Gerais. V. 29, N. 01, 2020.

participa da pequenez tona-se pequeno tornando grande a pequenez, e assim, de absurdo em absurdo, vai-se vendo que, toda vez que se deixam as noções do campo empírico interferir no campo transcendental, não se fica de modo algum esclarecido de como as coisas participam da ideia, “se isso não pode ser nem por meio das partes nem por meio do todo”. Sócrates sente o drama e o embaraço. Parmênides, que sabe exatamente, não onde quer levar o jovem, mas onde quer que ele chegue com seu próprio nado, dá apenas a indicação do modo pelo qual se pode sair da dificuldade: se tomas o modelo do mundo empírico para pensar o que pede para ser pensado no campo transcendental, corres o risco de confundir perpetuamente coisa e ideia, e, com isso, corres o risco de pensar a ideia como uma coisa para a qual seja necessário outra ideia, que de novo será pensada como coisa exigindo sua ideia própria, numa descida sem fim em busca de uma ideia uma que, de cada vez, mostra apenas isso: a multiplicidade infinita da própria ideia.

Compreendendo a lição do mestre, o jovem Sócrates, imerso no fundo do campo de onde se pode filosofar, súbito começa a nadar com galhardia quando faz a formidável sugestão seguinte: “A menos, Parmênides, que cada uma dessas ideias não passe de pensamento (*noëma*), não cabendo, por isso, formar-se em parte alguma, se não for, tão-só, no espírito (*psykhais*)”⁵. (132b). Com essa sugestão, logo se verá, o menino Sócrates se torna um peixe dentro d’água: “espírito”, as *psykhais* (as almas) como o lugar próprio do *noëma* isto é, como *noésis*,

⁵ “*En psykhais*”, no original, que Maura Iglesias e Fernando Rodrigues traduzem rigorosamente por “nas almas”. Todavia, vale deixar claro que “espírito” nunca designa uma coisa monolítica: espírito é um coletivo, é sempre plural. O que está “no espírito” está tanto em mim quanto em ti, quanto nele. Cf. PLATÃO, 2003, p. 36s.

isto é, como campo noético, seria o campo transcendental (o lugar do pensamento *pensante*, o *topos noetos* como discursividade originária): o diálogo da alma com ela mesma seria sempre a própria alma: ter uma alma consistiria em ter em si esse poder de conversar consigo mesmo; nesse “poder” não cabe a distinção entre parte e todo, que, como toda distinção, seria algo derivado, de segunda ordem, e faria parte do mundo das coisas já criadas, já definidas, sejam como coisas ou como noções. Mas, uma vez que nos mantenhamos no interior desse “campo potente” como diálogo entre as almas (*psykhais*), no pensamento (*noëma*), então é preciso, afinal, que precisemos o conceito próprio do objeto específico desse “campo”, que ainda gostamos de chamar de “ideia” (*eidos*, forma), e que acima designamos pela expressão nem um pouco (aparentemente) platônica de “forma esquizofrênica”⁶, e que é o próprio “ser”, porém concebido em sua instância mais primeva, anterior a qualquer afirmação que faça dele o ser dessa ou daquela coisa determinada no tempo e no mundo da empiria a que o costume chama de “realidade”. Ora, o que podemos pensar de um “ser” fora de sua relação com o mundo da natureza e o mundo das coisas humanas e divinas?

Acima falávamos de “outro sentido de existir”, e tomávamos esse sentido outro justo como *o ser enquanto elemento interno do pensamento*, o ser *do* pensamento; o pensamento mesmo, que tomávamos como um

⁶ Alain Badiou chamará isso, antes, de “múltiplo inconsistente”, sem deixar de enfatizar que é outro nome do impensável. Chama, ainda, a atenção para uma passagem do *Parmênides* na qual Platão se refere ao sonho. O sonho, absinto de insensatez, é o modelo. Cf. BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988, p. 43. Desenvolveremos essa aproximação entre o sonho e a forma esquizofrênica no ensaio “Drummond e o acontecimento ontológico”, infra.

“dizer”, um ato de expressão, muito mais do que um “dito”, o expresso. Ora, que estranho! Dizer que não é um dito? Expressão que não expressa? O “pensamento” como o próprio “ser”. “Cada pensamento seria Uno, porém pensamento de nada?”, pergunta Parmênides, e Sócrates precisa concordar que o pensamento que é e pensa só pode pôr-se como pensamento de ser, pensamento do que é, e o que é e está para ser pensado só pode configurar-se como – ideia (*eidōs*). Dizê-lo assim nos põe numa altura muito adequada ao exercício filosófico, mas nada disso vem sem consequências sérias, tanto para o *ser* como para o *conhecer*. O mundo das coisas humanas e o das coisas divinas têm “ser”, mas o “ser” mesmo não se deixa reduzir a essas coisas. O mundo natural, também ele tem “ser”, mas o “ser” mesmo também não se deixa reduzir às coisas naturais. Todavia, o que são o mundo das coisas humanas e divinas e o mundo da natureza, enquanto são *partes* do ser? A passagem entre 132b e 134a terá, então, de lidar com as seguintes questões: ou tudo é pensamento e tudo pensa, e portanto há algo nas coisas da natureza, nas coisas humanas e nas coisas divinas que pensa; e Sócrates chega de fato a adiantar, nessa altura, a hipótese que se tornaria famosa como um marco da filosofia platônica: “essas ideias se encontram na natureza à maneira de paradigmas”, porém o exame dessa hipótese, na sequência, mostra-a como improvável; ou teremos de aceitar que há um mundo de todas as coisas (naturais, humanas, divinas) e outro à parte somente das ideias, e, então, permanece a questão de saber: ou das relações entre cada um daquelas coisas com o mundo das ideias, ou do reconhecimento de que aquelas coisas e esse mundo novo da filosofia não mantêm, de

modo algum, nenhuma relação entre si; o que implica essa outra dificuldade: se é ou não possível conhecer as ideias.

No caso de haver um paradigma na natureza do qual as coisas naturais (e por que não também as divinas e as humanas?) seriam cópias por semelhança, podia ser que aquelas alternativas acima não se colocassem como problemas. Mas se uma coisa se assemelha à ideia, então ideia e coisa se tornam semelhantes, isto é, nem se pode dizer, de uma coisa, que não seja uma ideia, já que é *como* uma ideia, nem de uma ideia que não seja uma coisa, já que “é da maior necessidade que o semelhante participe com seu semelhante da mesma e única ideia”. Ora, nesse caso, seria preciso procurar ainda uma segunda ideia, para assegurar a correspondência entre a ideia (que é uma coisa) e a coisa (que é uma ideia). Mas isso não acabaria nunca, pois de novo essa segunda ideia teria de se assemelhar ao complexo “ideia/coisa/”, e, então, seria preciso uma terceira ideia para assegurar a participação por semelhança entre a segunda ideia e o complexo de “ideia/coisa/coisa/ideia”, ao infinito. Disso se tiram duas conclusões: (a) *não é pela semelhança que as coisas participam da ideia*; (b) *será preciso procurar outra modalidade de participação*. A conclusão (a) fecha o assunto sobre a tentativa de unificar os mundos: e aqui se põe a operação de mais longo alcance e menos compreendida do pensamento platônico, a saber: a descoberta de dois “ecúmenos”, de dois “mundos comuns”, o das coisas (*pragmatha*) (naturais, humanas, divinas) e o mundo (*topos*) [das ideias], que seriam as almas (*psykhais*) em sua discursividade originária, ou seja, de lugar de enunciação sem enunciados, objeto de uma ciência própria (aquela que há de se tornar,

doravante, a filosofia): aqui a fonte do que mais tarde Eric Voegelin chamaria de “ecúmeno pragmático” e “ecúmeno espiritual”⁷; este último, a ser fiel ao texto grego, deve ser pensado como “psíquico”, ainda que, reconhecemos, essa emenda ajude pouco a quem compreende o *psíquico* imediatamente num sentido “psicologista” do termo: é preciso descer do psicológico ao lógico (onde encontraríamos a matemática), e deste, a algo ainda mais primordial, o noético, o núcleo ativo das forças vitais do ato de pensar como produção infinita; a conclusão (b), ao deixar em aberto a procura por outra forma de participação, toma como dada a disposição das coisas e das ideias em mundos/ecúmenos díspares, e isto significa que a relação entre eles só pode explicitar-se pelo veio da diferença: um é produto, o outro é produção.

O que, a essa altura (133b-134a), a nós é oferecido por Parmênides é que as ideias tanto quanto as coisas (naturais, humanas e divinas) mantêm-se em seus mundos respectivos como relações mútuas, das coisas com as coisas, no mundo das coisas, e das ideias com as ideias, no “mundo” das ideias, mas esses dois universos de relações *não se relacionam entre si*. Esse ponto é tremendo. Mas é preciso ir até o fim com ele, sob pena de perdermos o fio que assegura a propriedade da filosofia como atividade científica compreensível mesmo quando todas as ciências particulares se tornarem tão específicas que o termo “ciência” se torne o antônimo de “filosofia”.

⁷ Cf. VEOGELIN, E. **Ordem e história**, v. IV. A era ecumênica. Trad.: E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 179ss; 196ss.

A primeira questão que surge com essa distinção radical entre o mundo pragmático e o mundo psíquico é a de que não poderíamos conhecer as ideias. O texto português nesse ponto, traz uma formulação que só pode ser uma gralha, pois onde se lê “provar o engano de quem afirmasse o contrário” (133b <em nossa edição está grafado “d”, por equívoco>), as traduções francesa, italiana e inglesa reforçam que o devido seria: *provar o contrário de quem afirmasse o engano* (segundo o qual as ideias não poderiam ser conhecidas). Isto é, se as ideias não podem manter relação de semelhança com as coisas, nós, que conhecemos as coisas, não podemos conhecer as ideias, pois não teríamos parâmetro para atingi-las e reconhecê-las a fim de, detectando-as, tomá-las como objetos de conhecimentos. Isso, todavia, não pode ser uma conclusão justificável, justamente porque não é por meio de “parâmetro” que podemos conhecer as ideias. E, então, a exposição do modo correto de mostrar a relação entre as ideias e as coisas trará novas consequências absolutamente duras de serem suportadas, mas nem por isso são menos verdadeiras.

Nesse sentido, a primeira coisa que Sócrates, e qualquer outro, para ter acesso a esse nível do problema, precisa abandonar é a ideia de que “cada coisa particular” tenha “uma essência existente por si mesma” (133c). Esse “preconceito” é o que cria a necessidade de semelhança. Segundo esse preconceito, conhecemos uma coisa quando conhecemos sua essência, mas conhecemos a essência como sendo a “coisa mesma” da coisa, que dela seria uma “imagem” e, por isso, a ela se assemelharia. Ora, tudo se passa justamente o contrário, e tem de se passar assim, se queremos assegurar a possibilidade de conhecermos as

ideias e seu mundo. O contrário, porém, não é que, então, não haja essência nenhuma das coisas, já que os mundos pragmático e psíquico não se relacionam de modo algum por via da semelhança. O contrário, sim, é que a essência das coisas é tal que difere ininterruptamente das coisas de que ela é essência: isto quer dizer que enquanto uma coisa se fixa como tal, e, como tal, é dotada (em seu mundo) de uma certa essência, essa mesma essência, no mundo das não-coisas, no mundo do absurdo, no “abismo da insensatez”, no mundo *psíquico* das ideias é uma essência infinitamente mais rica e florescente do que aquela do mundo das coisas.

Numa palavra: o mundo das coisas retira do mundo das ideias uma essência para se conformar a essa ou àquela configuração possível, porém o mundo das ideias nem perde algo com essa retirada, nem se fixa para sempre nas coisas cuja essência foi retirada do mundo das ideias para serem o que essas coisas são. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, para cada coisa que há no mundo, inclusive a sujidade e outras ninharias, corresponde, não *uma* ideia no mundo das ideias, que seria a sua essência, mas um turbilhão infinito de essências, de ideias, de modo que a descoberta da essência de uma coisa, no mundo das coisas, não esgotaria jamais o conhecimento da essência dessa mesma coisa, no mundo das ideias. A essência das coisas (naturais, humanas, divinas) pode ser conhecida no mundo das coisas pelas ciências naturais, humanas e teológicas, mas a essência dessa mesma coisa no mundo das ideias só pode ser conhecida pela filosofia, e ela o é como sendo a infinita diferença entre o que ela é o que ela se tornou na coisa de que é essência. Em termos semânticos, poderíamos dizer: a essência de uma coisa

humana no mundo das coisas humanas é uma significação determinada; a essência dessa mesma coisa humana no mundo das ideias é uma infinidade sem fim de significações, uma plethora de significações infinitas, que *aparecem* ao mundo empírico como *completa falta de sentido*, como *abismo de insensatez*.

A essa altura, e diante de interpretação tão ousada, o leitor tem o direito de exigir a parte do texto que permite seja afirmada essa conclusão (que tem consequências pavorosas, como já veremos, e que por isso mesmo fez tanta gente, ao longo de tantos séculos, conceber esse diálogo como o mais difícil texto de filosofia jamais escrito, não chamando a atenção para o fato de que a maior dificuldade desse texto está em quem o lê, ou seja, está na dificuldade que cada um de seus leitores tem de exercer a capacidade de se desfazer de seus preconceitos, inclusive os mais tenazes, a saber, aquele que retira a realidade tida como incólume do mundo das coisas em que eles estão metidos). Com efeito, todo o trecho 134d-e é a prova material do que afirmamos, principalmente o exemplo do senhor e do escravo, que é senhor ser humano do escravo ser humano no nível do mundo pragmático, sem referência ao mundo psíquico, mas que, no mundo psíquico, mantém uma relação que não é esgotável pelo mundo das coisas. Que a relação senhor/escravo seja como sabemos que ela é, tais as nossas experiências de escravidão e soberania, a essência dessa relação deve ser buscada, pois, nessa própria experiência, uma ciência particular da economia política da escravidão precisa despontar para explicitar essa “essência”, isto é, a significação própria que tomou a relação senhor/escravo no mundo das experiências pragmáticas. Mas,

uma vez descoberta essa “significação própria”, essa “essência” vivida da escravidão e da dominação, teríamos esgotado o sentido dessa relação? A resposta é clara: não. No mundo das ideias, a “economia política” do filósofo descobriria infinitas formas de exercer a relação senhor/escravo, formas que jamais tiveram a chance de se configurar numa experiência dada, de modo que o conhecimento daquilo que tem sido dado na experiência não se confunde com o conhecimento daquilo que é em si, porque aquilo que é em si é sempre diferente daquilo que tem sido, ou seja, é muito mais do que aquilo que tem sido, e aquilo que tem sido é somente uma configuração possível daquilo que é. O ser mesmo é inesgotável e irreduzível às suas configurações: de cada vez que fazemos dele uma experiência, ele difere daquilo que tomamos como uma forma sua. As ciências particulares são ciências das formas tomadas; a filosofia é ciência da forma absoluta, aquela *fonte de produção* sem produto definido, de onde se tira uma forma que *toma essa ou aquela “forma”* e passa a ser, não um *produto*, mas uma segunda produção, ou uma *reprodução* da forma tomada. A produção é significação infinita: expressão sem coisa expressa; as coisas, as *pragmata* são expressões expressas, significações definidas, cercadas por uma certa experiência dada ou, mais precisamente, furtada do manancial de significações daquele mundo separado.

Sócrates entende perfeitamente isso. Mas, como veremos, isso terá consequências assombrosas e, até mesmo, “terrível” (134c). Seja talvez – asseveramos – o assombro dessas consequências que faz os leitores desse texto insistir em sua “dificuldade”. Uma delas se torna visível desde já, embora só seja discutida um pouco mais adiante, sob a pergunta: “o que

farás da filosofia?” Sim, se há dois mundos incomunicáveis pela via da semelhança, um dos quais é o mundo premente e estreito das coisas e o outro o mundo borbulhante e infinito das ideias, que pode fazer a filosofia em prol desse mundo estreito que, afinal, *é o único mundo* de que temos experiência *enquanto seres humanos que somos*? Como se percebe pela própria pergunta, está longe aqui a noção da filosofia como *funcionária da humanidade*, pois a filosofia, na medida em que é a ciência daquele “mundo” das ideias, nada tem a ver com a “humanidade” tal como esta se constitui no mundo em que fazemos a experiência que temos feito de sermos “seres humanos”. A menos que apliquemos à noção de humanidade a mesma operação a que o texto platônico submete as noções de senhor e de escravo, a saber: há uma essência da humanidade tal como ela se desenvolveu aos olhos visíveis dos arqueólogos, dos biólogos, dos historiadores e dos antropólogos; uma essência limitada pela própria configuração que faz dela objeto dos saberes desses cientistas particulares; e há uma essência da humanidade no “mundo” das ideias (as almas <psykhais> como diálogo), e esta seria inesgotável, de modo que, a contar com ela, poder-se-iam experimentar outras tantas milhões de formas de devir “humano”, porque a discursividade originária da alma ainda não é um *logos*, um discurso determinado, uma forma de vida cerrada. A filosofia seria a ciência dessas outras “humanidades”, e o único serviço que ela poderia prestar à “humanidade” vigente estaria em assegurar-lhe que seus modelos assentados não esgotam as possibilidades de sua essência “psíquica”.

Com isso, uma segunda consequência desponta: não havendo em canto algum uma ideia fixa para cada exata coisa vivida, e, portanto, não

sendo de semelhança a relação entre ideia e coisa, porque cada uma das coisas que são tem a sua essência consolidada como a coisa que cada uma é enquanto um modo específico de diferir da essência mesma no mundo separado das ideias, o conhecimento das coisas do mundo não franqueia o conhecimento do mundo das ideias. “Cada ramo de nosso conhecimento terá de ser conhecimento de determinadas coisas do nosso mundo.” (134b) Mas, do mesmo modo, o conhecimento que se possa vir a ter do mundo das ideias em nada atinge o conhecimento das coisas do mundo. “O conhecimento em si mesmo [das ideias em si mesmas] será conhecimento da verdade em si mesma.” (134a). Ora, e aqui está o espanto, o assombro e o terrível, pois conhecer as ideias em si mesmas é tarefa cabível somente a Deus. “Somente Deus possuirá esse conhecimento exatíssimo.” (134c) Sócrates anui. Mas, o que há de terrível nisso? Ora, sendo os dois mundos completamente separados, e conhecimento de um não capacitando ao conhecimento do outro, resta que Deus, que é o conhecedor do mundo *psíquico*, não conhece nada de nosso mundo das coisas. Isso, por um lado, é assumir a temível asserção de que Deus não conhece tudo, mas, por outro lado, e sempre não esquecendo que estamos aqui, conforme o título desse movimento, em meio a um abismo de insensatez, ou seja, em um lugar no qual cada coisa ou noção tem sempre mais de uma significação, essa asserção terrível diz ao mesmo tempo uma besteira e uma coisa assombrosa em sua novidade fresca: a besteira estaria em assumir que Deus não seja nem arqueólogo, nem biólogo, nem historiador, nem antropólogo e, *por isso*, não conhece as coisas de nosso mundo como esses cientistas o fazem; a coisa assombrosa é que, sendo o conhecimento do mundo das ideias

vedadas aos seres humanos, não é, pois, *como seres humanos* que conhecemos o mundo das ideias.

Dito de um modo afirmativo: o trato com a “coisa” filosófica é atividade divina. Não é o “humano” em nós quem faz filosofia. “Quem ouve tal coisa fica perplexo, sendo levado a contestar sua existência ou, na hipótese de admiti-la, será obrigado a declarar que por força terão de ser desconhecidas da natureza humana.” (135a) Ou seja, dirão, ou não existe esse tal “mundo” das ideias, ou, se existe, seu conhecimento é inacessível ao ser humano. A posição de Parmênides deixa-se ver da seguinte maneira: existe o mundo das ideias como separado do mundo das coisas, e o “humano” em nós – a saber: o que em nós é coisa dentre as coisas – é incapaz de conhecê-lo, porque somente o exercício correto pelo qual se realiza a filosofia e faz do comum dos mortais um filósofo é o caminho por onde o filósofo deixa atrás de si sua humanidade e – pasmem – entra no contato com o divino *a partir do próprio exercício da filosofia*. O fato de o filósofo não poder ser um guardião das ciências particulares não faz dele um mero guardador de lugar de uma tradição vetusta, e intérprete incansável dessa tradição. Há contato entre o filósofo e sua coisa; há saber. Com isso, pode-se sustentar ser a filosofia uma ciência de um “mundo” (as *psykhais*) cujo conhecimento faz de quem o atinge uma figura divina: lidar com as ideias (*eidos*) é experimentar a imortalidade⁸ que, outrora, os mitos diziam ser propriedade dos deuses, ainda que esse experimente não dure mais que

⁸ Cf. ARENDT, H. Os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega. In: **A vida do espírito**. Trad.: C. A. de Almeida; A. Abranches e H. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 156.

uma centelha de segundo, quando muito, porque não ocorre no tempo, senão que por meio de um furo no tempo, um átimo.

Isso precisa ficar claro um dia, e o ficará quando formos capazes de compreender as *psykhais* fora de nossas representações “psicológicas” e *humanas*, *demasiado humanas*, e apreendê-las como *nous*⁹, a inteligência divina sempre aberta. O “pós-humano” está posto aqui no diálogo *Parmênides*, de Platão, e ele nos faz entender que a filosofia jamais pode ser útil a um projeto de vida e de mundo já estabelecido: filosofia tem a ver com causas perdidas, reivindicações radicais, negação do *status-quo*, e denúncia de que tudo aquilo que somos educados para chamar de “realidade” não passa de um roubo, de um furto, uma sacada rápida ao tesouro inesgotável do mundo das ideias, que, entretanto, não cessa de multiplicar suas significações quanto mais se mantém na unidade irredutível às representações do Uno que herdamos do mundo das coisas; ao passo que o mundo estreito das coisas criadas estará sempre querendo perpetuar sua suposta “essência” como sendo homóloga à essência do mundo das ideias, transferindo para esse mundo um desejo que só faz sentido no mundo das coisas: a vontade de poder fixar tudo de uma vez por todas, sem maiores questionamentos.

O trabalho do filósofo consiste em assegurar não ser desse modo que as ideias funcionam. A realidade forjada em determinado projeto ou

⁹ “O termo foi tomado de empréstimo a Homero, onde *nous* abrange todas as atividades espirituais, além de designar especificamente a mentalidade de uma pessoa. É o *nous* que corresponde ao Ser; e quando Parmênides diz ‘*to gar auto noein estin te kai einai*’ (ser e pensar [*noeina* atividade do *nous*] são a mesma coisa), ele está dizendo implicitamente o que Platão e Aristóteles, disseram explicitamente: existe algo no homem que corresponde exatamente ao divino.” (Cf. ARENDT, 2009, p. 156).

forma de vida passível de se tornar objeto de estudo de um etnógrafo será sempre uma realidade de segunda categoria, e o desejo de fixar eternamente essas formas de vida é somente o negativo do desejo de esconder o roubo praticado contra o manancial de ser, de primeira categoria, aquele pelo qual algo do ser (das ideias) veio ao mundo das coisas como “única” realidade possível, nisso mesmo mostrando sua diferença em relação à sua essência verdadeira, que é poder ter essa mas também outra significação, inclusive a mais oposta.

Um estudo de etnologia comparada poderia dar alento, se esse alento fosse necessário, à prova da veracidade dessa posição do filósofo, uma vez que cada forma de vida empiricamente determinada é vivida por seus nativos como sendo de primeira categoria, mas a comparação etnológica teria de lidar o tempo todo com a relação entre o universal e o particular. Se pudesse fazer uma “etnografia” do universal puro estaria deixando de ser etnólogo para ser, justo, filósofo, porque o filósofo seria o etnógrafo do universal, universal cuja radicalidade (esquizofrênica, abismalmente insensata) é, *de direito*, a condição última das formas sensatas de vida.

O QUE FARÁS DA FILOSOFIA?

A FORMA ESQUIZOFRÊNICA

O terceiro grande movimento do diálogo é um movimento duplo, e agora é essa duplicidade que deve nos interessar, pois mostrará a dimensão própria da ideia ou forma, a de ser de tal modo que em seu próprio ser guarda-se uma variação infinita, até o limite último de ela

exatamente não ser o que é, ou seja, até o extremo de ela se dar como seu perfeito oposto. Os passos de VIII (135c-e) a XII (142a) fazem o primeiro movimento desse percurso de explicitação da ideia ou forma (*eidós*), da existência do Uno até sua impossibilidade de existir como tal, tanto quanto à dúvida de que seja mesmo possível que ele *seja assim*. Se o uno existe, então o uno, isso mesmo, o uno não existe. Os passos de XIII (142b) a XX (155d) faz, por sua vez, um novo movimento do mesmo percurso, de igual tamanho, e na mesma linha, como se num palimpsesto desdobrado, prolongando-se para contornar aquilo que se poderia chamar, no fecho da exposição, de uma forma esquizofrênica, já que, se o Uno tem de ser, e ele é, então ele só pode ser, enquanto Uno mesmo, múltiplo. Se o uno é, então ele não é uno. Ele é múltiplo. Não se tem de escolher entre o primeiro e o segundo movimento. É má a leitura que vê nisso uma aporia. A aporia, se há, não é impedimento ao pensamento, mas sua condição. Pensar é se dispor ao duplo movimento desse único e rico itinerário, e qualquer escolha unilateral por um deles é saída da filosofia fonológica para uma mera filosofia fonética.

A exposição platônica só poderia desdobrar-se sucessivamente, porque sua concepção da forma (*eidós*) foi criada no instante mesmo em que ia sendo escrita, ainda que a intuição dessa concepção tenha vindo antes e seja verdadeiro, do ponto de vista historiográfico, que o diálogo *Parmênides* não seja o primeiro de seus escritos. Não o é, certamente, do ponto de vista da cronologia, mas poderia ser posto como primeiro, se houvesse a possibilidade de se falar de um ponto de vista sistemático em Platão. Considerando essa peculiaridade, a nossa exposição, que nada tem de criativa e é somente um fazer ver o que já por si mesmo se

mostra apofântico no texto platônico, pode, em compensação, dar-se sob o modo simultâneo, porque somente assim podemos enxergar o que de fato Platão produziu, a saber, a primeira formulação precisa da forma esquizofrênica, como sendo a forma que comporta em si mesma os múltiplos caminhos disponíveis ao ato de pensamento. O pensamento, como tal, é o contorno mais preciso da realidade mais real, e se esta última é uma infinita variação, o pensamento, como seu contorno e apreensão, só pode ser verdadeiro (ou seja, correspondente a ela) se tiver o modo de ser da forma esquizofrênica. Por isso também não se pode dizer haver uma “filosofia de Platão”. Platão, nascido Aristócles, não tem filosofia. Deixemos Aristócles fora disso. A filosofia inteira é o que se depreende de seus diálogos, como filosofia, e não como obra de um escritor genial. É nesse sentido que todas as demais proposições filosóficas de realidade nada outro é senão que uma das infinitas linhas desdobráveis dessa realidade maior: o *eidos*.

O *eidos* platônico seria imediatamente uno, porém o uno só pode ser uno enquanto for imediatamente uma multiplicidade. “Se o Uno é, será possível existir sem participar do ser?” (142a) “A esse modo, o Uno que é terá de ser uma pluralidade infinita?” (143a) Se a primeira figura da forma esquizofrênica (o movimento de primeira escrita no suposto pergaminho) aparece ali como que internamente ao Uno, uma vez que, sob a hipótese da proposição de sua existência, o Uno tem de lidar com a contingência de simplesmente não existir de modo algum, a segunda figura dessa mesma forma (o movimento de segunda escrita, a perfazer o palimpsesto) parece ser externa ao Uno, pois diz respeito às suas relações com o Ser e com o Outro, e as consequências daí deriváveis

(142b-155e). Exposto simultaneamente, o argumento platônico de instituição ou explicitação da forma (*eidos*), de sua “descoberta”, pode considerar-se como desvelamento da forma esquizofrênica porque, na simultaneidade, interno e externo, ida e volta, uno e múltiplo se dissolve numa realidade primeira, a multiplicidade da forma esquizofrênica, e esquizofrênica porque impossível de ser tomada como tal fora dessa pluralidade constituinte, internamente dilacerada, e, nesse sentido, profundamente dionisiaca. Como tal, ela é ontologicamente anterior àquelas distinções, mostraria a gênese noética da lógica de toda e qualquer contraposição possível, a gênese “noética” da diferença, somente a partir da qual se poderia fazer uma diferença entre o que seja lógica e o que seja ilógico.

Se não, vejamos. “Não basta aceitar a existência de determinado objeto (...); precisarás, ainda, admitir a não-existência desse mesmo objeto, se te importa exercitar-te como convém.” (136a) A passagem é nítida, quanto à necessidade de se fazer, no mínimo, e de modo adequado, “como convém”, um duplo percurso para se ter, de algo, a sua asserção: quando nos dispomos a pensar e passamos a considerar a coisa a ser pensada apenas sob a suposição de sua existência, nós, de antemão, já perdemos a metade do que procurávamos. Que se recorde o livro V da *Metafísica*, de Aristóteles. Como deixar de sentir, durante sua leitura, a sensação de que esse livro é escrito como se Aristóteles estivesse com as duas mãos na cabeça, para não perder o juízo? Ele precisa de tal modo rigoroso cada noção geral que usamos no dia a dia sem nos darmos conta, como quem resistisse a cair na orgia dionisiaca do pensamento platônico, como esse diálogo que estamos lendo.

Sem dúvida, “pensar” permanece sendo um acolher *num mesmo movimento* o que se dá como dois, mas o movimento *único* acolhedor da pluralidade só poderia ser, em sua unicidade mesma, essa pluralidade acolhida. Não se pode pensar efetivamente algo se não se leva em conta também a hipótese de sua alteridade. Porque se uma coisa é, então ela participa do Ser, e fazer parte do Ser é ser como o Ser, e o ser, que também é pensamento, ocorre como *forma esquizofrênica*. Assim, se se trata de procurar pela existência de algo, é preciso levar em conta também sua inexistência, porque uma e outra estão no âmago do algo. Esse exercício conveniente de experimentar com o pensamento os vários lados de um mesmo conceito ou noção é o que transforma alguém, de simples homem comum, em filósofo.

Ora, o homem é “comum” porque vive na *comunidade* de noções compartilhadas com outros dentro de um definido projeto de mundo e de forma de viver a vida, segundo os princípios nativos ou segundo a falta desses princípios, conforme a peculiaridade de cada grupo étnico. O filósofo não é menos um homem comum, mas, quando está trabalhando, seu trabalho consiste em abrir uma brecha nessa *comunidade de noções* para pensar fora de um definido projeto de mundo, “fora” significando: não em proveito dos interesses vigentes e do *status-quo* em vigor, não em proveito de assertar a existência de algo, ou de provar sua inexistência, porque isso faria bem à comunidade, mas, com independência tentativamente completa em relação a toda coação externa, pensar é insistir *sempre* na dupla ou múltipla visada, porque decidir por uma delas não faz parte do trabalho do filósofo, mas de quem *comumente* precisa experimentar um caminho para seguir com sua vida.

É sob essa independência, sob essa liberdade que o filósofo pode investigar as ideias e intuir essa “dimensão” ou característica delas, que consiste em jamais ter apenas um viés, e ser, sempre, “um plural”¹⁰. A essa *unidade plural* gostaria de estender o sentido da expressão “forma esquizofrênica”. Não é, evidentemente, como já observado, um termo platônico, mas é indubitável seja este um lugar privilegiado para exemplificar, com o estudo desse duplo movimento do *Parmênides*, o conceito de *eidos* como *forma esquizofrênica*. Ao menos três traços do que se entende por “esquizofrenia” estariam presentes aqui, para justificar o uso positivo do termo, isto é, sem conotação pejorativa, de loucura como doença mental, se loucura há em Platão, essa será a *mania entusiasmada* da *alma dionisiaca*: 1) a colocação entre parênteses do mundo das coisas, que traçaria pela primeira vez, antes de Kant, a distinção entre o empírico e o transcendental; e, antes de Husserl, a atitude natural da atitude fenomenológica; 2) a interiorização ou introjeção do pensamento no texto filosófico: o texto é o mundo, como na esquizofrenia a cabeça do esquizofrênico e suas produções é toda a realidade “que conta”; 3) a instabilidade ou flexibilidade resultante da descoberta da pluralidade das noções no interior da unidade de um mesmo conceito: o mundo das ideias, no texto, é uma fonte infinita de inesgotáveis significações, o que asseguraria um lugar (ao menos) onde nada está decidido de antemão, e de onde se poderia buscar uma qualquer decisão possível. Ou, para dizer de novo esta última afirmação

¹⁰ Cf. RICOEUR, P. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. R. C. Abílio. São Paulo: WMT Martins Fontes, 2014, p. 16. “O platonismo é uma investigação de um campo pluralista de significações: a ontologia é definida como uma exploração de uma paisagem na qual há coisa para ver, uma ‘planície de verdades’. As leis da essência estão implicadas nesse pluralismo.”

de um modo mais franco: tudo quanto *aparece* unilateralmente como “*toda realidade*” já é uma *de-cisão* tomada, isto é, um desligamento da forma no sentido de: 1) seu estrangulamento; e 2) a imposição de uma de suas linhas como sendo a única linha que pode haver.

Mas, fora desse estrangulamento, que talvez o próprio Platão experimente, quando, na *República*, convida os poetas a chispar de sua cidade ideal, o que existe de fato é uma única linha, e é impossível haver duas, a saber: a própria linha da forma esquizofrênica, o próprio Ser do *eidos* como imediatamente “*um plural*”. A nosso juízo, a forma esquizofrênica seria a verdade do Ser, verdade que consiste em afirmar que nada é (no mundo das ideias, aqui compreendido como o próprio texto filosófico) do jeito que se apresenta (no mundo das coisas), e que por isso tudo é infinita flexibilidade e disponibilidade; generosidade ou bem, se por “bem” entendermos aquilo cuja simples existência é doação infinita, e, por isso mesmo, doação tanto do que destrói quanto do que cria.

O mundo das *pragmata* tem necessidade de definições para poder envidar os esforços necessários à realização de ações que visam fins precisos. Já o mundo “original” do texto, enquanto mundo das “ideias”, concebe as palavras como intumescência de significações¹¹ que jamais podem ser definidas sem deixar de fora infinitas outras significações; ao contrário da precisão necessária dos termos de quem pretende realizar uma ação, tudo aqui é um só movimento de perpétua variação, e essa nada retira, daquilo que varia, de sua total unicidade: se o Uno

¹¹ Cf. DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Trad. R. da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2020.

existe, então ele não existe como Uno, mas como múltiplo; se o Uno é, então ele não é a não ser o múltiplo. Ou, para dizê-lo de uma só vez: há apenas o Uno, e este é aquele que infinitamente varia sem deixar de ser ele mesmo. Quem pensava que a verdade fosse um ponto fixo tem de desfazer-se completamente dessa representação da verdade, para reconhecer a natureza (*physis*) do que se escondendo se revelava, e se revelando se escondia, a natureza da verdade (*aletheia*), que em nada se distingue do *pseudo*, que não devia ser traduzido por “falso”, como sói, mas como potência da verdade em não se deixar fixar-se, a não ser como aquilo que não cessa de mover-se.

Seriam os poetas os guardiões do *pseudo*, enquanto os filósofos seriam os guardiões da *aletheia*? Ocorre somente que *pseudo* e *aletheia* são dois sentidos de uma mesma referência, como a estrela da tarde e a estrela da manhã, de Frege¹². Ora, como algo pode se multiplicar ao infinito, variar sem exaustão, e ainda assim permanecer o mesmo? Nunca podemos deixar de lembrar daquela distinção que o jovem Sócrates adiantou no confronto com Zenão, e à qual Parmênides volta a fazer menção nessa altura. Segundo ela, a investigação não deve se dispersar “nos objetos percebidos pelos olhos”, mas, antes, se concentrar “no que é apreendido apenas pelo pensamento e pode ser considerado como ideia.” (135e) Trata-se do que chamamos alhures de “campo transcendental”, que, em Platão, que não conta com a moderna descoberta da subjetividade, imanente à realidade humana, oferece-se como “área noética”, ou *Nous*, como o correspondente do Ser, ou o

¹² Cf. FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad.: P. Alcoforado. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

campo da forma esquizofrênica, ao mesmo tempo sensível e inteligível porquanto não seja tola o suficiente para fixar-se em uma unilateralidade ou completamente sensível ou completamente inteligível.

Nous é comumente traduzido por “inteligência”. E não custa nada lembrar que ser inteligente é não ser tolo. Portanto, não se devia ler nessas páginas platônicas um simples exercício de ginástica mental, mas o trabalho literário mais condizente com a *forma* mesma que o texto busca, *objetivamente*, descrever: não se está mais no mundo quando se está nessas páginas; elas são o próprio campo absolutamente outro em relação ao mundo das coisas, elas são o famoso “mundo das ideias”, e é por isso que, nele, não causa ou não devia causar espanto a esquizofrenia de suas formas, pois aquilo que um dia virá a ser um mundo ordenado, o nosso, o da lógica clássica e seu terceiro excluído, aqui ou alhures, e conforme cada forma de vida que se elabore em cada experiência comunitária, é daqui que ele sai, isto é, da coisa que o texto platônico faz vir à compreensão.

Essa “coisa” é o “comum”. O tesouro invisível e inesgotável de onde se pode a qualquer hora criar uma forma das muitas formas simbólicas, ou uma obra dentro de um dessas formas, aí incluída a criação de toda uma biografia pessoal, ou a historiografia ou etnografia de todo um povo. A obra, como um desenvolvimento de uma linha retirada do tesouro comum seria uma sua tradução. Com efeito, o texto original está para o mundo das ideias assim como as traduções estão para o mundo das coisas. Não só é possível a tradução em várias línguas, como, dentro de uma mesma segunda língua, é cabível uma pluralidade de traduções

de um mesmo texto. As traduções, possíveis ao infinito, são as formas nativas (empíricas; fonéticas) de pensar a coisa comum (o noético; o transcendental; o fonológico). O original, variação infinita de si mesmo, antecipa, em si, as infinitas traduções que dele podem ser feitas, e é por isso que ele é, de direito (transcendentalmente), primeiro em relação a todas as demais formas particulares, por mais universais que essas formas pretendam ser. Quem, pois, francamente está interessado em apreender o “real”, bate em porta errada quando o procura fora desse campo cujo acesso passamos a ter graças ao empenho teórico de Platão.

O original varia sem, contudo, poder-se dizer possa haver dois originais; varia como amostra do que, alhures, pode permanecer o caso, a saber: sempre cabe uma forma a mais de expressar algo, diferente, porque o original é a própria diferença. É sempre o “Uno” que não pode ser a não ser infinitamente variável sem se modificar. Não há dois Unos. Que absurdo! Há somente “um”, cuja modulação de si é a forma infinita de variação: a forma esquizofrênica. O original é poroso, plástico, infinito, inesgotável, e por isso existe sob a forma de não existir. Que isso fique bem claro. Cada tradução deseja fisgar o original de modo a eternizá-lo na fixidez das escolhas da vez, mas sempre cabe, de outras vezes, novas escolhas e novas versões. Nesse sentido, o diálogo platônico designado *Parmênides* escrito *originalmente* em grego é uma tradução. A forma esquizofrênica mesma, o original, como foi dito, simplesmente não existe.

Amenizada (porventura), graças ao exemplo das traduções de um mesmo texto original, a impressão de escândalo de uma mesma coisa variar ao infinito sem deixar de ser a mesma, é preciso, então, agora,

que reduzamos ainda mais a sensação de absurdo, e, salvo engano, não parece haver outro modo de, em meio ao abismo da insensatez que é também uma pletora de significações, reduzir os absurdos, a não ser fazendo a experiência do silêncio: é nesse silêncio que a não-existência da forma efetiva viceja. O silêncio, pois, seria o primeiro original: ele existe sob a forma de não existir. A primeira forma da verdade. Mas, seja dito, o silêncio não é *ausência* de linguagem, é, como antecipamos, condição de possibilidade do dizer e do dito: é a enunciação sem enunciado. *Pseudo* é o silêncio, o velado, enquanto cada palavra pronunciada seria sua *aletheia*, um seu desvelamento.

A primeira e única verdade é: (...). O *pseudo*, o silêncio. E é dessa verdade que a filosofia seria guardiã. Como tal, o silêncio é o lugar onde sempre temos de partir, toda vez que quisermos fazer um experimento com a linguagem. O *pseudo* não é o falso, mas aquilo que exige de nós ser escutado para que possamos ter acesso a algo como uma “verdade”. A folha em branco da tela (ou do papel) é já uma metáfora material do que estamos tentando dizer. O silêncio, pois, como original mais original do que o grego, é o mundo das ideias e sua verdade incontornável. Se, pois, teremos de dizer algo a seguir, sobre se existe o Uno ou se existe o múltiplo (136a), se o Uno é ou se não é (142b), e quais as consequências disso, é preciso ter clareza que esse dizer, no dito realizado, só consegue alcançar “a verdade em sua plenitude” (136c), se ele se encaminhar em mais de uma direção, de modo que cada uma dessas direções, ao dizer *alguma coisa*, perfaça apenas os contornos daquele silêncio prenhe de significações.

Dito doutro modo: se eu digo que existe o Uno (136a) ou digo que seja impossível que o Uno seja sem participar do ser (142b), o que de fato eu faço quando digo isso é: eu quebro o silêncio; corro o risco de sair da filosofia (fonológica) e propor um ponto de vista nativo, etnográfico, fonético. Todo um percurso pode ser feito a partir de cada uma dessas asserções. Não é filosofia o discurso que ficasse apenas numa delas. Desse modo, para perfazer a filosofia, é preciso afirmar *também* o contrário do que seja afirmado: a existência do múltiplo, contra a existência do Uno, a falta de relação entre o Uno e o ser, contra a relação entre o ser e o Uno, etc. Mas, observe, também não é filosofia o discurso que, negando o primeiro, se acomodasse nesse segundo mundo, o do múltiplo ou o do não-ser; teríamos apenas um outro ponto nativo, etnográfico, fonético.

É preciso sempre voltar ao silêncio, como quem volta à periferia de um círculo, para daí poder perceber que a multiplicidade dos caminhos (o Uno existe; o múltiplo existe; se o Uno existe, então o Uno não existe; se o Uno é, então é múltiplo; o Uno está entre o ser e o não-ser) não indica duas ou tantas alternativas *a serem escolhidas*, mas faz ver a *fecundidade da forma esquizofrênica*, o tesouro silencioso, buliçoso, inesgotável e jamais apreensível de uma só vez, ponto de partida de onde seguimos para mostrar a variação (por dois ou mais lados) de algo que, em si, permanece o mesmo, sempre. O ponto de vista noético é aquele que assegura, rigorosamente, a impossibilidade de uma hipertrofia de um dos lados, porque toda ênfase em um lado não faz senão gritar mais alto para que não se escute o apelo do outro lado; e

quanto mais se grita para parecer verdadeiro, mas a verdade, que é o silêncio fecundo da forma, se cala, impassível.

Concretizemos, para vermos isso mais de perto, um primeiro passo: 137c. “Se o Uno existe, esse Uno não poderá ser múltiplo”. Veja: algo foi dito. O silêncio foi rompido. Um caminho se abriu: é a isso que acima chamamos de um assalto ao mundo das ideias, um modo de articular uma verdade nativa; uma decisão. Agora que a *decisão* foi tomada, poderíamos ficar por aqui e construir todo um modo de habitar o planeta inteiro com essa verdade muito simples e muito observável: se só existe o Uno, então não existe o múltiplo. Poderíamos erguer um monumento que representasse essa “verdade”, e poderíamos baixar uma lei que proibisse a afirmação contrária. Poderíamos inventar, a partir daí, o princípio da identidade como descrição de um fato bruto antes que meramente um fato lógico; o princípio de não-contradição como a evidência sutil de um mesmo fato e, graças a esse fato, poderíamos decretar uma regra deontológica brava: o terceiro estará para sempre excluído, e assim deve permanecer. Até que um dia exploda por todos os lados os outros lados o que essa verdade única sufocou para poder manter-se como única verdade; porque os outros lados são também eles fatos ineludíveis, terceiros e mais terceiros, saindo pelo ladrão, e, então, outro projeto de mundo precisaria ser expresso, forçando o “tudo é um” a ter de dizer o contrário: Tudo é múltiplo. E então chegaríamos ao fim do século XIX da Era Comum, veríamos nascer o niilismo que ameaça a decadência completa da “civilizada” Civilização ocidental. Teríamos de contratar filósofos para serem os vigilantes daquela verdade ameaçada, a de que o terceiro deve estar excluído, e

quanto mais filósofos funcionários do sistema ameaçado fossem contratados, mais a realidade explodira “pelo ladrão”, e os profetas do “não”, os nilistas, empestariam a face da Terra, com seus múltiplos ardendo em labaredas de apavorante gosto de “nada”, esse fantasma que mais de dois mil anos de “Civilização ocidental” cuidaram de conjurar. “Tudo é relativo.” Que barbaridade. Mas, graças a Dioniso, existe Platão a quem recorrer. E o que descobrimos em Platão? Um alívio contra o relativismo: Tudo é Uno. Mas também uma saída contra a hegemonia imperialista daquela “civilização” absolutista: “O Uno é um plural”, e o terceiro antes excluído precisa ser posto de volta, trazido do exílio, anistiado de sua exclusão, para que descubramos que jamais se tratou de “terceiro”: o tempo todo o terceiro excluído era “primeiro”, a saber: forma esquizofrênica, posição única e de uma só vez – do plural.

Todavia, uma vez que partimos do silêncio e sabemos que o silêncio tem em si a forma da “forma esquizofrênica” como seu aspecto mais bem contornado (porque o silêncio não diz nada, ele pode, então, vir a dizer uma infinidade de asserções), sabemos que uma afirmação tanto quanto outra é igualmente possível, mas não porque acreditemos, com isso, que alguma delas possa ser mais válida que uma outra, ou que todas se equivalem e sejam igualmente válidas. O que muitas vezes é universalmente válido em um povo não é universalmente válido em outro. Mas, no fundo comum a todos os povos que é a área noética como forma esquizofrênica, a proposição segundo a qual pode haver mais de um povo é radicalmente universal, não só porque efetivamente já há uma variedade de experiências étnicas espalhada pelo globo terrestre,

mas também porque é possível pensar numa sua multiplicação à náusea: os povos infinitamente pequenos.

Sabemos, pois, só haver uma única proposição verdadeiramente válida, a saber, aquela que põe o silêncio como primeiro e, em seguida, mostra a categoria derivada de todas as outras proposições, a começar por aquelas da “lógica clássica” ou do “direito natural”. O ponto de vista do Uno dos absolutistas imperialistas é nativo, etnográfico e fonético, tanto quanto o ponto de vista do múltiplo dos relativistas niilistas; o ponto de vista do ser, que é e não pode deixar de ser, também, tanto quanto o do não-ser, igualmente, são nativos, etnográficos, fonéticos. E, nessa passagem do texto platônico sob nossas vistas, não deixa de ser curioso que o interlocutor do velho Parmênides passa a ser outro juvenzinho cujo nome é: Aristóteles. Seja ou não uma referência ao discípulo mais famoso de Platão, o que é notável nesse ponto é que esse jovem Aristóteles, personagem do diálogo, é submetido a uma bateria de demonstrações que, ao fim e ao cabo, faz com que seja forçoso chegar à conclusão de que aquilo que será valiosíssimo para o filósofo de Estagira, a saber, a identidade, precisada de uma coisa enquanto ela mesma, obriga a própria coisa a se dissociar do ser e dissolver-se, esfumar-se em miríades de frações.

Se o Uno não pode ser múltiplo, então ele não pode ser. Se é impossível que o Uno não seja, então ele é: o múltiplo. Aqui, pode-se dizer, Platão prevê a posição de qualquer pensamento nativo que queira se apresentar como o mais “filosófico” porquanto o mais apegado a uma verdade uma e fixa, justo aquela que afirma que somente o “Uno” pode existir. O dismantelamento dessa posição seria uma primeira

demonstração de que nenhum tipo de pensamento pode substituir a filosofia (ou ser confundida com ela) somente por ter a aparência da maior precisão e universalidade, somente porque esteja em total acordo com o princípio de identidade. É esse acordo mesmo que arruína o pensamento. Se não, que se leia essa passagem: “Então, cada uma dessas partes possuirá, por sua vez, o Ser e o Um, sendo constituídas cada uma delas de, pelo menos, dois elementos, e assim indefinidamente, de acordo com o mesmo raciocínio, cada parte que vier a constituir-se constará desses dois elementos, pois sempre o Uno conterà o Ser, e o Ser conterà o Um. De onde vem que cada uma será forçosamente algo duplo, nunca uma unidade” (142e); e de tudo resta enfim que aquilo mesmo que é, seja como parte, seja como todo, jamais poderá ser a não ser na confluência de uma multiplicidade.

Como se faz, então, para se manter fora da tentação de assumir precipitadamente uma verdade nativa, etnográfica, fonética com jeito de universalidade máxima, fonológica? Resposta: examinando o que foi dito, antes de correr para o abraço de adotar como verdade última e primeira o dito que acaba de ser afirmado: *O Uno existe como uno*. Essa atitude de assumir algo como algo está no coração das experiências etnológicas de muitos grupos humanos. Não deve ser creditada como uma marca da filosofia, mas daquilo que vimos chamando de “ponto de vista nativo” ou “etnográfico” ou “fonético”. A tarefa da filosofia, instaurada aqui, por Platão, consiste em examinar exaustivamente o núcleo da identificação entre uma coisa e ela mesma, para desfazer o nó de sua naturalidade, de sua aparência de consistência com a qual se banha de realismo e assegura para si um senso de “verdade” comum.

Não se trata, como se vê, de propor a concepção realista dita “platônica” de uma existência do “mundo das ideias” (ou formas, *eidoi*), mas de descobrir e dispor, deixar aflorar uma estrutura noética, antipsicologista antes mesmo da fenomenologia husserliana proposta nas *Investigações lógicas*¹³, como um dispositivo com a ajuda do qual podemos barrar qualquer tipo de *hybris* propositora de verdades que queira transformar a totalidade do universo numa espécie de rua de mão única de um pensamento padrão.

Evidentemente, a essa altura não seria improvável alguém vir a se indagar: Mas afirmar a multiplicidade como primeira, afirmar o Uno como multiplicidade, como forma esquizofrênica, não seria ofertar, de novo, um único pensamento padrão? Ora, expressar as coisas desse modo é esquecer que colocamos o silêncio como primeiro, e, em seguida, passamos a descrever a forma desse silêncio, que se daria como a unidade do *pseudo* e da *aletheia*, unidade “doutrinária” num sentido bastante preciso da palavra “doutrina”: aquele do Romantismo alemão, segundo o qual uma “*Lehere*” seria uma enunciação infinita sem enunciados determinados.

Não é um filosofema meu, nem de Platão. “A filosofia de Platão”, escreve Eric Voegelin, dando o nome “Deus” a essa forma do silêncio filosófico, que jamais é mudez, porém gravidez de linguagens, “não é uma filosofia, mas a forma simbólica em que uma alma dionisíaca

¹³ Cf. HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Prolegômenos à lógica pura. Trad.: D. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

expressa sua ascensão até Deus”¹⁴. Ascensão até o divino, anterior aos deuses ou às figuras de deuses e às formas de ser “humano” espalhadas pelo orbe terrestre. É preferível o termo “divino” ao termo “Deus” porque ao ouvirmos a palavra “Deus” imediatamente somos levados a supor estarmos tratando do “Deus” de nossas religiões piedosas. E não se trata disso. Trata-se, pois, não de propor uma filosofia entre outras possíveis, mas de descrever o núcleo vivo das próprias coisas e noções, de um saber que se foi acumulando serena e lentamente e de disponibilizando como um “bem comum” até que, afinal, Platão o descobriu e o formulou como um “mundo da inteligência” (um *topos noetos*), cujo mover-se é uma destilação de formas indeterminadas (esquizofrênicas), de onde se pode elaborar não só mundos concretos, como também infinitas “filosofias” a granel, aquelas que, acima, chamei de “fonéticas”, “nativas”, “etnográficas”.

Esse núcleo, como forma esquizofrênica, deixa-se enxergar nos inúmeros passos que a conversa entre o jovem Aristóteles e o velho Parmênides comporta e desenrola. Que se leia a passagem “137c-d”: Se o Uno existe como uno, ele não poderá ser múltiplo; ora, se não pode ser múltiplo, ele não pode nem ter partes nem ser um todo. “É que a parte terá de ser parte de algum todo. E o todo? Não é só o que nada lhe falta que poderá ser todo?” Como parte de um todo, suporia outras partes, e haveria, no todo, o múltiplo das partes. Não seria mais, portanto, Uno. A passagem 143e dirá o mesmo, quando do exame da hipótese de haver uma relação entre o Uno e o Ser. Como um todo, igualmente: seria uma

¹⁴ Cf. VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 3. Platão e Aristóteles. Trad.: C. C. Bartalotti. São Loyola, 2009, p. 131.

coleção de partes e, portanto, um múltiplo, e não um Uno. Agora o trecho 137d: Não podendo ser nem todo, nem parte, o Uno não teria nem começo, nem meio, nem fim, prossegue o texto, destilando todo um movimento de desestabilização da noção de Uno, pois sem começo, nem meio nem fim, inicialmente imaginados como elementos espaciais, a ideia se prolonga no sentido igualmente temporal, para tirar do Uno qualquer chance de relacionar-se com o Ser e, portanto, não ser de modo algum.

Mas nos adiantamos. A primeira conclusão tirada aqui vai em outro sentido: não tendo começo, nem meio nem fim, “o Uno é ilimitado”. Isso dá uma sobrevida momentânea a ele, e garante a continuidade do exame. Mas, quem é ilimitado é carecido de forma, não podendo ser nem redondo nem reto: 137d-e; nem redondo nem reto, pois o redondo, a forma do círculo, suporia um centro e suas extremidades, e o reto teria o meio e duas extremidades, e com isso já não teríamos o Uno, mas o seu contrário: uma multidão de figuras. Agora 138a-b: o Uno não está aqui nem alhures; nem em outra coisa nem em si mesmo. “Se estivesse em outra coisa, ficaria envolvido por aquilo em que se encontrasse, passando a ter, por conseguinte, inúmeros pontos de contato com essa coisa.” Logo, de novo, deixaria de ser Uno. Mas se estivesse envolvido somente por si mesmo não melhoraria em nada: porque nele uma coisa seria o envolvente e outra o envolvido, e, de novo, lá estaríamos com dois, e não mais com um. Os passos 143a-145a retomam o mesmo argumento.

E, então: 138c-139b: o Uno, enquanto Uno, não poderia estar nem em repouso nem em movimento. Em movimento, “ou se deslocaria ou

de alteraria”. Se ele se altera, torna-se outro, e, desse modo, haveria dois, o anterior e o posterior; se ele se movimenta, ou giraria em círculo ou passaria de um ponto a outro (mesma demonstração da reta e do círculo). Em repouso estaria sobre algo, mas, então, haveria ele e o algo: dois; imóvel, não poderia, todavia, estar ele num mesmo lugar. “Mas o que nunca se acha no mesmo lugar, não está em repouso nem fica estacionário”. Exato. Mas já vimos que também não pode se mover sem se multiplicar. É certo. Logo: o Uno não está nem em repouso nem em movimento. Os passos 145e-146a desdobram similar contingência.

Mas suas impossibilidades não param por aí. Vejamos os passos 139b-d: ele não pode ser nem idêntico a ele mesmo, a outra coisa; nem diferente de si, nem diferente de outra coisa. Nem semelhante, nem dissemelhante. E 140a-e: o Uno não poderia ser igual, nem desigual; nem moço nem velho. E 141a-e: por fim, não poderá manter qualquer relação com o tempo. Ora, o tempo diz respeito ao que foi, ao que se torna e ao que será. Se o Uno não tem relação com o tempo, ele não foi, nem se tornou nem virá a ser. “Logo, o Uno não é de jeito nenhum”; “o Uno nem é um nem é, simplesmente”. E na passagem 146b podemos ler um dos trechos mais difíceis do diálogo: “Tudo se relaciona com tudo da seguinte maneira: ou há identidade ou há diferença; e quando não há nem identidade nem diferença, terá de haver relação como da parte com o todo ou do todo com a parte.” Nesse trecho, identidade a si implica identidade ao outro; diferença a si implica diferença ao outro, de modo que, no caso como noutro, o que sempre subsiste é a relação; uma relação de simultaneidade. “Foi desse modo que o Uno se nos revelou: simultaneamente em si mesmo e em outra parte” (146c). Mas, voltemos

a 140a: “nem terá nome nem explicação, como não poderá ser conhecido nem percebido nem avaliado”. Se o Uno existe enquanto Uno, então o Uno não existe. Nota-se a máxima afirmação como máxima negação, e isso é que, em vez de ser considerado uma mera ginástica mental, poderia ser considerado uma figura concreta da forma esquizofrênica, porque se ele não existe enquanto Uno é porque existe nele simultaneamente o seu outro, de modo que negar esse outro dá nisso: nega-se a si mesmo. O Uno é imediatamente um plural, multiplicidade. O Uno traz em seu ser a forma exata de não ser – “uno”, dando-se como disposição de um mecanismo filosófico bem cedo posto em movimento como modelo, não de uma filosofia a seguir, como fica evidente pela anulação interna da proposição adiantada sobre só haver o Uno contra a possibilidade do Múltiplo, mas, sim, de evitar o apego sem exame a uma qualquer proposição, seja filosófica ou outra.

A perspectiva da filosofia, o que justifica sua existência e o que responde à pergunta sobre o que fazer da filosofia, é que há, com o silêncio posto no começo (a enunciação sem enunciado), segundo vimos na cena em que Parmênides se cala, há nesse silêncio, que aos poucos se descobre que não se trata de uma simples ausência de fala, mas de um mostrar-se do Ser mesmo tanto quanto da Verdade desse Ser; há nele uma doutrina mais forte, o coração mesmo da doutrina como enunciação sem enunciados, que é a autoridade última, e, enquanto tal, é quem assegura o primado do exame sobre a crença, contra qualquer tipo de adesão a uma verdade nativa que tenha a pretensão de se apresentar como universal. O silêncio do velho Parmênides faz símbolo, e de si mesmo é símbolo a compor justo essa significação segundo a qual

a sabedoria nasce quando se parte da audição desse silêncio: disposição absoluta para o infinito de proposições.

Tanto é assim que o diálogo não termina aqui, mas continua sua máquina de pôr em movimento o ato de pensamento. No limiar entre 142a e 142b, toda aquela convincente demonstração (de que se o Uno é uno então não pode ser) é subitamente posta em dúvida: “Será possível que o Uno seja assim?” Isto é, será possível que ele *seja* desprovido de todo *ser*? Com efeito, o que ficou estabelecido até agora não foi que o Uno não seja, mas que ele possa ser o que é como sendo somente “uno” e, portanto, o seu ser só pode ser simultaneidade. A continuação do diálogo, que há de examinar o Múltiplo, fará o mesmo movimento: se o Múltiplo existe, então ele não existe. Se o Múltiplo é, então ele não é. E, de volta, se ele não é, então é o Uno quem é. “Se o Uno não existe, nenhuma das outras coisas poderá ser concebida como um ou como múltiplo, pois sem o Uno não é possível imaginar a pluralidade” (166b). Assim, quando também o Múltiplo se esvazia, o Uno emerge, mas a emergência do Uno desta feita já vem plena de pluralidade. É, então, quando Platão entra no “terceiro” aspecto de sua exposição (XXI<155e> a XXVII <166a-c>), e *mostra*, por assim dizer, o “instante” em que a forma esquizofrênica simplesmente *dar-se*, com seu poder de ser e seu poder de *também* não ser, quando vive cada um de seus lados sob a morte do outro, e morre em cada um dos outros lados pela vida dos lados anteriores.

Mas, para finalizar, voltemos ao trecho citado acima (166b). Note-se que o texto platônico traz a expressão “imaginar a pluralidade”. No grego, isso se diz: “*pollà doxasein*”. O tradutor italiano retira o verbo do

infinitivo, mas o traduz ao pé da letra: “*si opinino i molti*” (é impossível que se opine [acerca d]os múltiplos). O francês oferece: “*aucune des autres choses n’est ni une ni plusieurs ni ne paraît l’être*”. Nem o parece ser. O inglês acode: “*you can not imagine many without a one*”. No inglês, o verbo vai para a segunda pessoa do singular, mas é traduzido por “imaginar”, como a tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes. Entretanto, um pouco antes, o que no original aparece como *doxaserein* o inglês traduz como *imagined* (imaginada), ao passo que o brasileiro traduz por “concebida”. *Doxaserein* e *doxasein* trazem no radical a nossa conhecida “*doxa*”, em geral traduzida por “opinião”. O tradutor brasileiro, ao traduzir a primeira palavra por coisa “concebida” e a segunda por “imaginar”, deixa como herança a seus leitores um desafio filosófico: o de apreender o sentido conceitual do “opinar”. Opinar seria um conceber e um imaginar? O que haverá de comum entre essas ações? Conceber traz em si a ideia de “concepção”, de “engravidar”, de “mostrar-se fecundo”: ter ideias a serem “partejadas”; imaginar, por sua vez, seria trazer ao mundo imagens imprevistas; partejar imagens; fornecer figurações. Essa dimensão de um bojo matricial que carrega em si “rebentos”, a imagem de uma grávida cuja vida é partilhada com o feto que cresce em seu ventre, seria uma forma de dizer, do Uno, o mesmo que se procurou dizer da *forma esquizofrênica*:

“Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos ele de toda maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada”
(166c)

A *confusão*, o comum, o misturado ou simultâneo seria o manancial criativo/destrutivo de onde se poderia sacar, tanto a ideia de se destruir uma ordem (o não-ser, o niilismo) quanto a ideia de fazer algo vir à existência (um ente, uma ordem). O real, porém, não poderia ser reduzido nem à destruição nem à criatividade.

Assim termina o diálogo que J. Huizinga, em seu *Homo ludens*¹⁵, elencou entre as modalidades de jogo na cultura filosófica. Se é jogo, então é jogo infantil, pois tem a seriedade própria das crianças quando brincam. A meu ver, esse texto existe para entregar ao leitor os contornos de uma realidade pujante. Os contornos da opinião que, se cultivada, pode vir a se desenvolver em uma série de saberes, dos quais a ciência é apenas um. Tal como a opinião, a forma esquizofrênica, como tecido da área noética, é o “comum”, aquilo que se concebe junto e se vai guardando; aquilo que qualquer um pode imaginar e uma vez imaginado já está incluído na área e disponibilizado para posteriores transformações, seja nas mãos das bruxas, seja na dos alquimistas, dos poetas, dos loucos ou visionários, dos místicos, dos técnicos, dos cientistas; aquilo que atrai para si tudo e nada ao mesmo tempo e na mesma eternidade, e os junta ou colige numa mesma plástica infinita, plástica na qual nada se colide e tudo se dispõe como um generoso tesouro, uma fonte farta, um fundo inesgotável.

É da fecundidade do *doxasein* (do imaginar *comum*, do imaginar *popular*) que se foi forjando o caudal de noções, impressões, sensações, ideias resguardadas na “área noética”, esse *arcaico em nós* de cujo

¹⁵ Cf. HUIZINGA, J. **Homo ludes**. O jogo como elemento da cultura. Trad.: J. P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1972.

desenvolvimento saíram todas as formas simbólicas: a linguagem, o mito, o conhecimento (do qual a ciência matemática moderna, repito com segundas intenções, seria apenas um ramo)¹⁶, e ainda mais uma infinidade de formas de socialidade e de fazer ser si mesmo *como outro*.

¹⁶ Lembrar, a partir disso, que o conhecimento mais sofisticado é exclusividade de uma elite, à custa da ignorância generalizada do que sobrou do povo, é também ser chamado a ver a miséria espiritual em que o mundo se deixou levar nesses últimos três mil anos. Pois se foi o povo quem fez brotar os saberes, se a “área noética” é o acúmulo do saber comum recolhido em seus elementos essenciais, em sua “fonologia”, então só pode ser lamentável que, na sua última ponta desse processo, esse povo, esmagado e em via de extinção, esteja alijado da produção do saber. Mais do que isso. Como esse produzir saberes é também e ao mesmo tempo produzir significações, o esmagamento do povo e, dentro deste, do povo infinitamente pequeno que é cada um de nós, é um esmagamento que impede seu acesso à zona de produção de significações. Por isso é preciso reconhecer haver uma luta, quase imperceptível, mas nem por isso menos real, por poder produzir significações. Vista de perto, essa luta, eminentemente política, é a própria fonte de sentido dos movimentos sociais mais radicais, isto é, daqueles que mais sofrem o cerceamento do ato de destruir/criar significações e compor símbolos nos quais habitar, plantar, e poder ser. Daqueles que são arrancados de si, porque são desviados de um contato mais direto com aquilo que Aristóteles chamaria de “o divino” que coabita o ser do ser dito, muito unilateralmente, “humano”.

3

CETICISMO & VERDADE¹

“Zombar da filosofia é, em verdade, filosofar [...]
nós não acreditamos que toda a filosofia valha uma
hora de aflição [...] o pirronismo é a verdade”.

(Pascal)

O discípulo de Pyrro, Timon, diz que quem quer que esteja a fim de levar uma vida feliz deve tomar nota das três seguintes coisas: primeiro, quais objetos são como por natureza; segundo, qual deve ser nossa atitude em relação a eles; e finalmente, o que resultará para aqueles que tomam esta atitude. Agora ele diz que Pyrro mostra que os objetos são igualmente indiferentes e incertos e indeterminados porque ou nossos sentidos ou nossos juízos são verdadeiros ou falsos; assim, por esta razão nós não podemos confiar neles mas devemos ser sem julgamento e sem inclinação e impassíveis, dizendo sobre cada coisa que ela não mais é que não é ou ambas são e não são ou nenhuma é e não é. E Timon diz que para aqueles que tomam esta atitude o resultado será, primeiro, a não-asserção; depois, a tranquilidade.

(Aristócles, in: Eusébio, *Preparação para o Evangelho* XIV)

“Viver não é necessário.
O que é necessário é criar.”

(Fernando Pessoa)

Se a filosofia tradicional buscava um princípio (*arché*) ordenador do todo cósmico e do todo político-humano, a suspensão (*epoché*) da

¹ Este ensaio teve uma de suas versões publicada na Revista Trans-Form-Ação, n. 41 – 3. (2018), e foi resultado de uma pesquisa pós-doutoral supervisionada por Jaimir Conte (UFSC), a quem torno a agradecer a acolhida amiga.

crença em princípios primeiros e últimos, proposta pelo ceticismo antigo², *sem domicílio fixo*³, não resvalaria em anarquismo difuso ou relativismo cultural em matéria de constituição de realidades sociais? Não seria a desistência de acreditar em um princípio único e universal a contrapartida irrecusável da aceitação de uma inteira desordem na vida social, política, e mesmo individual? A esse respeito, Sexto Empírico, o mais emblemático dos céticos, é muito preciso em precaver-se (quicá de modo precipitado): “Coerentemente seguimos, segundo todas as aparências, um arrazoado que nos mostra uma vida em conformidade com os costumes tradicionais e lei e persuasões e nossos próprios sentimentos”⁴. Segundo todas as aparências, isto é, sem qualquer fundamento, pois o juízo acerca desse fundamento improvável fora suspenso. Assim, tudo parece indicar que era sem razão que Sexto se precava deste modo respeitoso contra a invectiva de não serem ordeiros os céticos. Neste caso, então, é válido manter a pergunta, e indagar, não tanto sobre que projeto político pode-se depreender da suspensão do juízo de crença sugerida pelo ceticismo antigo, quando “coerentemente” confrontado com aquilo mesmo que foram chamados

² Cf. DUMONT, J.-P. **Ceticismo**. Trad.: Jaimir Conte. In: <http://fil.cfh.ufsc.br/files/2013/04/Ceticismo.pdf>; VOGT, K. Ancient Skepticism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/skepticism-ancient/>>.

³ Cf. KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p. 4. É interessante observar, aqui, como Kant, fazendo metáfora, roça uma realidade que está longe de ser somente metafórica, ao se referir aos céticos: “Caiu a metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômadas, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente em uma terra, rompam, de tempos a tempos, a ordem social.” (Para surpreender a dimensão literal dessa metáfora, onde a ordem política realmente está em jogo, cf. ANDRADE, A. C. **Modernidade, crítica e razão prática**. Estudos Kantianos. Vila Velha-ES: Opção, 2012^a, pp. 55s.)

⁴ Cf. SEXTO EMPÍRICO. **Outlines of scepticism**. Editado por J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 7.

“os costumes tradicionais”, mas: não haveria uma laceração entre o que está em jogo no ceticismo – a suspensão do juízo por meio da decisão de que, não havendo consenso aqui, isso só pode ser porque a verdade estaria alhures, e, portanto, a tarefa do cético era buscar essa verdade, e não decidir-se por uma das alternativas da eventual contenda – e a decisão pessoal do cético em manter-se coerente com os costumes estabelecidos?

O enfoque deste trabalho consiste em aceitar a alegação de Sexto segundo a qual é possível ao mesmo tempo suspender o juízo acerca da verdade e, ainda assim, viver uma vida ordeira, sob o acordo das leis e dos bons costumes já constituídos; mas, ao aceitá-lo, precisamos confrontar essa alegação com aquela outra, bem mais primacial, segundo a qual, contrastando-se com os dogmáticos, que supõem terem encontrado a verdade, e com os acadêmicos, que supõem impossível encontrá-la um dia (Sexto, 2000: 3; 57), o cético, por definição (*skeptikós*, cognato de *skeptesthai*, inquirir <id., *ibid.*: 4>), continuaria a pesquisa da verdade sem fechar seu juízo numa proposição definitiva. Esse confronto implica em aceitar haver uma verdade como horizonte aberto e, mesmo que informulável, ainda assim presente como algo a ser buscado.

Esta aceitação, por sua vez, e aqui se insinua nosso ponto fundamental, obriga a relativizar a acomodação ética (ou costumeira) dos céticos ao de antemão já estabelecido, abrindo-se com isso a possibilidade para mais de uma postura além da preconizada por Sexto, mesmo quando a história da filosofia não mostre correlação possível

entre ceticismo e pensamento não-resignado⁵. Com efeito, o exame da posição do cético entre a suspensão do juízo e a aceitação das leis da cidade se demoraria no desvelamento desse pressuposto presente na definição do ceticismo dito “pírrônico”: se ele suspende o juízo sem parar a pesquisa e a busca da verdade, ele não suporia a existência efetiva de uma verdade que, embora rebelde a certa apreensão prematura, nem por isso é menos existente e excitante? Mas, que verdade seria essa, inapreensível, inesgotável em sua inefabilidade e, no entanto, irrecusável, desejável, pulsante ali mesmo onde sua ausência aparente, confirmada às avessas pelos vários *modos* ou *tropos*⁶ deixados pelos cétricos, é causa de mais e mais buscas por ela?

Não haveria, de fato, como já Hegel notara, uma dupla face do ceticismo, uma, negativa, por baixo da qual se poderia encontrar outra, positiva, com as quais ceticismo e filosofia se confirmariam como uma só e mesma coisa?⁷ Se aquela verdade sempre inteiramente *pressuposta* mas jamais completamente *posta* puder ser caracterizada como a própria recusa renitente de uma caracterização definidora⁸, logo, recusa de uma definição que lhe apresentaria, de cada vez, sempre como

⁵ POPKIN, R. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad.: D. M. de S. Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 31.

⁶ Cf. ANNAS, J. e BARNES, J. **The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. **Relación del escepticismo con la filosofía**. Edição de M. del C. Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. Dentro do mesmo espírito, escreve Jean-Paul Dumont: “O ceticismo é, portanto, uma noção de duplo sentido. Historicamente, para os gregos que o fundaram, é um fenomenismo. Mas ao lado deste relativismo expressou-se com mais ou menos força, conforme diversos contextos, uma tendência do espírito humano em reivindicar o poder infinito da negatividade.” (DUMONT, 2013, p. 22)

⁸ É a essa verdade como recusa que Theodor Adorno, “identificando” o “não-idêntico” como inidentificável, chamaria “arte”. Cf. ANDRADE, A. C. “Arte e história: da caverna à ‘caverna’”, in: ANDRADE, 2015.

unilateral, então não seria possível afirmar haver algo problemático (porquanto unilateral) entre suspensão de juízo e aceitação da ordem consuetudinária (as leis e costumes assentados)? E, neste caso, a dissociação entre ceticismo e conservadorismo conduziria nosso olhar para que ponto, já que, por um lado, não há princípio a ser defendido, mas, por outro, há uma verdade a ser, todavia, buscada?

A ideia de um liame interno entre ceticismo e ordem, liame pelo qual aquele estaria amarrado umbilicalmente à postura política essencialmente conservadora do existente, seguindo certo conformismo ou mesmo quietismo político cairia por terra no caso de a verdade ali pressuposta ser “identificada” como recusa de toda e qualquer identificação, porquanto princípio de todo e qualquer princípio. Mas, textualmente, a ligação entre ceticismo e conservadorismo é evidente. Assim, é preciso apontar para uma articulação mais fina entre costume (*ethos*, mas também convenção, *nomos*), natureza (*physis*) e verdade (*aletheia*), quando a “Verdade” puder despontar como sendo a própria realidade do inapreensível, daquilo que se poderia designar *o informulável sentido poético da sociabilidade*, uma vez que os *costumes tradicionais* mantidos intocados pela suspensão cética do juízo não permanecem em pé somente porque a posição cética os tenha poupado do arruinamento, mas por razões pressupostas que mereceriam serem também elas pesquisadas, e que remontam à decisão por aderir a um sentido último numa certa tarefa de interpretação, a saber, aquela pela qual cada povo dar a si mesmo uma face, uma feição, ao criar os símbolos que o definem e articular esses símbolos numa narração, num mito, um enredo que a todos enreda.

Sem dúvida, o exame dessas razões pressupostas nos levaria a pensar num acordo com certo nível de tolerância⁹ e arranjo social sem que esse acordo respalde uma posição qualquer meramente ideológica, perversamente justificadora do *status-quo*, ou coisa parecida. Todavia, a ser assim, ter-se-ia que aceitar haver algo no ceticismo que, positivamente, faria dele uma filosofia (e não uma ideologia) muito mais abrangente que, p. ex., a filosofia platônica, para o caso de estarem certos quem pensa que haja um platonismo fixador de uma verdade última¹⁰, ou tão abrangente quanto essa mesma filosofia, para o caso de quem não percebe o pensamento platônico como físgado em uma verdade unilateral¹¹; e esse algo seria, precisamente, a uniformidade do real conseguida, não pela suposição da existência de uma ideia fixa (a do Bem?), mas pela recusa de declarar algo distintivo sobre o real (*hipokeimenon*) como isto ou aquilo, uniformidade com a qual seria evitada, *por princípio*, qualquer adesão (precipitada ou não) a convocações unilaterais por um sentido último, seja pela mudança (*metástases*) dos costumes, e, portanto, por exemplo, a adesão ao alegado chamamento platônico para construir uma “república” absolutamente

⁹ “Um outro aspecto importante do uso racionalista do ceticismo é a exaltação do espírito de tolerância. Foi para dar término às querelas religiosas e mostrar a vaidade das oposições entre os dogmatismos fanáticos que Huart vulgarizou em francês, em 1715, as **Hipotiposes** de Sexto Empírico.” (Cf. DUMONT, 2013: 21).

¹⁰ Cf. PORCHAT PEREIRA, O. Verdade, realismo, ceticismo. In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2007, p. 175, passagem em que Platão é referido segundo a representação assentada do platonismo. (Cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 57, para quem Platão seria ou dogmático, ou aporético, ou parcialmente uma coisa ou parcialmente outra!)

¹¹ Cf. RICOEUR, P. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad.: R. C. Abílio. São Paulo: Wmf-Martins Fontes, 2014, p. 16, mas também, 79-122, onde se refuta o platonismo fixista atribuído a Platão e se chega a pensar numa “pluralidade articulada” (p. 10), como o verdadeiro pensamento platônico. (Cf. ANDRADE, A. C. **Mimese, a unidade plural**. Ensaios para uma filosofia da literatura. São Paulo: Opção, 2016.)

nova; seja também, com igual força, pela adesão à *miserável* posição (a expressão forte é de Kant¹²) de quem supõe essa mudança como inconcebível somente para poder gozar melhor dos bons frutos da submissão alheia ao já sempre posto como sendo o todo do real.

A verdade sempre buscada mas de propósito nunca atingida, ao ser – *logos originário* – caracterizada como um campo de trabalho de pesquisa incessante, o “campo transcendental”, onde qualquer apego fixador a um de seus lados possíveis é também desvio do que se busca, não resguardaria, para a filosofia passível de ser apreendida sob o ceticismo (como pós-ceticismo), uma radicalidade maior na apreensão do fundamento último do real, uma radicalidade muito mais exigente e, por isso mesmo, muito mais forte contra as “tendências” dissolventes dos pensamentos partidários de princípios díspares e conflitantes (Porchat, 2007: 13), e por isso mesmo determinados ou determináveis e dogmaticamente contrapostos?

Ao caracterizarmos, então, a feição positiva do ceticismo, cremos abrir o campo do saber para expressar esse princípio de criação de princípios como sendo o “sentido poético” da própria sociabilidade, segundo a compreensão de que a adesão ao costume é apenas uma das formas de dar vida à vida social, sendo a outra a pluralidade de modos de existir imprevisos pelos costumes arraigados, e que nenhuma outra filosofia, exceto o ceticismo, ou mais precisamente, o pós-ceticismo trágico-lúdico, estaria em posição de assegurar racionalidade a essa

¹² Citado por Olgária Matos, in: MATOS, O. C. F. **Os arcanos do inteiramente outro**. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 310. Ainda sobre mudança e sua possibilidade ontológica, cf. ANDRADE, A. C. **O sujeito na história**. Ética e leitura em Paul Ricoeur. Vila Velha-ES: Opção, 2012b, *passim*.

pluralidade de modos de existir, incluindo o modo da adesão aos costumes estabelecidos, até o limite em que, sem violência, o último costume estabelecido, e do qual seríamos de bom grado todos conservadores, seja a lembrança constante do primado (subversivo) da diferença e da boa vizinhança, quando a sociabilidade sadia se deixaria ver como o lugar de conversação entre os contrários, segundo certa indiferença quanto à identidade¹³.

OS TROPOS DE ENESIDEMO

A caminho da indiferença quanto à identidade ou da identidade da diferença como diferença universal, partiremos aqui de uma leitura dos *tropos* de Enesidemo tais como apresentados por Sexto Empírico, em suas *Hipotiposis pirrônicas*, levando muito a sério a metáfora implícita na ideia de *epoché*, a suspensão de um juízo. Quando se “suspende” um juízo, o que fazer com o silêncio que permanece vicejando por baixo do juízo uma vez suspenso? Por meio do explicitar-se *daquilo* que está imergido em cada um dos desencontros diante dos quais se tem de exercer a suspensão do juízo (*epoché*), precisamos desbravar uma série de aparências duplas para podermos antever, no que fica *entre* elas, o *ponto anterior* a elas. Esse ponto anterior será concebido como uma realidade efetiva (*hipokeimenon*), e efetiva porquanto não precisa de nossa crença para existir, pois sua existência nós a vislumbramos ali mesmo onde suspendemos nosso juízo. Essa realidade efetiva aparece

¹³ Penso nesse momento em certo conto de Borges, em que Caim reencontra Abel depois da morte de Caim, quando Abel, então, pergunta ao irmão: foste tu ou fui eu quem atirou a pedra?

quando o silêncio daquela suspensão pode ser também concebido como a origem de toda e qualquer linguagem que porventura se erga como forma de descrição do que aparece vindo do fundo daquele silêncio, fundo absoluto e absoluta forma.

Essa tarefa de desvelamento, desdobramento ou *desenvolvimento* do ponto de origem, porém, não pode ser realizada seguindo a autoridade de Sexto Empírico, pois segui-la seria manter-se num nível de pensamento que, incorrendo sempre naquela atitude que Hegel descreve, na *Fenomenologia*, como a do “falatório” de dois rapazes teimosos numa discussão infundável (Hegel, 2011, p. 158), apenas repetiria as retranscricções céticas¹⁴. O cético se recusaria a ser dogmático sem nada fazer de efetivo contra os dogmáticos, ao passo que uma posição dogmática é sempre uma violência contra o direito de se assentar uma posição cética, como aliás qualquer outra que a contrarie. Tais retranscricções deixam-nos sem podermos tirar o devido proveito do próprio ceticismo em favor de uma posição universalista radical, sem chance para dogmatismos, porém suficientemente lábil para que os dogmáticos possam *à son guise* fazer seus assentimentos, contanto que desta feita eles que fiquem na retranscrição, já que a universalidade de um

¹⁴ Por retranscrição cética compreendo a atitude pela qual se dá certo recuo em face da radicalidade universalista possível ao ceticismo em favor do individualismo que apenas reivindica o direito de uma posição entre outras, deixando aos dogmáticos o campo livre para afirmar coisas que nenhum cético sustentaria, contra o próprio cético e seu direito de suspender o juízo. Que se leia, a propósito, essa passagem emblemática: “Nossa atitude é similar quando dizemos ‘Tudo é inapreensível’: explicamos ‘tudo’ na mesma forma, e suprimos ‘para mim’”. Logo, o que é dito é isto: ‘Tudo dentre os assuntos pouco claros investigados pela maneira dogmática os quais tenho investigado aparece a mim inapreensível.’ Isto não assenta uma afirmação de que os assuntos investigados pelos dogmáticos sejam de uma tal natureza a serem inapreensíveis” (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 50).

dogma será, nessas circunstâncias, sempre a universalidade de uma posição publicamente unilateral.

Trata-se, como se percebe, de uma estratégia para tomar das mãos dos dogmáticos o conceito de universalidade, e é por isso que nossa posição de pensamento será pouco entendida se for vista como uma forma de relativismo. Não é, como procuraremos deixar claro a seguir. A ser, pois, assim, a nossa leitura consistirá em buscar o flanco pelo qual possamos ver *em estado de trabalho* o objeto da busca cética (a verdade das coisas, que o cético, embora sem esperança de apreendê-la, reconhece existir porquanto anseia por ela). Ao vislumbrar essa verdade como objeto, e não como qualidade de uma proposição, poderemos nos colocar no centro do “caráter distintivo do ceticismo” (a suspensão da crença) mediante o encontro do que já não precisa de crença, porque é efetivamente, de modo que o cético não teria mais de pedir ao dogmático o direito de poder suspender sua crença, mas poderia doravante dar a este último o direito de sustentar a sua, porém de antemão deixando evidente que se trata de uma mera crença sustentada, um asseverar perfeitamente confrontável com outro, oposto, sem que nenhum desses assentimentos trisquer sequer algo mais do que um lado da verdade das coisas (mas jamais toda a verdade que, por permitir ambas crenças e também a suspensão do juízo, estará sempre aquém e além de qualquer determinação última posta em cena como forma – sempre potencialmente violenta – de calar o adversário).

O assentimento dogmático será por isso produto de um relativismo a contragosto, pois quem diz um lado da verdade está sempre querendo passar a impressão de que diz a verdade toda, como se dizer toda a

verdade fosse possível no mero ato de asseverar, mas, em verdade, não dirá senão, de cada vez, um lado tomado como um todo. A estratégia aqui proposta, ao contrário seria uma espécie de pós-ceticismo. Desse modo, é preciso ir contra a autoridade de Sexto Empírico, porém na direção de onde ele vem: por uma espécie de fidelidade a contrapelo. Vamos explicar isso. Contra Protágoras (mas também contra Heráclito), que anteviu o fundo sem fundo que pode ser divisado sob a suspensão do juízo, e afirmou tratar-se de um *fluxo inapreensível*, ele escreve: “Vemos, pois, que ele sustenta crenças sobre a matéria estar em fluxo e sobre a presença nela das razões para todas as coisas aparentes. Mas essas coisas são pouco claras e nós suspendemos o juízo sobre elas” (Sexto Empírico, 2000, p. 56s). A objeção é, na verdade, fraca. Não há nada de pouco claro nisso. Trata-se, antes, de renitência de sua parte. Se o “carácter distintivo do ceticismo” (*id., ibid.*, p. 58) é não ter crença (senão no que aparece), não se deixa de ser cético ao reconhecer, por baixo das múltiplas aparências das coisas, aquilo que garante essa aparência efetiva em sua multiplicidade, e o faz independentemente de ter ou não nossa adesão a ela, pois se a multiplicidade do aparente é um fato, um efeito (consumado pela equipolência das afirmações sobre ele e da consequente suspensão do juízo), então sua causa estaria assegurada na própria produção e reprodução do efeito, sem que a afirmação “eu acredito nisso” ou “eu não acredito nisso” pudesse mudar o estado dessa eventualidade do múltiplo, ou mais precisamente, pudesse mudar o múltiplo como um evento inarredável. Não se trata, pois, de um asseverar da crença de que haja o múltiplo, mas de observar

essa coisa única em sua unicidade absoluta: há o múltiplo naquilo que aparece.

Ora, é possível provar que é dessa recusa teimosa de aceitar o reconhecimento da “coisa única” (a verdade como o múltiplo do que aparece), que a busca cética (zétesis) procurava, recusa de aceitá-la e reconhecê-la como finalmente vislumbrada (a verdade das coisas sem necessidade de se crer nela) que segue a postura conservadora do ceticismo pirrônico: “Pois os Acadêmicos dizem que as coisas são boas e más não do modo como fazemos, mas com a convicção de que é plausível que o que eles chamam de bom mais do que o seu contrário é realmente bom (e similarmente com o mau), ao passo que nós não chamamos nada de bom ou mau com o pensamento de que o que dizemos seja plausível – antes, sem sustentar opiniões seguimos a vida ordinária com o fito de não sermos inativos” (*id.*, *ibid.*, p. 60). Seguir a vida ordinária, sem aparentemente questioná-la, eis o que entendo por postura conservadora do cético pirrônico. Mas, muito embora, à página 63, possamos justamente ler que **esse** apego à vida comum, cotidiana, às leis e costumes estabelecidos e aos “sentimentos naturais” consiste em deixar-se guiar “pela natureza” (*guidance by nature, yphegéseí physeos* <Sexto Empírico, 2012, p. 61>), a referência à *physis* entrega-nos *aquilo* mesmo que permite a multiplicidade das coisas aparentes; *aquilo* diante do que se pode tanto afirmar algo quanto o seu contrário e, ainda assim, também suspender o juízo, e anular desde a raiz, porquanto unilateral, qualquer posicionamento dogmático como sendo sempre algo forçosamente “relativo”.

Ou seja, o flanco pelo reconhecimento da verdade buscada sem necessidade de sustentar-se uma crença ou um juízo sobre ela garantiria ao ceticismo, eis nossa tese, a possibilidade de ele permanecer ceticismo (trabalho de pesquisa), mas desta feita sob duas novas feições: (1) sob um inusitado universalismo radical; e (2) sem precisar ater-se conservadoramente aos costumes arraigados, como sói acontecer com os céticos históricos. Permanecer ceticismo sob um universalismo radical significa atestar a qualidade *filosófica* do ceticismo, ao mesmo tempo em que se prepara uma crítica filosófica da filosofia, a fim de, ao apontar para a unilateralidade de cada uma das filosofias existentes, cujo universalismo por elas defendido, de cada vez, sempre pode ser reduzido, seja ao universalismo da *substância*, no caso da aposta histórico-filosófica de um projeto de mundo e de racionalidade baseado no primado da comunidade sobre o indivíduo; seja ao universalismo do *sujeito*, no caso da aposta inversa, de um projeto baseado no primado do indivíduo sobre a comunidade, graças à ideia de uma razão subjetiva, abrir o campo de cogitações capazes de ponderar sobre cada uma dessas apostas como meras propostas de projetos de habitar o mundo, e não mais como descrição fiel de um mundo dado em absoluto.

Essa qualidade filosófica do ceticismo – é o que gostaríamos de mostrar – entregaria a filosofia à filosofia, e conduziria o pensamento ao ponto vivo de onde brotam todas as criações da natureza e do espírito, unificando as condições de possibilidade de um projeto de mundo e de existência dentro do qual o fazer-se da história, onde a intolerância seria o único intolerável, dar-se-ia como abertura para a

posição de novas questões, logo, também, de novas formas de filosofia como também de outras manifestações espirituais extra filosóficas¹⁵, sem as hierarquias surgidas desde o primado da ciência e do tipo de sociedade que esse primado organiza quando se muito ligeiramente o ceticismo.

CONTRA O CETICISMO, POR DENTRO

Para chegarmos a esse ponto único de variação infinita (“a imensa variedade que a natureza sempre manifesta em suas operações”, como diz Hume, mas também a imensa variedade de formas sociais de vida e, portanto, de filosofias e de conversações, sem medo do conflito), forçoso é, no percurso oposto ao de Enesidemo e de Sexto Empírico, irmos, então, ao encontro de ambos. Ao encontro porque faremos, notadamente, uma leitura do capítulo XIV, dos “Dez modos”, do Livro I das *Hipotiposis pirrônicas*, de Sexto, sobre o qual, com razão, escreveram J. Annas e J. Barnes que era “uma parte central e lancinante (*striking*) da filosofia pirrônica.” (2003, p. 21). Mas no percurso oposto, porque faremos uma leitura a contrapelo, indo da intenção do autor (ao dizer o que diz) em direção ao próprio dito, a fim de explicitar no dito a ganga de não-dito que se agrega a ele, involuntariamente, exigindo mais, e não menos atos de pensar.

¹⁵ Cf. HUME, 1992, p. 159: “Alimentei durante muito tempo certa desconfiança em relação às decisões dos filósofos sobre todos os assuntos, e encontrei em mim próprio mais tendência para contestar suas conclusões do que conceder-lhes meu assentimento. Há um erro a que todos eles, quase sem exceção, parecem sujeitos: limitam excessivamente seus princípios tornando-se incapazes de dar conta da imensa variedade que a natureza sempre manifesta em suas operações (...)”

No que segue, a propósito, daremos por conhecidas as detalhadas observações eruditas desses dois autores ingleses, bem como as do francês Victor Brochard (2009) e a leitura seletiva, porém instrutiva acerca da estratégia de demonstração dos tropos, feita por Paul Woodruff (2010). Em todo o caso, atentos a suas informações durante nossos comentários ao texto de Sexto sobre os *tropos* de Enesidemo, deles nos distanciaremos principalmente devido ao fato de todos estarem muito ciosamente preocupados com a forma do argumento, e não propriamente com seu conteúdo. Annas e Barnes chegam mesmo a duvidar se Sexto acreditava na verdade das informações por ele usadas para construir seus argumentos contra os dogmáticos. Nós, todavia, privilegiando, de partida, o texto de nosso Autor, e deixando de lado as variações de Diógenes Laércio e de Philo de Alexandria, que são também tratados por Annas e Barnes, tentaremos mostrar tanto na forma quanto no conteúdo do argumento, quando lidos a contrapelo, o texto de Sexto como lugar retórico de aparecimento daquilo mesmo que nos interessa ver e fazer ver em sua exuberância imaginativa, que dá o que pensar.

Antes, ainda, de entrarmos no estudo dos *modos* ou *tropos* do ceticismo, convém dizer que seguiremos, não a ordem do texto, ou a chamada “árvore” (Annas e Barnes, 2003: 26) de Sexto, a saber, a forma possível de agrupar os *tropos* considerando menos a ordem numérica em que aparecem que a ordem dos gêneros (a, b, c) e espécies (1,2,3, etc.), assim: (a) relativo a quem julga (1, 2, 3, 4); (b) relativo ao objeto julgado (7, 10); e (c) relativo a ambos (5, 6, 8, 9); mas, com vista a uma detença mais ciosa àquele que Victor Brochard, secundando Sexto em seu

comentário a Enesidemo, designa de “o gênero supremo” (Brochard, 2009, p. 266), o da relação, procuraremos oferecer uma leitura que permita perceber a oposição herdada dos sofistas quando expressa em termos da diferença entre *physis* e *nomos*; ou da tradição aristotélica¹⁶ quando pensada na unidade de forma e matéria como *psique* (o devir dos seres vivos)¹⁷, que se bifurca entre um lado passivo (*pathetikos*) e um lado ativo (*poiétikos*) (Castro, 2008, p. 106), a saber: leremos primeiro os tropos que recorrem ao material relativo à natureza, e em seguida trabalharemos com os que dizem respeito aos costumes, porque assim (julgamos) poderemos recuperar o fio vermelho de nossa discussão maior, e suspender o trabalho de análise no momento em que surgir o tema da dialética da continuidade e da descontinuidade entre o poder da *physis* e o poder da *póiesis*.

Esse momento, no comentário de Brochard, aparece quando, depois da exposição dos *tropos* de Enesidemo, ele segue bravamente para traçar, sobre a verdade e a certeza, uma relação entre ceticismo e ciência, o que o ocupa até a conclusão de seu livro, e o que dá especificidade a seu trabalho e a sua contribuição aos estudos céticos. Nossa ideia, porém, é, ao chegar ali no mesmo ponto em que ele chegou, derivar para traçar a questão da verdade num sentido outro que não o epistemológico¹⁸.

¹⁶ “Aristóteles é sem dúvida a fonte última de algumas das informações de Sexto.” (Cf. ANNAS e BARNES, 2003, p. 41)

¹⁷ “A palavra *psique* significa ‘vida’ (ela é derivada do verbo *psichein*, ‘respirar, explodir’), e era universalmente aceita como fonte de toda consciência e de toda vida.” (Cf. NADDAAF, 2005, p. 66).

¹⁸ Neste ponto é válido confrontar o que segue com o que é exposto e defendido por Oswaldo Porchat no ensaio “Saber comum e ceticismo” (cf. PORCHAT, 2007, pp. 74-88). Porchat pretende radicalizar a posição cética fincando pé no mundo e na vida comuns, para ele irredutíveis às teses que se possam erguer a partir desse mundo e dessa vida sobre esse mundo e sobre essa vida. O que ele, todavia, não

A verdade não-epistemológica seria uma experiência viva de relações de sentidos em contexto de socialização. Chamemo-la *psique*¹⁹ como o todo de um desbravamento que vai da *physis* a seu desdobramento descontínuo como *póiesis*, *ethos*, *héxis*, *nomos*²⁰. Talvez possa haver aí certa aparência de dogmatismo de nossa parte, mas contra isso sempre poderemos contar com a própria expressão do Brochard, a saber, a de "dogmatismo mínimo", que ele mostrou existir inclusive em Enesidemo. Mas, se dogmatismo vier a ocorrer, será um dogmatismo do silêncio (ou da escuta), pois, sob esse silêncio jaz o vazio, o nada que, no fundo, não é bem isso exatamente, a saber, uma pura ausência, pois que é o próprio fluxo da natureza, o ser (*psique*), o poder criador (*poiétikos*) que, todavia, não são uma coisa, no sentido de uma objetividade determinável ou determinada, mas a pura espontaneidade inventiva da *natura naturans* e do *trabalho abstrato*, que não vemos “em si”, mas que nos aparece em seus produtos, a fauna, a flora, os astros, os minérios, por um lado; a caverna, os rituais, a linguagem, os painéis de pintura rupestre, a cabana, as pirâmides, a Vênus de Milo, o arranha-

entende ou não percebe é que o próprio mundo e a própria vida comuns a que ele se recolhe foram *postos*, podendo por isso serem contrapostos por outra constituição de mundo “comum” e vida “comum”. Veremos adiante que, ao chegarmos a nosso ponto, alcançaremos um “lugar” de constituição de mundo muito mais radical, porquanto não será uma coisa posta (*pragmata*) mas um ato contínuo de posição (e deposição), a que chamaríamos de bom grado *sentido poético da sociabilidade*.

¹⁹ Dir-se-ia que isso é aristotélico, e não cético? Não queremos nos ater à ortodoxia aristotélica. Mas saber, pela leitura de Susana CASTRO (2008), que é possível trilhar rumo a uma doutrina da substância convergente com esse ponto único, a *psique* (que é duplo) é, no mínimo, animador, na medida em que a tese de S. Castro é, por si mesma, filosófica (e não um simples tratado sobre um tópico aristotélico). De qualquer modo, do ponto de vista da história da filosofia, pelo menos em termos de Ética, “os oponentes de Aristóteles não são os céticos, mas os convencionalistas.” (Cf. ANNAS e BARNES, 2003, p. 159)

²⁰ Cf. VAZ, 1988, quanto ao uso dessas palavras; e, quando ao horizonte ontológico aqui visado, cf. FIORI, 2014, cuja ontologia, retirada de seu quadro referencial católico-cristão, converge admiravelmente para nossa própria posição de pensamento, entrementes ainda em estado nascente.

céu, a obra de Picasso, as pedras de paralelepípedos nas ruas, etc., por outro, bem como aquelas moças de cabelos azuis; aquelas outras de pescoço alongado por uma argola; aquele povo que faz da música sua forma de sociabilidade; aquele outro para o qual nenhuma morte é natural, e faz da vingança de sangue a religiosidade com a qual organiza o todo de sua vida social; aquele outro, ao invés, que, em dois dias, são convidados a esquecer a morte de um ente querido, etc. – “Nada” que aparece como “algo” em seus produtos, e do que outra coisa mais que isso não se pode dizer, sob pena de anular aquilo mesmo que se estará tentando *mostrar*.

A esse respeito, de qualquer modo, e para quem exigiria já aqui algo mais concreto, a melhor *representação* disso para o que estamos apontando seria uma obra de Yves Klein, *O vazio* (*Le vide*, de 1932), que consiste na maravilhosa exposição de uma galeria de arte pintada de branco, sem coisa alguma a ser exposta, a não ser o nada, o próprio vazio (Archer, 2013). Ora, essa obra pode ser considerada a mais completa obra de arte jamais concebida em toda a história da Arte, uma vez que, nela, por nada haver de determinado, estar inscrita não só todas as formas de arte presentes, passadas e futuras, como também todas as obras possíveis e imagináveis. Ali onde se veria apenas o vazio, é na verdade apenas a representação do vazio divino de onde brotam todas as obras da natureza e dos seres humanos. Ao propor essa instalação, Klein nos forçava a ver o Absoluto, esse instante em que nada *aparece* porque é a condição de possibilidade de todo aparecer de algo, de toda aparência e, portanto, de todo o ser, mas sob a forma indeterminada de um vazio, de um nada cheio de virtualidades.

Se colocamos o “nada” assim concebido como princípio (o que equivale a livrá-lo de uma calúnia, aquela de ele ser uma “miragem da ausência”), qualquer outra apresentação de princípio será forçosamente sempre unilateral e, por isso mesmo, relativo, dependente, pouco verdadeiro, ou verdadeiro apenas para quem se dispõe a aceitá-lo. Com isso tornado público, isto é, com o dogmático sabendo que no fundo há só o que não pode ser determinado, quando ele determina algo ele sabe que os outros sabem que ele está, como se diz, puxando a sardinha para o seu lado; ele sabe que os outros sabem que ele está sendo unilateral com sua “universalidade” mereológica (manca, porquanto defensora de apenas um dos muitos lados sempre possíveis); ele sabe que os outros sabem ou podem vir a saber que ele, ao querer substituir o vazio por um ser determinado (“o Deus” judaico-cristão, por exemplo, ou o “Sistema da ciência”), ele estará sendo, ou muito honesto, quando se mantém em sua tribo ou época, ou muito desonesto, quando quiser que todos sigam-no numa mesma e presumivelmente única direção (salvacionista, seja pela lei, seja pela ciência), porque, ainda para ficarmos no exemplo, o “Deus” judaico-cristão é *pragmata*, como as línguas, os sistemas de parentescos, os mitos, a noção de “história” e também a noção de um “sistema”.

Contra essa e outras universalidades “mereológicas”, sejam observados, portanto, num primeiro olhar, os tropos 1 (a diversidade dos animais: Sexto, 2000: 13), 3 (a diversidade dos sentidos: *id.*, *ibid.*, p. 25), 6 (as misturas: *id.*, *ibid.*, p. 32), 7 (as quantidades ou composições), 9 (a frequência e a raridade), do lado da *physis*; e, em seguida, os 2 (as diferenças entre os seres humanos), 4 (as circunstâncias), 5 (as

situações, as distâncias e os lugares), 8 (a relação) e 10 (os costumes, as leis e as opiniões), do lado da *póiesis*, do *ethos*, do *nomos*. Modos de argumentação do ceticismo, é de se entender que são, primeiramente, lidos numa perspectiva epistemológica, no sentido em que são postos em ação a fim de se verificarem a possibilidade e os limites da ciência em geral. Daí também os estudiosos, como dissemos, tentarem classificá-los em tropos que (a) tratam do sujeito; (b) que tratam do objeto; e (c) que tratam de ambos. Todavia, como aqui é outra a nossa visada, o desenvolvimento da análise há de justificar a escolha de reduzi-los à dupla perspectiva “*physis-póiesis*”, onde se pressupõe uma relação difícil (*psique*) de continuidade e descontinuidade entre os pares da dupla referida.

Para efeito de uma primeira exposição, tomaremos a liberdade de reproduzir aqui, mas segundo a ordem indicada acima, a providencial tradução de Jaimir Conte do livro de Brochard (à época de sua primeira edição lido saborosamente por Nietzsche), quando resume os *tropos* de Enesidemo, gravados no texto de Sexto Empírico. Em seguida, contudo, voltar-nos-emos mais livremente para o próprio texto de Sexto, quando nos concentraremos no primeiro e no último dos tropos, para melhor averiguar a dialética da continuidade e descontinuidade entre *physis* e *póiesis*:

“1º. *A diversidade dos animais*. – Há numerosas diferenças entre os animais: nem todos nascem da mesma maneira, nem todos têm os mesmos órgãos. Ora, sabe-se que uma modificação do órgão, como a icterícia no homem ou a ação de esfregar os olhos, modifica a percepção. Portanto, quando se veem animais que têm uma luz nos olhos ou a pupila dilatada, é forçoso admitir

que suas percepções diferem das nossas. Deve-se dizer o mesmo dos outros sentidos: o tato não é o mesmo para o que está revestido de uma concha, de penas ou de escamas; o sabor não é o mesmo para o que tem a língua seca ou úmida. A observação, aliás, atesta essa diversidade de percepções: o azeite, que é bom para os homens, mata as vespas e as abelhas; a água do mar é um veneno para o homem, se ele a usa durante muito tempo, mas é assaz agradável aos peixes. Sendo assim, de um objeto conhecido pelos sentidos nós poderemos dizer como ele nos *aparece*, mas não o que ele *é*, afinal, com que direito podemos supor que nossas percepções são mais conformes à natureza das coisas que as dos animais?” (Brochard, 2009, p. 262)

Registrando que, nesse ponto, o historiador francês também resume a defesa que Enesidemo e Sexto fazem dos animais, contra a alegada (pelos dogmáticos) superioridade dos seres humanos em relação aos outros animais, façamos notar ainda que, de fato, embora não possamos decidir entre o que *é* e o que *aparece*, não é, *por isso mesmo*, improvável que o que *é* se dê como a *própria diversidade das aparências*. A “causa” (o ser dos efeitos) estaria inscrita na efetividade do efeito (as aparências), e não seria mero agente de efetuação a desaparecer mecanicamente “por trás” dos efeitos, mas daria o ar de sua graça ali mesmo onde, sem ser vista separadamente, mostra-se inteira nos efeitos das múltiplas aparências. A causa seria o próprio caso²¹. E isto de algum modo se deixa explicar pelo tropo de número 3:

²¹Por ora, uma imagem talvez seja suficiente para dizermos o que temos em vista. Que se olhe uma “floresta”: aroeira, bracatinga, canafístula, dedaleiro, fedegoso, etc. Qual a causa de tanta variedade de árvores diferentes? Qual a causa de uma floresta? A própria variedade de árvores, e a fotossíntese, ali presente em cada uma e em todas, e nem por isso visível, senão em seus próprios efeitos, como floresta, como diversidade botânica. Dir-se-á que ninguém está seguro sequer de haver ali uma floresta, quanto mais a fotossíntese? Ceticismo, então, seria o mesmo que puerilidade? Não acreditamos nisso. Mesmo que aquilo que apontamos como “floresta” seja apenas uma aparência de floresta, é uma aparência que aparece como floresta, e não como outra coisa.

“A *diversidade dos sentidos*. – Dir-se-á que (...) é preciso fiar-se em um só homem tomado por juiz, o sábio ideal do estoico, por exemplo? Este se encontrará inteiramente perplexo para decidir, já que encontrará entre os diferentes sentidos uma nova diversidade. Uma pintura tem relevo para os olhos e não o tem para o tato. Um perfume agradável ao olfato desagrada o paladar. A água da chuva, boa para os olhos, enrouquece e incomoda os pulmões. Quem sabe se as qualidades das coisas não dependem unicamente da diversidade dos órgãos? Uma maçã talvez tenha uma só qualidade; talvez possua mais qualidades do que aquelas que conhecemos: podemos ignorá-las como o cego ignora as cores. Portanto, aqui também, vemos apenas a aparência, não a realidade” (*id.*, *ibid.*, p. 263).

Ao que acrescentamos: *a não ser a realidade de que vemos apenas a aparência e*, sob a aparência, o que é nos toca somente na medida de nossas capacidades de sermos tocados; ou, de frente para trás, que nosso contato com as aparências das coisas que são não esgota a apreensão possível daquilo que é das coisas que são, senão na medida em que nos conformamos à circunscrição do aparecimento do aparente. Poder-se-ia dizer que o ser se mistura ao que aparece como a causa se mistura aos efeitos. Nessa circunscrição, portanto, o que sobressai é a mistura. E o sexto *tropo* trata justamente disso:

“Um objeto jamais nos aparece sozinho, mas sempre unido a alguma outra coisa: ao ar, ao calor, à luz, ao frio, ao movimento. Como conhecer o objeto em si mesmo nessa mistura? A cor de nosso rosto parece diferente quando faz frio. Nossa voz não tem o mesmo som num ar rarefeito e num ar denso. A púrpura não tem a mesma cor ao sol e sob a lâmpada. Por outro lado, nós não conhecemos as coisas senão por intermédio de nossos órgãos, nova união que altera a percepção. (...) Não podemos separar as coisas daquilo que as cerca, assim como não distinguimos o azeite num unguento. Mas não separá-las é não conhecê-las em si mesmas” (*id.*, *ibid.*, p. 264).

Porém, esse *experimento de pensamento* impõe que as concebamos em si mesmas como misturas. O sétimo tropo (o das quantidades ou composições) nos ajuda a confirmar essa compreensão:

“As coisas mudam de aspecto conforme sejam tomadas em maior ou em menor quantidade. Considere separadamente os chifres da cabra apontando: eles parecem brancos; considere os chifres formados: eles são pretos. Os grãos de areia, separados, parecem ásperos; no monte, parecem suaves. O vinho fortifica se o bebemos com moderação; ele debilita-nos se o bebemos exageradamente” (*id., ibid.*, p. 264).

Ou seja, que um diga que a coisa lhe pareça de um modo e sustente sua posição; outro há de dizer seu contrário com o mesmo vigor e a mesma fonte de sustentação: a aparência. O cético suspende o juízo; não afirma nem uma coisa nem outra e, ao fazer assim, o que ele permite ver quando, levantado o juízo, as aparências correm soltas? Ele permite que vejamos o próprio ser como essa mistura daquilo que ele é, em si, enquanto inapreensível, e, para nós, nos limites de nossa capacidade de apreensão. A verdade, nesse limite, não seria nem o que um sustenta, nem o que o outro contradiz, mas o que se deixa ver quando é suspenso o juízo, isto é, quando o silêncio impõe a força de as coisas serem capazes de aparecer sob uma multiplicidade de focos diferenciados. Este, ao que parece, o ponto do nono *tropo*, sobre a frequência e a raridade.

“Um cometa nos assombra porque aparece raramente; o sol nos assustaria se não o víssemos todos os dias. Não nos inquietamos mais com os tremores de terra uma vez que estamos habituados a eles. Logo, não são as

características das coisas em si mesmas que decidem nossos juízos, mas sua frequência ou sua raridade: nova prova de que só alcançamos as aparências” (*id.*, *ibid.*, p. 265).

As aparências ou a *efetividade*, isso é, o estado de ser e de verdade de que, não se podendo ficar ou com uma forma da coisa, ou com outra, restaria que a coisa mesma seja, na unidade de seu ser, o próprio diverso do aparente. Isto é, a experiência com a verdade não é da ordem da proposição sobre um dado estado de coisas, mas da percepção e do reconhecimento tácito do primado da multiplicidade sobre a unidade, o que empurra o pensamento a conceber um princípio cujo estofo seja da ordem da ausência (para assegurar a multiplicidade), e não da presença (que asseguraria o primado do uno, daria razão ao dogmático, e reduziria em última instância o múltiplo a uma unidade improvável).

Isto quanto às coisas naturais. Que se observem agora as coisas humanas. O segundo dos *dez tropos*, sobre as diferenças entre os seres humanos, diz: “Concedamos, porém, que os homens são superiores aos animais. Há tantas diferenças entre eles que ainda estaremos na impossibilidade de decidir onde está a verdade”. E continua:

Os corpos diferem pela forma e pelo temperamento: viu-se uma mulher ateniense beber trinta dracmas de cicuta sem sentir-se mal por isso. Demofonte, servidor de Alexandre, sentia frio ao sol, ou no banho, e calor na sombra. Os espíritos não diferem menos: uns amam a vida ativa, outros, o repouso; todos os poetas assinalaram essas oposições. Como escolher entre tantas aparências diversas? Ater-se ao maior número? Mas não conhecemos todos os homens, e aquilo que aqui a maioria pensa não o pensa em outro lugar. É melhor não escolher e não afirmar nada (*id.*, *ibid.*, p. 263).

Nada, a não ser o que acaba de ser dito, que a diferença e a variedade precedem o juízo que, de uma das coisas diferentes, afirmaria uma delas como mais verdadeira que a outra. Ao suspender o juízo, do fosso do silêncio assim aberto dá para ver, lá no fundo, que a verdade é justamente aquela diferença sem termo e aquela variedade sem esgotamento. O tropo 4, das circunstâncias (*peristáseis*), cuidaria de qualificar esse estado de coisas.

“Com este nome (*peristáseis*) o cético designa os hábitos, as disposições ou condições particulares que fazem variar as percepções: tais são a vigília ou o sono, as diferentes fases da vida, o repouso ou o movimento, o amor ou o ódio. O mel parece amargo aos que tem Icterícia. Àqueles que têm um sangramento, um tecido parece cor de sangue, enquanto nós o julgamos totalmente diferente. Não cabe objetar que esses são casos anormais e de doenças, pois como saber se, em plena saúde, não estamos em condições aptas a modificar a aparência das coisas? Assim também, o amor nos faz ver a beleza onde ela não existe. Não se tem as mesmas ideias quando se está embriagado e quando se está sóbrio. Como decidir entre essas aparências? *Todas se equivalem*” (*id.*, *ibid.*, p. 263-4).

O grifo é nosso: entre a afirmação possível de uma tese, e a de outra oposta igualmente válida, a suspensão do juízo conduz a uma terceira, mais verdadeira porque não olha pros lados, mas para a fonte mesma da verdade: em meio ao diverso, tudo se equivale. Alguém poderia, prematuramente, neste ponto, objetar: se tudo equivale, onde ficam os valores morais, a necessidade de pôr limites a práticas hediondas? A esse alguém pediríamos um pouco de paciência, e que olhe menos para seu umbigo e mais para a coisa mesma. Ou, então, pediríamos que relese o *Tratado da natureza humana*, de Hume (2009), onde a moral não

é tomada como um conjunto de preceitos universais, mas como a disposição universalmente partilhada por grupos humanos para decidir, entre seus membros, quais práticas serão escolhidas como boas; quais, como abomináveis.

O *tropo* de número 5, das situações, das distâncias e dos lugares, irá enfatizar “a coisa mesma”, a efetividade do diverso originário contra a aparência de unidade unilateral.

“Um navio visto de longe parece pequeno e imóvel, visto de perto, parece grande e em movimento. Uma torre quadrada vista de longe parece redonda. Isso quanto às distâncias. Um remo parece quebrado na água e reto fora. A luz de uma lâmpada parece apagada ao sol e brilhante nas trevas. Isso quanto aos lugares. Uma pintura tem relevo se a olhamos de longe: ela parece lisa se a olhamos de perto. O pescoço das pombas se matiza em mil cores diferentes conforme elas se voltam para um lado ou outro. Isso quanto às posições. Como, porém, conhecer as coisas, abstração feita do lugar que ocupam, da distância em que nos encontramos, da posição que assumem? Portanto, nós não as conhecemos (*id.*, *ibid.*, p. 264):

Sabemos com certeza apenas da diversidade como um fato tanto mais visível quanto menos ajuizamos por uma ou por outra das possibilidades de aparecimento de uma mesma coisa. Nesse ponto, o encontro entre a forma da pintura (do lado da *póiesis*) e as cores do pescoço de uma pomba (do lado da *physis*) traz a diversidade geral para o cadinho da própria dualidade natureza-cultura. *Póiesis* e *physis* se roçam aqui na unidade da própria diversidade como único *fato* verdadeiro. Isto nos convida a pensarmos a noção de *psique* como um crisol de relações: é o *tropo* 8. “Cada coisa é ao mesmo tempo relativa a outras coisas, com as quais é percebida, e àquele que percebe. Uma coisa

não está à direita ou à esquerda em si mesma, mas somente em relação a outra. O dia é relativo ao sol. Da mesma maneira, o alto é relativo ao baixo, o grande ao pequeno, o pai ao filho. Nada é conhecido em si mesmo” (*id.*, *ibid.*, p. 265), a não ser se pensamos que o “si mesmo” (a psique) seja essa própria relação.

E é, com efeito, quando pensamos o ser e o verdadeiro como “relação” (isto é, conjunto de elementos em recíproca afetação) que melhor podemos entender o décimo *tropo* (dos costumes, das leis e das opiniões):

“Já não se trata aqui das sensações, mas das crenças morais: elas variam ao infinito. Os egípcios embalsamam seus mortos, os romanos os queimam, os peonios os lançam nos pântanos. Os persas permitem que os filhos se casem com as mães; os egípcios, que os irmãos se casem com suas irmãs; a lei grega o proíbe. Quantas diferenças entre as diversas religiões, entre as opiniões dos filósofos, entre as narrativas dos poetas! Portanto, pode-se dizer que os homens pensaram sobre este ou aquele ponto o que lhes pareceu verdadeiro, não o que é verdadeiro” (*id.*, *ibid.*, p. 265).

pois o que é verdadeiro não é um ponto ou outro isolado, mas a própria “variação infinita” dos pontos na multiplicidade de suas relações como um todo unitário e, entrementes, desdobrável, primeiro, em dois (*physis* e *póiesis*), e depois, dentro de cada um desses elementos, em miríades de produtos e de suas relações, um perfazendo o mundo físico, outro, na exploração desse mundo, perfazendo o mundo social e cultural na rica pletora de suas manifestações variadas.

AO ENCONTRO DA VERDADE

A essa altura, onde a *dinâmica da verdade*, alguém dos juízos e proposições de universalismos partidaristas (mereológicos), deixa-se ver numa região *anterior a toda predicação* como “variação infinita” de pontos em múltiplas relações na *unidade disjuntiva* de natureza e cultura (ou a unidade da *psique* como um todo desdobrável de relações); ou de *physis*, por um lado, e do complexo humano de *póiesis*, *ethos*, *héxis* e *nomos*, por outro, podemos agora limitar nosso foco a dois (o primeiro e o último) dos dez *tropos*, seguindo desta feita a leitura do escrito do próprio Sexto Empírico, que assim se inicia: “Primeiro, dissemos, é o argumento de acordo com o qual os animais, dependendo da diferença entre eles, não recebem as mesmas aparências das mesmas coisas. Disso deduzimos cada uma das diferenças na forma na qual eles são produzidos e na variação na composição de seus corpos” (Sexto Empírico, 2000, p. 13)²², para deixar mais viva a impressão de efetividade do diverso perseguida pela exposição sextina, porque é essa “efetividade”, mais que o próprio “diverso” que assegura a possibilidade de falarmos, sem dogmatismo, ou com um dogmatismo mínimo, de unidade, identidade, verdade como experiência única do plural²³.

²² SEXTO EMPÍRICO, 1912, p. 10: *Próton elégomen éinai lógon kath’ ón <pará> tén diaphoràn tón zóon óukh ai autái apó tón autón hypopipitousi phantasíae...* Nesse ponto, a edição espanhola passa a ser também bastante útil devido às seções temáticas que ela abre para cada um dos argumentos de Sexto. Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1993. Todavia continuaremos o cotejo com a edição inglesa, citando-as entrelaçadamente.

²³ O plural precede os nossos juízos de valores e aquilo que, para nos singularizarmos enquanto um grupo específico, escolhemos como o que é o mais desejável e, por isso, o mais alto, tanto quanto o que é mais abominável e, por isso, o mais baixo. Não custa, porém, lembrar: a própria noção de que o “baixo” seja pior que o “alto” também já é um simbolismo que veio a ser (criado), de modo que a ânsia por elevar a universalidade de nossas escolhas, aquela que nos faz sentir membros do grupo a que pertencemos, à universalidade única, boa para todos os demais grupos humanos, não é uma conquista

Observemos a primeira rubrica de seus argumentos: *diferença nas formas de engendrar-se dos animais* (Sexto Empírico, 1993: 66). Perceba-se, como Annas e Barnes não deixam de também notar, que o que está posto nessas páginas a título de informações não o está como proposições assertivas de crenças possuídas pelo cético (2003, p. 41; 45). Ele distribui variações as mais detalhadas porque sabe que os dogmáticos as reconhecem bem. Mas, este é o ponto, ao fazê-lo, ele não só compartilha com os dogmáticos da percepção da veracidade dessas informações que são dados da experiência, como, de quebra, apontam para um estado de coisas comum, que não é posto para ser demonstrado por argumentação, senão que *pressuposto* como efetivo e *exposto* como incontornável no próprio ato de distribuir as informações com as quais ele chegará a seu argumento principal, o da impossibilidade de decidir-se sobre um conflito de aparências que leva à suspensão do juízo. Isto é, ao mesmo tempo em que reforçam a impossibilidade de tomar um ou outro lado da percepção como o único verdadeiro (a equipolência que força a suspensão do juízo), essas informações compõe um quadro cujos traços são tão filosoficamente relevantes quanto o propósito para o qual ele foi pintado: “No caso dos modos nos quais os animais são produzidos, uns são engendrados sem cópula e alguns como resultado do intercurso.” (Sexto Empírico, 2000, p. 13s; 1993, p. 66). E a minudência com que se esforça por vincar a multiplicidade continua: “entre os engendrados por cópula uns são produzidos por fogo, como as pequenas criaturas que aparecem na estufa, outros da água corrompida

da Lógica, mas uma ambição política, ou guerreira, quando a guerra é a política desenvolvida por outros meios. E já não diz respeito à filosofia, mas a propaganda ideológica.

(estagnada), como mosquitos, alguns do vinagre, como os pernilongos, outros da terra”, etc. (*id., ibid.*, p. 14; 66). E entre os engendrados a partir de uma união sexual: “uns, como a maioria, de pais das mesmas espécies; e outros, como os mulos, de espécie distinta”, etc. (*id., ibid.*, p. 14; 66). O que leva, *explicitamente*, à seguinte conclusão: “é muito provável, portanto, que as dissimilaridades nos modos pelos quais eles são engendrados conduzem a largas diferenças nos modos pelos quais são afetados, trazendo como consequência o incompatível, o discordante, e o conflito dos contraditórios” (*id., ibid.*, p. 14; 67). Isso desobriga o cético a tomar partido. E, *implicitamente*, a essa outra: o estado *natural* das coisas que nos aparecem tem um único traço identitário, de raiz comum, o de serem intrinsecamente diversos. Assim, seguir os costumes de acordo com a natureza, atitude a um só tempo cética e conservadora, ressurge a partir daqui sob uma feição completamente nova: seguir a natureza é aceitar a multiplicidade dos costumes como um todo vibrante e multifacetado.

O gosto pelo detalhe micrológico com que essa dupla tese é trabalhada segue sucessivas demonstrações no texto de Sexto: as *diferenças no órgão da visão* (*id., ibid.*, p. 14; 67); as *diferenças nos órgãos dos demais sentidos* (*id., ibid.*, p. 15; 68), como o funcionamento da língua na gustação; e as *diferenças de constituição* ou de peculiaridades físicas (*id., ibid.*, p. 16; 69) que fazem uma mesma coisa ser experimentada de forma diferente de acordo com cada animal que faça a experiência de prová-la. Mas o mais impressionante no meio de toda essa multiplicação de diferenças sem termo está no finalzinho desse primeiro *tropo*. Quando a própria multiplicidade daria azo à tese dogmática da

superioridade dos seres humanos sobre os outros animais, porque se tudo é diferença, então os seres humanos *seriam diferentes* (superiores!) aos outros animais, Sexto mostra, entre o gracejo e a seriedade, que não há diferença alguma entre eles, ou melhor, que aquilo que os dogmáticos apontam como a marca maior da diferença entre os seres humanos e os outros animais (a razão, o *logos*) não está ausente nos demais bichos. Fala, a esse respeito, das duas célebres formas de *logos*, referidos na antiguidade já por Platão (Manetti, 2012, p. 83-95): o *logos endiáthetos* ou a fala interior, o pensamento (*diánoia*); e o *logos prophorikós*, a expressão do pensamento no discurso (*léxis*), e, com um grão de sal, demonstra que, mesmo quando em níveis diferentes, também certos animais possuem essa qualidade humana de ponderar (a fala interior) e de expressar sua perspectiva: o cão sabe quando se trata de seu dono que chega e quando se trata de um possível ladrão que se aproxima, e o modo de latir se diferencia segundo o caso, por ex.

O que, do ponto de vista cético, há de interessante nessa não diferença entre os demais bichos e o bicho humano é que, não havendo razão para destacar o homem do fluxo geral da animalidade, aceitar sem resistência sua inscrição nesse fluxo é enfatizar a irremediável e incoercível condição de multiplicidade e diferença a que ele está atado. Ora, é nesse ponto que se deve pôr o problema central da diversidade dos costumes e da escolha moral dos valores: a efetividade da diferença *física* se desdobraria na realidade da diversidade cultural (*poética* <os modos de fazer>, *ética* <os modos de agir> e *nomotética* <os modos de valorar, de legislar>). Aqui, portanto, a altura em que encontramos a

possibilidade de examinar mais de perto o caráter dito conservador do ceticismo.

“Conservar os costumes” seria um imperativo a ser entendido sob duas perspectivas, a perspectiva particular do cético enquanto um ser humano comum, como todos os outros, situado em uma determinada cultura e época que, ao sugerir fidelidade às formas de vida arraigadas, fala por si, sem intuito de fazer de sua escolha um imperativo a implicar a adesão de outrem. Isso segundo a compreensão “histórica” do ceticismo. Mas há a perspectiva filosófica, esta, do ceticismo: os costumes, como contrapartida e continuidade (por outros meios) da natureza, são justamente aquilo que se dá no movimento da diversidade: mudá-lo não é uma exigência que se faça de fora para dentro, pois que é a partir de dentro, **como se** “*naturalmente*”, que os costumes mudam (ou não mudam), queira ou não o cético em particular (e por isso mesmo, com mais razão, ele se deixa de boa vontade levar pelas formas estabelecidas de vida).

A prova, porém, de que é incoercível a mudança dos costumes está, justamente, nas muitas instituições criadas para mantê-los sempre iguais. Houvesse estabilidade natural e não haveria coerção institucional contra a mudança. Houvesse estabilidade natural e não haveria diferença entre a *nossa* cultura e as *outras* culturas. Antinatural, neste sentido, não é que um povo ou um grupo de pessoas aja de formas diferentes da nossa, mas que nós tentemos impor a eles o nosso próprio caminho de viver. A diferença, que supõe a diversidade e a multiplicidade, é ontologicamente primeira em relação à identidade, assim como a natureza (*physis*) é primeira em relação à cultura (*póiesis*,

héxis, ethos, nomos), e por isso podemos dizer com certa tranquilidade, contra a filosofia tradicional, que buscar a identidade da diferença é, na verdade, inventar essa identidade, de cada vez, de acordo com os interesses extra filosóficos dominantes.

Assim, ao passarmos ao exame do décimo *tropo*, estaremos ao mesmo tempo reencontrando o chão a partir do qual surgem as conflitantes proposições filosóficas (elementos de cultura); reencontrando o problema fundamental da filosofia (o conflito de interesses, de projetos de mundo), mas desta feita sabendo, antes de qualquer solução oferecida, que existe como efetiva uma unidade específica (inapreensível como unidade, porque cada vez que escolhemos uma feição para lhe dar concretude, por via de uma representação, de um conceito, ou de uma imagem, surge a oportunidade de lhe dar ainda outra feição, e ela não é nem essa nem aquela feição, mas a diferença entre ambas, e ainda entre uma provável terceira) que, pelo fato mesmo de ser inacessível porquanto indeterminável, permite a multiplicidade de possíveis soluções, e que é a tentativa de impedir (mediante a determinação desse indeterminável), essa multiplicidade, de forçar o devir ao ser (ser este sempre entendido unilateralmente) que gera os conflitos, tanto na ordem da história quanto nos discursos filosóficos.

Em outras palavras, porque não existe como um dado (como é fácil observar quando atamos as coisas sensíveis aos sentidos que as sentem, e liberamos estes de serem os guardiões da certeza científica; quando, portanto, o liberamos da tarefa epistemológica e o deixamos simplesmente ver, confundir-se, embaraçar-se, fazer a experiência do

mundo circundante no seu turbilhão de verossimilhanças e enganos); porque, dissemos, não existe como um dado a unidade identitária enquanto princípio que assegurasse, para além das aparências, a realidade efetiva de todas as coisas postas porquanto postas, a efetividade só pode ser, do ponto de vista ontológico, a própria multiplicidade; e o princípio dessa multiplicidade, a diferença como fundamento da universalidade e da particularidade, seria o conjunto das relações tecidas e passíveis de serem tecidas entre as múltiplas aparências dadas.

Essa “diferença”, que não é uma coisa, é, enquanto conjunto de relações, o que poderíamos designar de “*psique*” como princípio das produções naturais²⁴ (com seu lado passivo, *pathetikós*; e ativo, *poiétikós*) e das produções culturais (também elas com seu lado ativo, a imaginação criadora, o trabalho, a produção de valores; e seu lado passivo, os costumes arraigados, a persuasão, o *ethos*, a *héxis*, o *nomos*). Por ora, pode-se dizer, *psique* trata-se apenas de um nome, e é claramente preciso ainda elevá-la a tema explícito de nosso discurso. Mas, antes, ainda é possível antevê-la, de novo, no modo como Sexto dá conta do material do último dos dez *tropos*, sobre estilos de vida, leis, os costumes, os mitos e as opiniões dogmáticas. Para ele, que considera esse material (etnológico) pelo lado da passividade (os costumes e os valores já assentados), diz-se “ético” daquilo que “depende de persuasão e costumes e leis e crenças no mito e nas suposições dogmáticas” (Sexto Empírico, 2000, p. 37). Seria porventura a persuasão que garante a

²⁴ NADDAF, 2005, p. 18: “*Psique* tem mais de um direito de ser chamada *physis*” (“força produtiva”).

sensação de realidade efetiva a respeito das coisas que, no fundo, têm sua realidade dependente pura e simplesmente de uma escolha, presumivelmente arbitrária. E é sob a pressuposição de que assim seja que Sexto examina seus minuciosos exemplos. Para nós, contudo, é ali onde uma escolha aqui (feita como a verdadeira escolha porquanto eventual escolha do verdadeiro) não consegue destruir uma outra escolha possível feita acolá e igualmente vivida na persuasão de que é a verdadeira escolha do verdadeiro, é ali que vemos escapar, do ato de dizer o verdadeiro, a diferença que fica por baixo das determinações, como mais verdadeira que as escolhas diferentes tomadas como tais, como separação e eleição de um dos elementos separados.

Opondo costumes a costumes, ele escreve, p. ex.: “Os etíopes tatuam suas crianças, enquanto nós não” (*id., ibid.*, p. 38), e entre a certeza de que o certo é tatuar e a certeza de que o certo é não tatuar recém-nascidos, o cético suspende o juízo. O que vemos por baixo do juízo suspenso? A efetividade de haver dois possíveis e diferentes modos de agir. Opondo costumes a leis: “Na Pérsia atos homossexuais são corriqueiros, enquanto em Roma eles são proibidos por lei” (*id., ibid.*, p. 38). De novo, para o cético, a ocasião de suspender o juízo e, de novo, para nós, a chance de ver o que jaz nisso: a lei, que tem poder de fazer efetiva uma realidade possível, aqui, não desfaz a efetividade de seu contrário, alhures, e no fundo resta que o verdadeiramente efetivo não é a lei, nem a prática a ela contrária, mas a eventualidade de haver, no mundo, as duas. Opondo costumes a persuasão: “Muitos homens fazem sexo com sua mulher privadamente, enquanto Crates o fazia com Hipárquia em público” (*id., ibid.*, p. 39). Crates teria sido um dos filósofos

cínicos, e a marca maior do cinismo era a denúncia do caráter *fabricado* dos costumes; daí a ousadia de romper com eles e fazer, sem pudor, aquilo que lhes é justamente afrontoso. Entre uma convenção e uma ruptura da convenção, o cético suspende o juízo, e nós espiamos por baixo do suspenso para ver o efetivo: estar de acordo e estar em desacordo são atitudes multiplamente possíveis. Opondo costumes a mitos: “Os mitos diziam que Cronos devoravam seus próprios filhos, enquanto entre nós é costume cuidarmos dos nossos” (*id., ibid.*, p. 39). Os mitos dizem; os costumes fazem. Entre dizer e fazer, o cético prefere suspender o juízo, e de novo nós olhamos por baixo do que fora suspenso: vemos a efetividade do dizer e do fazer como coisas distintas igualmente possíveis. Costumes são opostos, agora, a suposições dogmáticas: “Conosco ocorre de pedir coisas boas aos deuses, enquanto Epicuro diz que a divindade não presta atenção em nós” (*id., ibid.*, p. 39). Uns esperam pelos deuses, outros se desesperam. Quais têm razão? O cético suspende o juízo. E nós o que vemos? A efetividade de haver crentes e descrentes como um fato, e também o cético a ficar na sua e não entrar nessa discussão. Olhado do ponto de vista do globo terrestre como um todo, o mundo seria um lugar rico de tolerância.

Mas as contraposições continuam. Agora Sexto opõe a persuasão a lei: “embora haja uma lei que diz que um homem livre de boa família não deve ser espancado, os lutadores greco-romanos se batem uns contra outros porque isto é uma coisa dada como certa na sua forma de vida” (*id., ibid.*, p. 39). O que ali é proibido por lei acolá é concebido como honrado. Entre a honra de não ser espancado e a honra de poder bater, qual a escolha do cético? Ele não entra na discussão, suspende o juízo e

nos deixa ver a efetividade de haver honra em lugares inauditos, e das mais diferentes possíveis. Opõe, então, crença nos mitos a persuasão: “Os mitos dizem que Hércules fora escravo e cardou lã, não obstante Hércules estava convencido de ser um nobre” (*id.*, *ibid.*, p. 39). Os mitos dizem de coisas absurdas que temos de passar na vida, e nós sabemos, independentemente disso, do valor que temos em nosso fórum íntimo. Quem tem razão, a vida que maltrata ou nós que nos sabemos melhores do que aquilo que a vida às vezes nos dá a viver? O cético suspende o juízo, e por baixo o que vemos é isso: a efetividade de a vida maltratar as pessoas e de as pessoas não perderem sua dignidade apesar dos maus tratos da vida. Opõe, ainda, persuasão a suposição dogmática: “Atletas perseguem a glória como um bem (...), enquanto vários filósofos sustentam a crença de que a glória é uma coisa má” (*id.*, *ibid.*, p. 39-40). O que, portanto, seria o melhor, ser famoso ou viver uma vida obscura? O cético suspende o juízo, e nós, de relance, vemos a efetividade de haver vidas vividas no anonimato como vividas ante holofotes como igualmente possíveis.

Opõe lei a crença em mitos: “Os poetas representam os deuses cometendo adultério e praticando atos homossexuais, enquanto conosco a lei proíbe essas coisas” (*id.*, *ibid.*, p. 40). Agir como os deuses míticos ou seguir a lei da cidade? Suspenda-se o juízo, e nós vemos o que há por baixo: a ficção do poetas e a ficção dos legisladores como dados efetivos; ou, dito de outro modo, quando tudo é ficção, a realidade

efetiva só pode ser concebida como a imaginação criadora que dá a oportunidade de vir ao ser às ficções, seja como lei, seja como mito, etc.²⁵

Deste modo, na natureza como na cultura, a realidade efetiva não está nem numa posição tomada por alguém em relação a um estado de coisas possível nem em outra passível de ser igualmente tomada por outrem em relação a outro estado de coisas oposto, mas na ausência completa de qualquer determinação prévia que assegure maior peso ontológico e axiológico a uma coisa que a outra, a uma ou a outra tomada de posição. É essa ausência o que vemos sob a suspensão do juízo exercida pelo cético. É essa ausência, afinal, o princípio de todas as coisas, na medida em que todas as coisas “a” ou “b” são igualmente efetivas aqui (e possíveis alhures) como efetivas alhures (e possíveis aqui), e isto não conduz à defesa de nenhum relativismo, mas aponta o absoluto da situação de multiplicidade.

Como se percebe, o pós-ceticismo atravessa o ceticismo de cima para baixo, e, fugindo do relativismo, indo até a raiz, assenta uma verdade: a de que a “diferença” é um princípio, a efetividade incontornável que garante a multiplicidade de visões e de visadas, mas a verdade pós-cética não é uma coisa a ser detida, e sim uma ausência potente, um nada divino²⁶, de imensa força²⁷. Eis, portanto, como, para

²⁵ Sobre a relação entre lei e ficção, referindo-se a Kafka, cf. LIMA, 1993.

²⁶ Eric Voegelin o designaria como “fundamento divino não existente de existência” (cf. VOEGELIN, 2010a, p. 137).

²⁷ Quem, dentre nós, melhor viu essa força foi Rubens Rodrigues Torres Filho, quando estudou a doutrina-da-ciência fichtiana como imaginação pura. Cf. TORRES FILHO, 1975. Que o “nada” nos advenha concebido como não-existente, isso já é um resultado da vitória da oposição que lhe foi feita por milênios de representações em que o “ser” (concebido como ente realíssimo) usurpou do “nada”, à força de sua desqualificação, seu poder de invenção. O ser, o *logos* e mesmo a verdade (*aletheia*), quando ao “nada” se lhe restitui o poder todo seu, o de inventar, passam à compreensão como de segunda categoria ontológica. O “*pseudo*” (o velado), anterior àquilo que o desvela (a verdade, *a-letheia*), quando

dar conteúdo ao ceticismo, é possível contornar o relativismo e, ao mesmo tempo, não ser dogmático. Há uma verdade, afirmamos com o ceticismo pirrônico, mas essa verdade não precisa, afirmamos contra o mesmo ceticismo, ser buscada infinitamente: ela se põe abaixo de nós antes de qualquer proposição, ao passo que cada proposição, ao mesmo tempo em que apenas a toca sem nada dela apreender, mostra por esse ato mesmo de não-apreensão a natureza íntima dessa verdade, a saber, a de ser a unidade inapreensível de uma multiplicidade de proposições insuficientes à tarefa de fechar o pensamento num princípio que sustentaria sozinho uma forma única de organizar a vida.

Dogmatismo é tomar uma dessas proposições como sendo um princípio inultrapassável. Relativismo é dizer que uma proposição vale tanto quanto a outra. Ceticismo acadêmico é desesperar de enunciar algo. Ceticismo pirrônico é desesperar de afirmar algo, mesmo crendo que a verdade em algum lugar é possível. O pós-ceticismo se sustenta da afirmação de que há um único princípio e uma única verdade: a multiplicidade das proposições de princípio. Mas em quê essa posição final se distingue do relativismo? Nisto, precisamente: o relativismo é a desistência de pensar o universal, enquanto o pós-ceticismo, deixando que as disputas entre proposições de princípios discordantes que orientam formas de vida distintas de decidam na faina pragmática da política, assegura para o pensamento um lugar fora de todo pragmatismo, onde não importa quem chegue, e de onde venha, na

traduzido por “falso”, é traído de forma letal em seu próprio leito de silêncio pejado de significações. (Ilação de fundo heideggeriano, foi, entretanto, em parte desenvolvida por Theodor Adorno (2009), em parte por Cornelius Castoriadis (2007a)

medida em que deseje pensar, e não simplesmente se fazer justificador de decisões tomadas de antemão, sempre há de encontrar o mesmo princípio: há o múltiplo; e impor o uno que desfaça a multiplicidade será sempre um ato de violência.

SEM MEDO DA DIFERENÇA

É na altura em que caracterizamos o fundo de efetividade do real, a *psique*, como um “nada” *poderoso* que nossa discordância ambígua com Oswaldo Porchat, traçada em surdina ao longo deste ensaio, torna-se mais lancinante, e tem porventura a chance de ser resolvida. Para ele, a visão comum do mundo vê o que está aí, posto, e se contenta com isso (sem fazer distinção entre o que está posto pela natureza e o que está posto pela cultura). Sua filosofia começa com esse contentamento. Todavia, parece haver ao menos duas formas de aceitar o que está posto, e é a falta de clareza quanto a isso que nos leva muito facilmente a identificar como um só procedimento a posição cética e a resignação conservadora. A primeira é dizer que o mundo é isso que se vê na superfície de suas coisas (a “base sólida” de que fala < Porchat, 2007, p. 66>); a segunda seria dizer que, tendo visto tudo quanto o mundo tem sido (posto), a verdade do que tem sido (posto) é que há um movimento (absolutamente fluido) de posições (atos de pôr), movimento pelo qual o que tem sido vem ao ser e no ser permanece até o tempo de sua contestação.

Nossa discordância com Porchat é ambígua porque ele, que toma a parte pelo todo quando afirma “O mundo (...) é presença imediata que

torna ocioso, torna em verdade absurdo qualquer projeto de legitimação outra que o discurso que a exprime” (*id.*, *ibid.*, p. 56), toca, todavia, o que nos parece certo e verdadeiro quando diz: “No Princípio o Verbo não era... As filosofias são *apenas* produtos da prática teórica dos homens, fatos da vida comum” (*id.*, *ibid.*, p. 57), e, adiante, à página 116, põe o corpo como limiar vivo entre natureza e cultura, como primeiro em relação às teorias filosóficas que, juntamente com o mundo, gostaria de desqualificá-lo por meras questões de método. Mas a filosofia e todo o mundo “sólido” são: “*apenas produtos*” – expressão de Porchat, da qual alteramos a ênfase. Com efeito, Porchat fala como quem acaba de tomar seu café da manhã (provavelmente feito por uma mulher). Nós ainda estamos deitados, acordados, decerto, mas em silêncio e de olhos fechados, sentindo a respiração do corpo e a pressão do plano sobre o qual nos deitamos, estamos nesse limiar entre o fim de um sono e o início da vigília, do despertar, que também pode ser chamado de “atualidade”.

O “não ser” do Verbo, esse silêncio absoluto, que está “no Princípio” e é efetivamente o Princípio, não impediria, por amor à radicalidade, que nos emperrássemos na “Visão comum” do mundo, e seu caudal de preconceitos, tanto quanto na visão filosófica de mundo e seu alforje de conceitos, e também na visão científica, com seu bernal de teorias, e na percepção religiosa do mundo, com suas certezas para lá de necessárias e inquestionáveis? Ou seja, não seria o caso, quando a tarefa é enunciar o Princípio como ausência produtiva, vazio de enunciados, nada, porém sob a forma de *produção* (e não de produtos), colocar a visão comum ao lado da filosofia e dos outros tipos de manifestação simbólica, como

rebentos de um campo de trabalho de pensamento mais amplo? Suspender o juízo sobre ambas (e todas), e perceber, no fundo, a própria fábrica de produção do real por meio da produção daqueles símbolos (o preconceito, o conceito, as teorias e as certezas, as crenças e persuasões) não nos abriria a uma universalidade mais radical, posta a evitar unilateralidades dogmáticas, mesmo quando vindas do senso comum?

A partir de nosso ponto (esse vazio indeterminado), não seria apenas o conflito das filosofias que se dissolveria, mas também o conflito entre filosofia, visão comum de mundo e todas as outras visões. Mas, esse ponto informulável das formas de pensamento e das formas de sociabilidade multiplamente elaboráveis, não seria, contudo, um silêncio absoluto? Que o leitor faça esta experiência: antes de abrir os olhos pela manhã, ao se despertar, que língua será a sua, que visão comum compartilha, em que mundo vai pôr os pés, que há de ser feito de seu dia, em que ano está, é “evoluído” ou ainda está nas cavernas, nas savanas? *Que horas são?* De olhos fechados e em silêncio (e ainda deitado), que diferença pode haver entre ele, o homem pré-histórico e o besouro de Kafka?

Antes, porém, de abrir os olhos, e abraçar, com esse corpo que é tudo o que se tem, o mundo tal como ele é, com seu quinhão de esplendor e de miséria, que sejam considerados alguns pressupostos. O primeiro: que esse corpo que abraça o mundo é tão vivo quanto o próprio mundo (Jonas, 2004). O segundo: que não há diferença essencial entre o homem da savana e o homem da cidade: na hora do sufoco o verniz que a civilização nos emprestou se torna subitamente opaco, e somos tão selvagens ou mais do que o mais cruel dos selvagens (na

hipótese, claro, de que os selvagens sejam “cruéis”, porque também isso não passa de etnocentrismo) (Canetti, 2013). O terceiro: que há uma dialética da passagem entre a natureza inorgânica e a orgânica, tanto quanto entre ambas e o ser social (Lukács, 2012a). Quarto: que não há diferença, a não ser de grau, entre o conhecimento mítico e o conhecimento científico (Cassirer, 2010). Quinto: que a referência a um ser físico e a um ser social implica na necessidade de uma teoria geral do ser capaz de esclarecer a natureza do princípio pelo qual dão-se esses dois “seres” (Voegelin, 2010b). E é somente quando explicitamos esse quinto pressuposto que podemos entender que a primeira obra da natureza é o tempo (cósmico), assim como, antes mesmo da linguagem, do rito, do mito, a primeira obra da cultura é também o tempo (humano), e o princípio produtor do tempo, a que nos arriscamos a chamar de “nada”, de “diferença”, de “*psique*” entendida como um crisol de relações seria aquilo que dois autores tão distantes quanto Voegelin e Deleuze (ao lado de Gattari) chamariam de “Isso” (Voegelin, 2010b, p. 38; Deleuze e Gattari, 2012.), comum tanto à natureza quanto à história, ainda que um pense o Isso em seu aspecto de neutralidade, ao passo que os dois outros, enfatizam seu aspecto de máquina. Para nós, trata-se de um silêncio absoluto como parte inicial de uma frase musical de que é feito o próprio pensamento, o campo transcendental.

É do fundo desse “campo” como “Isso” (*psique*: unidade da continuidade e descontinuidade entre *physis* e *póiesis*) (Castro, 2012; Naddaf, 2005 e Descat, 1986), com efeito, que viria avançando, como uma canção, todo o universo, e dentro desse universo, os seres animados, e dentre os seres animados, os seres humanos, e, pelos seres humanos, a

linguagem, os ritos, os mitos, as religiões, os comportamentos, as artes, as ciências, as tecnologias, e no meio de tudo “isso” a tentativa agônica (de muitas vozes) de organizar (na grande política do discurso, do *logos*) uma forma de vida que faça minimamente sentido, tal como ocorre entre os kisêdjê (Seeger, 2015), onde o canto não é um produto cultural, mas o meio de produção da própria cultura como um todo social.

O conflito entre as filosofias, como entre as religiões, torna-se assim problema a ser eliminado somente quando se pensa que, entre dois grandes caminhos, há que se escolher um, na ânsia de que o escolhido traga consigo o acesso à verdade como aquilo que se impõe a todos: se um encontra a verdade, pode arrastar o outro consigo. O que não se percebe com essa representação de “grandes caminhos” é que, quando se tem acesso à verdade (ao *pseudo*, sua fonte), tal como aqui aludida, a grandeza de um caminho só existe depois que se o escolhe, e que haveria menos conflito se se deixasse de evitar o conflito (nascido pela imposição de uma escolha determinável) e se multiplicassem os caminhos de escolha.

Ou seja, o grande problema da filosofia – dizer o que seja a verdade como princípio sustentador de uma forma de vida possível – não é que haja conflitos entre suas correntes, mas que haja correntes insuficientes.

Se a “verdade” for, como supusemos acima, uma espécie de fonte inesgotável, então cada um tem o direito de propor sua forma de tocar e de explicitar essa verdade, como, diante de um poema, cada leitura é sempre uma proposta de interpretação, jamais a doação do sentido último do poema. Seria preciso, então, que mais gente se prontificasse

a fazer mais e mais filosofias, até o limite em que todos e cada um pudessem sentar-se na mesma mesa, e ouvir e falar de sua experiência com a verdade, percurso do *pseudo* ao *logos*, da experiência antepredicativa à fala que ordena essa experiência; seria preciso não menos porém mais e mais religiões, até o limite do sacerdócio universal, onde cada um fosse o pastor e o rebanho de si mesmo, e no corpo próprio experimentasse as delícias da transcendência mística; até o dia em que cada indivíduo, em paz consigo mesmo e com ao menos um de seus mundos possíveis, pudesse dialogar com outro no reconhecimento da mais radical diferença entre suas crenças e seus pensamentos.

O problema, pois, não está em haver muitas filosofias, muitas religiões, muitas teorias científicas, muitas opiniões. Há-os pouco, e cada vez menos quanto maior é a vontade de poder reduzir tudo a um apaziguador princípio pálido e violento em sua sanha de fazer com que as mais diferentes manifestações de “ser” tornem-se “o mesmo”. O problema está em ainda não termos construído condições sociais concretas (nem conseqüente formas de pensamento) para haver, sem algazarra, com alegria, mais gente produzindo filosofia, produzindo modos de exercer uma relação com o transcendente, modos de olhar e viver com zelo, e publicamente, com uma nova inocência, o mundo de múltiplas maneiras, ou os muitos mundos de cada um.

4

O ACONTECIMENTO ONTOLÓGICO

O filho que não fiz
hoje seria homem.
Ele corre na brisa,
sem carne, sem nome.

Às vezes o encontro
num encontro de nuvem.
Apoia em meu ombro
seu ombro nenhum.

Interrogo meu filho
objeto de ar:
em que gruta ou concha
quedas abstrato?

Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,
não me percebeste,
contudo chamava-te

como ainda te chamo
(além, além do amor)
onde nada, tudo
aspira a criar-se.

O filho que não fiz
faz-se por si mesmo.

(Drummond, 2003, p. 253)

CULTURA ANTITRÁGICA E FORMA ESQUIZOFRÊNICA

A expressão “cultura antitrágica”, posta no título desta seção, seria quase uma redundância, pois parece jamais ter havido uma “cultura” propriamente “trágica”, ou dito de outro modo: nenhum povo parece ter emergido na face da Terra como uma “unidade cultural” senão enquanto movimento de resistência *ao* e fuga *do* trágico, porque em todos os lugares e em todas as épocas, e mesmo quando a ciência tornou-se tardiamente uma alternativa à religião como projeto de construção de mundo, ou antes, nos primórdios de nossa “civilização”, quando a tragédia grega despontou como projeto concorrente ao projeto cultural de racionalidade proposto por meio da filosofia (Nussbaum, 2009, pp. 1-18), nossa mais longa experiência de mundo tem sido e sempre foi uma experiência *religiosa*, e não *trágica*. O trágico permaneceu um fundo inexplorado, e mesmo evitado. Ou mais precisamente: o fundo trágico permaneceu explorado somente o suficiente para se poder liminarmente evitar o trágico.

Nossa hipótese de trabalho seria: esse fundo trágico circunda o designado *lugar da enunciação poética* de Drummond, no poema acima citado, e que será estudado logo mais neste ensaio. O trágico – pensamos – seria a simultânea afirmação da vida e da morte, da vida mesmo apesar da morte, da morte como parte constitutiva, elemento interno da vida. O religioso, por seu lado, seria uma negação radical do trágico, uma vez ser negação da morte até o limite de afirmar para si, unilateralmente, somente a vida. Enquanto o trágico diz: tu vás morrer, o religioso promete: há vida para além da morte. Essa vida incessante foi, primeiro, concebida como a vida de uma sombra; em seguida, quando amadureceu e se consolidou a noção de “alma” (*psyché*), passou

a ser pensada como imortalidade da alma. Ora, como a Arqueologia, a História e a Antropologia confirmam não haver grupo humano fora de certa experiência religiosa, então é possível dizer: há uma relação intrínseca entre cultura e religiosidade (mesmo quando essa religiosidade se manifesta sob a forma do cientificismo), ao passo que a relação entre cultura e tragicidade se mantém como algo problemático.

Uma “cultura” *trágica* – dizíamos – põe-se quase como um oxímoro, a quadratura de um círculo. Afirmção radical tanto da vida quanto da morte, até ao ponto de assumir a morte como célula no tecido vivo da própria vida, e de aceitar a vida na sua inteireza de uma experiência cujo fim essencial seria – não a morte ou a eternidade, mas a repetição, o trágico nunca esteve, por exemplo, num programa educacional dos filhos que os seres humanos puderam fazer. Daí nossa aposta de que, o filho que o poeta não fez, esse seria o aluno ideal de uma cultura trágica.

Salvo raríssimas exceções, com efeito, pode-se dizer com alguma confiança: jamais houve cultura humana propriamente trágica, isto é, um grupo que levasse a vida de tal modo a celebrar a morte como meio de *eterno retorno* à (de repetição da) própria vida, essa frágil coisa suficiente em sua precisa fragilidade. O culto a Dioniso seria talvez a única exceção (López-Pedrazza, 2002, p. 46), que confirmaria, entretanto, a regra geral. Dioniso tem permanecido em exílio, enquanto o exílio ontológico (a condição de não-ser) seria o *locus* do “outro”, que o trágico destila e incorpora.

No parágrafo acima, usamos a palavra “repetição” quando o fluxo da frase fazia esperar disséssemos “morte”. O fim da vida seria a morte. Mas dissemos: seria a repetição. Se, com efeito, voltamos ao ponto no qual vida e morte fossem duas pontas de um mesmo fio, e o fim da vida

não fosse a morte como perspectiva de vida depois dela, mas a morte como repetição de mais-vida, de retorno à vida, então, na verdade, a expressão freudiana “pulsão de morte” tornar-se-ia um *topos* incontornável para uma reflexão sobre o sentido do trágico, e não só em Drummond.

Segundo Laplanche e Pontalis, é essa vontade de retorno o sentido da especulação freudiana sobre a “pulsão de morte”: essa noção de um *instinto de morte* não é posto no discurso psicanalítico para dizer o óbvio: que vamos morrer um dia, ou que temos gana de destrutividade, que gostamos de destruir tanto quanto criar, e que a gana por destruição nos seja tão prazerosa quanto o prazer da criatividade. Nada disso é suficiente. A noção de *instinto de morte* sobrevém para mostrar que a morte pressupõe a repetição (Deleuze, 2009^a, p. 109), e esta não ocorreria sem a intromissão da “morte” e da “destruição” como uma exigência de um novo começo, de um novo impulso para construir. Compreendido desse modo o *instinto de morte* reafirmaria pelo avesso o princípio de prazer, cujo pressuposto intransponível é, em todo o caso, a vida.

Como veremos na segunda parte deste ensaio, dedicado a Drummond, é no interior dessa intromissão da morte na vida que saem as palavras do poeta para decantar seu filho inexistente. A inexistência não é ausência: tem sua consistência própria. É dela que é feita a matéria trágica. Por esse viés, o trágico seria essa dupla afirmação irrecusável tanto da vida quanto da morte, porque a morte seria uma função da vida no afã da vida de voltar a seu impulso originário, criador/destruidor.

Digamos: num percurso de A até B, onde A fosse ida a B, o *ir vivendo* propriamente dito, e B fosse a morte, a pulsão de morte ocorreria como forma de A, chegando a B, voltar ao ponto inicial A, como recomeço daquela mesma *ida* vital, de modo que a afirmação intransigente da

morte seria a dupla asseveração rigorosa da vida, aquela que vai (até a morte) e deseja a repetição do ir. Ser *idoso* – aquele que *foi*, aquele que é bastante *ido* – é ter experimentado esse percurso por várias vezes, ou seja: ter percorrido um tempo de repetição. A linha temporal da vida à morte (A-B) é uma só e mesma linha da morte à mais-vida (AAB), no próprio fluxo da vida (AA); e não é possível dizer onde começa a vida e onde começa a morte (BAA), porque morrer seria, entende-se, função de quem está vivo. Morrer seria viver até o fim, que se perfaz como um “*encore*”, de novo e mais, e ainda mais uma vez – repetição. Aqui e agora.

Ora, estamos conscientes de que introduzimos com o dito acima uma noção muito inusual. É preciso, pois, elevar essa noção a “conceito”. Com a expressão “forma esquizofrênica”, anunciada no subtítulo acima, nosso interesse era justamente oferecer textura conceitual a essa característica “gozosa” (repetitiva) do trágico, aquela de ser afirmação radical de uma só vez de vida e de morte; e isto, sem dúvida, não segue sem certa intrepidez intelectual, pois significa tentar atingir algo talvez impossível: dar forma *apresentável* ao que é em si mesmo destituído de qualquer forma (o *inapresentável*), já que “formar” é produzir cultura, “formar” é correr longe da equivocidade do trágico em direção sempre mais estrita a certa univocidade irretocável de um modo de vida culturalmente *estabelecido*, e a univocidade da “forma” *esquizofrênica* seria, antes, a afirmação originária de uma duplicidade radical e incontornável, a dizer, em todo o caso, o óbvio: não há vida onde não se aloje também a morte, e não há morte cujo pressuposto não seja a vida intensiva, de modo que a vida só se mantém enquanto se repete, e ela não se repete sem o advento da morte, que não é outra coisa senão remissão intransigente, porquanto prazerosa, da vida à vida (A-B-A). O óbvio, entretanto, uma vez dito, súbito se torna enigma.

Em outras palavras, e para falar ao reverso, uma cultura *trágica* cultivaria formas esquizofrênicas, fortemente duais, radicalmente múltiplas, onde o uno seria sempre a *diferença* entre ele e ele mesmo como outro de si, onde o uno seria uma multiplicidade qualitativa, e não um mero múltiplo quantitativo; isto é, o ponto de partida, que em geral é pensado em termos de uno e unidade, dá-se de saída como multiplicidade, variação de si sem reprodução de vários.

REALIDADE DA FORMA COMO DESEJO

Em vez dessa multiplicidade, a *cultura* antitrágica cultivaria meios de renitente liquidação da esquizofrenia daquelas formas. O impulso antitrágico do fazer cultural ruma a uma universalidade cada vez mais anêmica, cada vez mais restrigente e impositiva, unívoca e identitária. Esse impulso reifica e dogmatiza modelos unilaterais de apreender a realidade última e primeira, forçando o devir múltiplo a ser o uno estanque de cada povo empírico, segundo certa paralisia da uniformidade dos costumes, paralisia danosa à formação de singularidades pessoais que, por aí, se veem obrigadas a serem ovelhas mansas de um mesmo rebanho, separadas de seu próprio desejo.

As formas esquizofrênicas, como experimentos trágicos, porém, recusaria por sua vez os modelos “universalistas” (melhor seria dizer: *imperialistas*) para universalizar com maior abrangência a multiplicidade de produções de si, de singularidades múltiplas: a verdadeira universalidade é aquela pressuposta na diversidade real dos povos, que garante, antes, sua multiplicação geométrica, babélica, muito mais que a unificação em um só povo, uma só nação.

Para se conceber melhor essa cultura impossível, trágica, seria preciso, salvo engano, substituir o modelo do filho já feito pelo modelo drummondiano do filho não-feito.

É, sem dúvida, a tensão entre o si e o si-mesmo como outro de si, o “objeto” que gostaria de circunscrever neste estudo, antes mesmo de chegarmos a Drummond.

Mas, chegado a esse ponto, e para atingir aquele fim, forçoso é chamar a atenção para certa recusa urgente da ideia de progresso como ida do primitivo ao civilizado, porque é essa ideia que, sobrevalorizando o “feito”, tende a desvalorizar o “não-feito”, e passa a impressão de que “superamos” o arcaico, quando, na verdade, a coisa é bem diferente do que contamos a respeito disso tudo.

O processo de desvinculação da experiência dita civilizatória em relação à experiência dos povos ditos primitivos é concebido sob a forma de uma passagem sem rastro do obscuro ao meridianamente claro. Esse processo, intrinsecamente fadado à derrota, não é nem por isso menos tentador. Fadado à derrota ele o é na medida em que a realidade mesma não consiste nem na história dessa desvinculação sem rastros entre o selvagem e nós outros, nem na persistência de um suposto atraso inflexível por parte dos assim chamados “povos primitivos”.

Em verdade, a “realidade” originária, suposta por baixo das formas de realidades construídas e palatáveis, é aquela *forma esquizofrênica* mesma, como povo originário, povo transcendental, esse “objeto” tenso e atual do qual só conseguimos sair reafirmando-o por todos os lados da saída, pois é agora, no topo da civilização, que permanecemos selvagens e não nos confessamos tais.

O arcaico vige no presente. O filho não feito de Drummond, como veremos, não é menos memória arrastando o presente à reflexão do que seria um filho feito no passado e, por infortúnio, desaparecido. Se a memória de um filho morto no passado não deixa sem apelo o presente de um pai, a lembrança de um filho não feito não arranha menos o presente de um não-pai.

É a esse objeto ausente/presente que dizemos ser a tensão do atual e do virtual na forma esquizofrênica. Esse objeto tenso e atual que é um e outro sem se deixar reduzir a nenhum dos dois que o compõem, ou no afastamento do qual eles se compõem como dois e diversos, e mesmo opostos; é a esse “objeto” que acabei de chamar de “realidade originária” como “forma esquizofrênica” ou “povo transcendental”. “Objeto”, claro, que não é um objeto, pois é todo ele inteiramente uma “subjetividade” sem sujeito.

Esse “objeto” que não é um objeto porquanto é uma subjetividade “sem sujeito” está por toda parte em nossa experiência, e o sonho, reconhecidamente o modo de oposição por excelência do que nos acostumamos a chamar de *realidade*, é, por essa oposição mesma, um de seus modelos privilegiados.

No sonho, a realidade (como forma esquizofrênica) nos é muito mais evidente, e somente nosso treino cotidiano em negar essa realidade onírica é que nos leva a opor realidade (que supomos *real* porque a fazemos, forçando o ser a passar-se por tal, de um modo unilateral e obstinado) e sonho (que nunca supomos seja o verdadeiro modelo do real, e o isolamos como estranho e sem sentido, quando, aliás, já decidimos que ter um sentido seja melhor que não ter nenhum, fazendo de conta que o ser seja o que decidimos representar como tendo

um sentido, e “esquecendo” que o mais próprio do ser mesmo é sua profunda insensatez ou seu absurdo).

Porém, seja dito, ali onde pousa o sonho cintila a experiência mais própria passível de se ter do real, inclusive pela própria falta de sentido, pois a falta de sentido é o lugar de produção de significados, enquanto a “realidade” que opomos ao sonho é um desses significados produzidos desde o fundo do não-senso, do absurdo, nosso verdadeiro chão ontológico. O absoluto é absurdo e abmudo.

É isso, aliás, que está em jogo em versos como “Apoia em meu ombro/ seu ombro nenhum.” Esse ombro ausente é feito da mesma matéria do sonho.

Sonho só seria a “realização do desejo”, como queria Freud, na medida em que o desejo é nossa realidade primeira como o sem-sentido dos objetos divergentes de um mesmo desejar, segundo a experiência comum do neurótico.

Ora, o sonho é a configuração imagética dessa realidade equívoca do desejo “neurótico”, que, ali, num lance figurativo, realiza-se, ganha a forma da equivocidade, isto é, torna-se imagem de seu próprio ser, ou revela-se inteiro no ser da onírica imagem. A forma equívoca do sonho seria, então, uma expressão da forma esquizofrênica ontológica: a completa falta de sentido é também a riqueza de significação, porque se houvesse *um* sentido, *um único desejo*, ou um desejo puro por uma *única coisa*, então só haveria um único sentido, ao passo que a ausência de *unicidade* seria o lugar da multiplicação: se não há um sentido, fazer um é convite para fazer vários. E a coisa não para nunca, a não ser por força da repressão.

Portanto, nossa realidade primeira não é um sentido que pudesse ser descoberto, colhido e acolhido por alguma interpretação, mas a falta

de sentido mesma, falta que é uma pletora de significações virtuais a espera de serem experimentadas no processo mesmo de sua invenção. Houvesse um sentido, e já não poderia haver mais nenhum outro, pois esse sentido existente e prévio seria o primeiro e o último; encontrá-lo seria uma dádiva de poucos e, encontrado, seria moeda universal de quem o possuísse. Se tua vida precisa de sentido, vem até mim que eu o tenho: custa tanto. Paga-me.

Houvesse um sentido, e aquele que o encontrasse e dele tomasse posse seria senhor do mundo. Mas não há esse sentido último ou primeiro, esse segredo inexpugnável do mundo, da existência, da realidade, num limbo obscuro a espera de ser descoberto. A realidade mais íntima é ela mesma não-senso, absurdo, escassez completa de sentido: forma esquizofrênica. Isto é forma sem forma ou em cuja forma, por não haver sentido, cabe sempre mais de um, ao mesmo tempo: o grau zero de sentido permite que ponhamos algum lá onde nenhum existe, e é nessa acepção que a completa falta de sentido seria pletora de significações, pois a realidade do desejo ou a realidade como desejo sempre está aberta a cada um de nós como o campo para *inventar* um sentido ali onde todo sentido nos falta.

A ser assim, então, o desespero é sem dúvida uma precipitação e uma falta de compreensão da coisa. Se não há sentido na existência, não se veria por que a solução fosse o drástico suicídio: se não há sentido, tanto melhor, há convite para inventar-se um, e pô-lo a funcionar, num experimento de vida como criação de valores por meio da transformação continuada do não-senso em novas e inusitadas significações. Sempre sabendo, contudo, que um sentido posto é um corte transversal no não-sentido sempre já posto e antecedente. O não-sentido é absoluta maleabilidade. Como o não-filho de Drummond, o

filho que ele não fez, seria a matéria prima de todos os filhos possíveis e imagináveis.

FORMA ESQUIZOFRÊNICA COMO REALIDADE PRIMEVA

A experiência do sonho instrui bem o que acaba de ser dito, e por isso, acima, fizemos alusão a ela. Sabemos, de fato, o quanto isso deixou Freud perplexo. Tratando da significação antitética das palavras primitivas (outro modelo da forma esquizofrênica), Freud escrevia: “O modo pelo qual os sonhos tratam a categoria de contrários é bastante singular. Eles simplesmente o ignoram. O ‘não’ parece não existir, no que se refere aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular para combinar os contrários numa unidade ou para representá-los como uma e mesma coisa.” (Freud, 1996, p. 161). No texto em que faz essa citação de si mesmo, Freud, com sua contumaz franqueza, diz que descobriu o fenômeno mas, à época, não o compreendeu. Essa unidade, em que o um não existe porque é sempre o dois e o múltiplo o que, antes, nele aparece, *e que não faz sentido*, é a forma esquizofrênica experimentada pelo sonho, sentida como não-senso a partir do qual dois sentidos opostos são rigorosamente coexistentes. É isto e é também aquilo porque não é nenhum dos dois e, não sendo nenhum dos dois em última instância, pode perfeitamente ser os dois e mil outras coisas ainda.

Segundo Freud, uma luz lhe foi lançada quando entrou em contato com o filólogo Karl Abel, que teria escrito sobre a significação antitética de certas palavras primitivas. “Atualmente na língua egípcia”, teria escrito Abel, citado por Freud, “esta relíquia de um mundo primitivo, há um bom número de palavras com duas significações, uma das quais é o

oposto exato da outra. Suponhamos, se é que se pode imaginar um exemplo tão evidente de absurdo, que em alemão a palavra ‘forte’ signifique ao mesmo tempo ‘forte’ e ‘fraco.’ Mas Freud apreende disto apenas um filão, aquele que confirma algo de que ele já sabia: o “caráter regressivo, arcaico da expressão de pensamentos em sonho” (Freud, 1996, p. 166). O que parece ter ficado longe do interesse de Freud foi que essa duplicidade de sentido da palavra primitiva e do sonho, como uma espécie de renovação da experiência primitiva de produção de significados, remeteria a um objeto positivo – ontológico, diríamos – como “forma esquizofrênica”, forma do absurdo como fonte de *criação* de sentidos e de significações, cuja diferenciação permite porventura uma forma possível de sensatez, sem, contudo, que a sensatez advinda faça desaparecer o fundo de não-sentido de onde a diferenciação se retirou como um seu experimento de singularização sensata.

Ainda seremos capazes falar nisso de um modo mais honesto? Sim, creio, se fizermos dois movimentos aqui, um que parta do ser como função, e não mais como substância, e reconheça nos símbolos (oníricos, languageiros, míticos, e mesmo científicos), ou mais amplamente, nas formas simbólicas como constituição sempre local e localizável da consciência como realidade cultural (é o caminho de Ernst Cassirer <2004>); outro, que parta dessa função, como forma simbólica consciente, em direção retroversa à consciência como fundamento primeiro do ser (é o caminho de Eric Voegelin <2010>). São dois movimentos de um mesmo gesto de base, sendo que um avança pela frente do ser, sob a forma do *noema* (o objeto intencional), enquanto outro avança por trás do ser, sob a forma da *noésis* (a própria intencionalidade, o ato intencional). Um trabalha o pensamento *pensado* como realidade de produção de formas simbólicas *determináveis*; o outro

trabalha o pensamento *pensante* como produção da própria consciência como produção real de realidades *indeterminadas*. Mas ambos são incompreensíveis se, no trato deles, não se leva em conta um traço bastante significativo daquele gesto de base, a saber: a reviravolta copernicana suscitada pelo momento kantiano da filosofia, que, inspirado em Hume, justamente nos aponta, ao revirar o pensamento, para o solo insensato onde pousa a *noésis*, e que estou sugerindo chamar-se de *forma esquizofrênica*.

Momento kantiano? Façamos alguma mediação para compreender aqui essa referência. Talvez fosse melhor chamar de “momento fichtiano” ou “momento humeano”, não fosse Kant quem tivesse de fato sido despertado do sono dogmático por Hume e inspirado Fichte a pensar. Em todo caso, Cassirer reivindica claramente aquela reviravolta kantiana; Voegelin a mim me parece pretender escapar dela por meio de um retorno direto a Platão como descobridor de uma área específica da realidade que se furtaria à reviravolta copernicana, a área noética, a região do pensamento puro que é também, de uma só vez, a região da pura realidade criadora de realidades, e princípio perfeitamente insensato (Voegelin dirá, em vez de “insensato”, como nós, “metaléptico”, que daria no mesmo, mas que ele, contra toda forma de Iluminismo, chamaria galhardamente de “razão”).

O que é característico daquela reviravolta “copernicana” seria a necessidade de romper com as representações comuns da noção de realidade e, com o mesmo vigor com que Platão se afastava da *doxa*, procurar alcançar, por meio da compreensão mais alta da noção de “transcendental”, uma noção de realidade fora de toda e qualquer representação, notadamente fora de qualquer representação que tome a realidade como uma coisa já sempre dada, uma entidade, um objeto

independente das articulações da consciência trabalhadas no sentido de pô-lo como tal.

O filho que o poeta mineiro não teve está para o transcendental assim como os filhos que todos em geral temos (ou não temos) estão para o empírico. É a esse transcendental que estamos chamando de forma esquizofrênica. Realidade profunda do desejo, racionalidade profunda da existência.

Ao mesmo tempo, e para fugir de uma concepção vulgar de idealismo, é preciso que se pense a própria consciência segundo um conceito completamente novo e inusitado: a consciência não é o que está dentro de um sujeito, mas a própria realidade dentro da qual algo como um sujeito e mesmo um objeto são possíveis: a consciência é a abertura transcendental na qual um sujeito e um objeto são possíveis enquanto tais.

No fundo resta, então, que o transcendental kantiano seria o campo onde o noético platônico desponta e se move, e isto é correto afirmar sob a seguinte condição – provavelmente não recusada por Voegelin: que o que a noese apreende como realidade pura não é uma realidade que subsiste fora dessa apreensão; logo: que essa apreensão noética da noese precisaria ser tomada como um modelo de pensamento (uma diferenciação em meio à pletora indiferenciada da forma esquizofrênica), sempre passível de ser este modelo singular mas também outro ainda, variedade possível graças à transcendentalidade do transcendental, que seria a forma esquizofrênica, que por aí pede para ser concebida como produção infinita de ideias e modelos múltiplos de pensamento, em vez de ser um modo último e único de pensar, a não ser na medida em que seja essa única disponibilização de ideias o único lugar onde se pode pensar em uma multiplicidade, em

uma multiplicidade de perspectivas, de cada vez, universais, mas jamais a última palavra em matéria de pensamento e de produção de pensamento.

Essa unidade (forma) capaz de trazer em sua malha uma multiplicidade ou mesmo várias multiplicidades (esquizofrenia), é a ela que remetemos, acima, nossa concepção de trágico.

Adiantamos as considerações seguintes a partir desse campo trágico, ou seja, desde ele como forma esquizofrênica.

Ao falar do acontecimento ontológico em Carlos Drummond de Andrade, uma intervenção nesse campo pode pretender lançar as bases de uma cultura “trágica” no melhor sentido do termo por nós preconizado.

Segundo o modelo “O filho que não fiz”, estão presentes, de modo trágico, sob a forma esquizofrênica, tanto o filho quando o não-filho, tanto o fazer quanto o não-fazer.

É a isso que gostaríamos de chamar um *acontecimento ontológico*.

DRUMMOND E O ACONTECIMENTO ONTOLÓGICO

I

Chegados aqui, peço ao leitor para reler o poema posto acima. O enunciado nesse poema, eis nossa tese, modela num lampejo o lugar de sua própria enunciação. Como forma de chegar a esse “lugar” a partir do qual o lirismo drummondiano destilaria seus enunciados poéticos, pois, somos levados a acrescentar, recordando a pulsão freudiana de morte, acima aludia, a exigência de uma reflexão sobre as noções de cultura e de trágico porque, na busca de apresentação daquela estrutura da realidade, é preciso antever o “povo” como referência última na

produção de significações simbólicas e imaginárias tidas por “reais”. O “povo transcendental”, que o corpo de cada um de nós encerra, seria, porventura, a forma esquizofrênica a que estivemos nos referindo.

O título do poema de Drummond, com efeito, sobre o corpo sem corpo do filho que ele não fez é: “Ser”. A história do ser só tem início. – Isto é: termina antes do tempo... termina antes de acabar: recomeça perpetuamente.

Vamos ensaiar um pouco mais sobre isso.

II

A história do ser: perpétuo retorno ao início. Mas usei uma expressão maliciosa quando disse “termina antes do tempo”. Retiremos a malícia disso: quando o tempo começa, a história do ser se consuma. Isso, como sói, se faz sentido, tem ao menos dois: Quando o tempo começa, a história do ser acaba, mas também volta ao início: não vai a lugar algum – o ser não tem espaço. Há um sentido vago porém pertinente quando é dito: a história do ser termina antes do tempo; e não ter espaço também conduz a duas acepções: não tem vez; está pleno, preenchido: termina prematuramente, mas também: o ser seria algo distinto do tempo e, por isso, ou ele ou o tempo e, quando o tempo, não ele: quando o tempo começa, adeus ao ser. Mas é dito também outra coisa aí: o advento do tempo consuma a história do ser. O vir a ser do tempo realiza o ser. O tempo estaria então para o ser como o sonho para o desejo: o tempo é a realização imagética do ser.

O tempo, então, não seria algo diverso do ser, mas a sua consumação, a sua realização numa imagem de peso ontológico: o ser vem a ser para se realizar no tempo. O ser, que é desejo, vem ao ser para

se consumir na imagem, que o realiza. O tempo seria o pleno ser do ser, ou sua imagem mais forte. Quando posto o tempo, então o ser em sua maturidade evém: o tempo adentra de tal modo o ser que o deixa sem espaço e, então, *é*. Mas, assim como o sonho, o tempo é aquela forma esquizofrênica do ser: sozinho, ele é tempo do mundo e tempo humano; sozinho, ele é presente, passado e futuro. Sozinho, ele é a *imagem móvel da eternidade*. Sozinho, ele é aquilo que *eu sei, se não me perguntam o que ele seja, mas que já não sei, se me perguntam o que ele é*. O tempo é forma e é sensível: *é forma da sensibilidade. É retensão e protensão*. O tempo é ser e é narração por meio da qual o seu ser se faz ao cumprir um – tempo.

Isto é forma esquizofrênica.

É nessa forma esquizofrênica de uma unidade plural que o tempo amadurece o ser em si mesmo, desde o seu interior, que já é um exterior completo.

Mas isso não contradiria a ideia de prematuração? O prematuro não é mesmo aquele que não pôde amadurecer? Ora, é essa contradição mesma que interessa pensar.

O ser acaba antes do tempo: o tempo acaba o ser – lhe deixa sem espaço, quer dizer: o preenche. Eflorescente, exuberante. O ser, quando o tempo. Quando o tempo emerge, quando *acontece*, é o ser que deixa de ser o ser para ser o tempo. O tempo: ser barrado/ser realizado. O tempo não é um ente, e é por isso que Santo Agostinho não conseguia apreendê-lo nem mesmo na linguagem. Se me perguntam... já não sei mais!

Como não-ente, ser barrado como algo que pudesse cristalizar-se e, pela reificação do cristalar-se, *ser*; ser realizado como não-algo, ou como “algo” irredutível a uma cristalização, ei o tempo. Que o tempo

seja o ser realizado, isto significa: o *ser* é, para dizê-lo ao modo heideggeriano, *tempo*, mas, aqui um traço diferencial em relação ao pensamento de Heidegger: não invocamos o tempo para cifrar a finitude do *Dasein* heideggeriano, senão que para enfatizar a tarefa infinita de cada *Dasein* singular no afã de fazer a experiência de si. Nessa perspectiva diferenciada da posição heideggeriana, o ser é isso mesmo que o tempo é, a saber, impossibilidade ontológica de cristalização, de reificação, de ensização: multiplicidade virtual como convite à tarefa infinita da performance de si, de fábrica de singularidades.

A história, pois, do ser se inicia: ela acaba.

III

Não devemos esquecer que estamos falando de Drummond e de seu poema. De seu filho. A história do ser se conta assim: acontece. Acontecer – ter lugar ali *onde*; onde nenhum espaço tem vez. O espaço não seria a condição de possibilidade do corpo? Todo corpo é extenso. Ora, o ser não tem espaço: isto é o mesmo dizer – o ser não tem corpo. “Ombro nenhum”, dirá o poeta, tomando a parte pelo todo. A história do ser tem apenas início: o início, portanto, é o fim, o seu fim, tal como quando falávamos do trágico como instinto de morte. Repetição. Meta absoluta do ser: voltar ao início. Daí *ser* – ser imprescindível perguntar: o que acontece nesse ínfimo “espaço” entre o início que não continua e o fim que re-mete de volta ao início?

Machado de Assis criou uma imagem interessante para esse pensamento: *aurora sem dia*.

A história do ser é decepcionante. O ser é – uma decepção! Uma promessa sem dom: pletora de dádivas. “O filho que não fiz”: o rebento

que não rebentou. Mas ocorre pensar ser essa decepção mesma o que mantém o ser em sua curta e, todavia, perpétua história. A filosofia desse vir a ser do ser não flerta com a ideologia da finitude. Pensar (estamos avisados) só ocorre quando finitude e infinitude são cingidas numa mesma consideração.

A forma esquizofrênica é essa consideração. Vamos, no entanto, mais devagar com o que acaba de ser dito e estudemos o poema tantas vezes aludido de Drummond, publicado em *Claro enigma*, no ano de 1951. Vamos pensar detidamente o que até agora foi dito de maneira – reconheço – um tanto quanto abrupta.

IV

O título do poema é “Ser”. O poema fala, todavia, do “filho”. Mas, não cessamos de notar: o filho de que trata o poema é “um filho que não fiz”. Se o poeta é o humano em si, se sua voz fala por e através da humanidade do ser-humano, do “ser” dito “humano”; se o “eu” lírico é, em primeiro lugar, o pôr-se universal do humano mediante a completa singularização de uma pessoa (este Carlos Drummond, e não outro, e, no entanto, porquanto poeta, não aquele Carlos, mas o humano singularizado em Carlos, aquilo que nele e dele nos concerne), o “filho” em questão tem dois atributos imediatos: não foi feito pelo ser humano: é o ser; e não foi *feito* – pura e simplesmente, de modo algum – por *outrem*: quem faria o ser, se para fazê-lo era preciso, lógica e ontologicamente, primeiro *ser*? E de que maneira ser antes do ser – para vir a fazer o ser?

Desde Parmênides, isto não é possível.

Do que, então, se conclui: em nenhuma hipótese o “filho” é filho, mero *produto*. Mais tarde o poeta se explica: O filho que não fiz faz-se por si mesmo. Ora, é no caldo desse fazer-se de si que o próprio poeta se faz e, com ele, o mundo, os mundos. O produto não é produto, mas produção: *forma esquizofrênica*.

Explicação de poeta, todavia, é objeto de conhecimento a ser estudado, não o conhecimento dado do objeto. Não podemos partir dele: temos de chegar a ele.

O que é, afinal, um filho que se faz a si mesmo? E em que medida esse filho é filho do ser-humano e, *ao mesmo tempo*, não é feito pelo ser-humano? O que seria um produto cuja essência é não ser produto, mas produção?

Há aí camadas condensadas de significações a serem descamadas. É um claro enigma o que temos diante de nós.

V

É claramente um enigma e tem a mesma estrutura indicada antes, aquela do *início* que é em si mesmo um *fim*: o filho que é em si mesmo um não-filho, *forma esquizofrênica*.

Trata-se, como gostaria de mostrar, de uma *breve história do ser*. A “biografia” do ser, de fato, possui um único acontecimento. Ela é um acontecimento no sentido forte do termo, isto é, o que acontece é – como, de resto, diria Heidegger (2014, p. 811) – o *próprio acontecimento*; e o “acontecimento” é o nome de um evento cuja característica básica, segundo a “riqueza característica do simples” (id., *ibid.*, p. 809), é possuir dois traços: o traço do início e o traço do fim.

Heidegger ainda o pensa em função daquilo que ele se apropria quando advém: o ente. Talvez seja por isso que ele o chama de “acontecimento-apropriação” (*Ereignis*), porque o ente ganha colo quando o ser acontece. Mas, concebendo-o como forma esquizofrênica, não gostaríamos de fazer menção ao ente que é acolhido, mas, antes, enfatizar o abrir-se mesmo dessa dimensão equívoca, antes de todo e qualquer ente “próprio”.

Seria o acontecimento-desprendimento. O aconte-si-mento. O próprio do “si” sendo o desprender-se infinito em vários sem ainda determinar nenhum desses vários.

Início e fim são engolidos no “acontecimento puro” e fazem dele, para continuarmos pensando, desta feita, utilizando os termos de Deleuze (2009), um “paradoxo” ou, para dar mais uma vez lugar à nossa expressão: forma esquizofrênica como coisa alguma, isto é, como não-coisa. Como absurdo.

Mas não queremos ir aos textos desses autores, queremos voltar à coisa – “simples” e “rica” – de que eles tratam, e que tem isso de próprio: não ser uma “coisa”.

Não estaria o caminho aberto na palavra mesma da língua portuguesa: *início*?

A história do ser só tem início, mas é preciso atentar para o *cio* desse início que constantemente nos mete na enrascada de um “fim”, o gozo – que *retorna*: seria algo como um *cio ígneo*, um fogo abrasador? Também o fogo é imagem daquilo cujo ser se faz se desfazendo e se repetindo.

Sem dúvida é preciso estarmos atentos a essa potência de repetição, a esta pulsão, que nos leva *o tempo todo* ao início, ou que nos

leva ao fim somente para termos a *oportunidade* (*kairós*) de um recomeço.

O início é um vício.

É a vis, a força, de um *cio*, de um desejo, de uma vontade voraz (*appetitus*). Estamos, talvez, glosando, a partir da interpretação dada por Laplanche e Pontalis, o “conceito” (que nem chega a ser conceito) de “pulsão de morte” proposto por Freud.

Citemo-lo:

“O que Freud busca explicitamente destacar pela expressão ‘pulsão de morte’ é o que há de mais fundamental na noção de pulsão, o retorno a um estado anterior e, em última análise, o retorno ao repouso absoluto do anorgânico. Para além de um tipo especial de pulsão, o que ele assim designa é o que estaria no *princípio* de qualquer pulsão.” (Pontalis e Laplanche, 1986, p. 535) (...) “É a expressão privilegiada do princípio mais radical do funcionamento psíquico e, por fim, liga indissolivelmente, na medida em que é ‘o que há de mais pulsional’, qualquer desejo, agressivo ou sexual, ao desejo de morte.” (*Id.*, *ibid.*, p. 536)

“Desejo de morte”, bem entendido, desejo de retorno ao “repouso absoluto anorgânico” que seria, porventura, o nome correto do “ser”: desejo de morte como desejo de repetição, de retorno ao ponto *inicial*, de recomeço.

VI

A pulsão de morte – seu instinto – não seria uma segunda pulsão, ao lado do princípio de prazer, mas a natureza íntima da pulsão em si: toda pulsão, por princípio, segundo o princípio (de prazer), quer voltar ao início para repetir-se no impulso que a constitui: ela quer chegar logo

ao fim (ela quer a destruição e a destruição de si), ela quer morrer porque morrer é começar tudo de novo, e de novo, e outra vez: ela se quer ludicamente a si naquilo que lhe é essencial: ir, ir para o não-ser de onde ela pode vir a ser de novo, e de novo.

A pulsão de morte – o seu instinto – seria função da repetição pela qual somente a vida sai ganhando, mas que não poderia ganhar sem a morte, porque o repouso absoluto é absoluto poder (e prazer): poder de ganhar impulso e, com isso, ganhar a si mesma, o prazer de si mesma, porquanto vida quer dizer começo, e a gente já pode adivinhar o que “começo”, aqui, quer dizer, já que antevimos o “fim” como parte constitutiva do início.

No ser, como na vida, entre o começo e o fim não há intervalo. A vida é essa forma esquizofrênica começo-fim-começo.

Instante.

O si-mesmo da vida é, pois, seu início – ou seu fim, tanto faz. A pulsão de morte e seu desejo de destruição é elemento interno da vida, isto é, é seu órgão de poder de retorno – ao início.

Ao início de um processo que *aparece* como construção. É seu poder de permanecer no seu direito de manter-se em si (o supracitado repouso absoluto), de voltar a si, de ser, de novo, o começo; de fazer do fim o meio pelo qual somente o que faz sentido interessa: o que *faz* sentido é o começo e o sentido feito é o fim.

O intervalo que vai da vida à morte não é, dissemos, um intervalo: seria, antes, o “espaço” do próprio ser. Ser é fazer sentido, desde o fundo não sensato da forma esquizofrênica. O fazer precede o ser. Mas o “filho que não fiz” é a forma dessa fazer por meio do qual o ser é feito.

Instante.

Dito extensivamente: o ser seria o “espaço” (ínfimo intervalo) onde o tempo *acontece* como início-fim-início, ou como vida-morte-vida; como *acontecimento puro*, o sentido que faz sentido e que, por isso, é um não-senso, um contrassenso.

Abmudo. Absurdo. Abismo. Absoluto: curto-circuito e curto circuito. Instante. O essencial a não perder de vista é que há algo aí a ser precisado.

Não se trata de mero jogo de palavras. Mas não podemos partir dele, embora ousamos acima a nos arriscar essa linguagem difícil que quer dizer de uma só vez algo que em si mesmo só pode ser duplo e mesmo múltiplo sem deixar de ser um só – o ser, forma esquizo.

Temos, então, para atingirmos uma expressão mais sensata disso, de chegar a ele; e o poema de Drummond é um caminho. “O filho que não fiz” – “hoje seria homem”, diz esse poema. Isto quer, propriamente, significar: transcorreu um tempo; um tempo foi tecido daquilo que eu não fiz, e aquilo que eu não fiz, no transcurso desse tempo, teria ganhado outra feição se tudo tivesse sido diferente, se ele tivesse sido feito.

VII

Do ato (não praticado no passado) de ter trazido ao mundo um rebento, até o dia de hoje, e na medida em que nesse hoje o rebento seria “homem”, isto é, maduro, não mais criança, um tempo foi cumprido, um tempo se espichou e se fez presente sem, todavia, perder o nexos com aquele passado do não-fazer. O não-fazer dar-se-ia como o fundo de todo fazer, que precederia o ser.

Nesse transcurso temporal, há um fato e uma virtualidade.

O fato: o filho não foi feito. Uma virtualidade: se o fosse, hoje seria homem.

O fato remete para o não-acontecer de haver um filho. A virtualidade, para a eventualidade de ter-se tornado homem se... O fato seria curiosamente da ordem do não-ser; a virtualidade, da ordem do eventual: seria homem hoje se... Mas, sabemos, o fato sempre é pensado como algo positivo, posto aí, inquebrantável; o virtual, ao contrário, é pensado como contingente, como “eventual”, podendo sempre ser ou não ser (atualizado), mas nunca o contrário do ser (Deleuze, 2012a; Tarde, 2007). Os sinais, aqui, estão visivelmente trocados: o fato é da ordem do não-posto, e o virtual da ordem do *ponível*, do passível de ser posto.

Essa troca de sinais permite que esse mesmo filho que seria homem hoje, mas não o é, porque não foi feito, tenha um excesso de potência impressionante: ele corre e não tem nem corpo; ele é e não tem nem identidade: “Ele corre na brisa,/sem carne, sem nome.” Correr na brisa é ser no mundo, mas ser “sem carne” e ser “sem nome” é adentrar o núcleo do mundo sem ser um corpo e sem deixar-se fisgar na armadilha da identidade de um ente: o nome. É franquear a região do anorgânico como o virtual do orgânico. É aquela “subjetividade sem sujeito”:

Às vezes o encontro
num encontro de nuvem.
Apoia em meu ombro
seu ombro nenhum.

A *nuvem* não estaria aí como signo desse anorgânico? E esse *apoio* do ombro de um existente num ombro inexistente do outro não continuaria dando a medida do que está em jogo – a existência e seu *fundamento* inexistente?

Dizíamos acima que nossa maior dificuldade de entender isso estaria no sobrevalor que damos ao existir e ao apropriar-se em face do

desvalor que poderíamos também saber dar ao inexistente e ao desprendimento.

O ser como acontecimento sem intervalo entre o início e o fim: o ser como vigência ou pulsão, ou instinto de morte, isto é, o *todo psíquico*, isto é, a unidade de *dynamis-energeia*, dupla que não devíamos, segundo instrução de Heidegger, nos precipitar em traduzir como potência-ato, mas ouvi-la uma vez mais na unidade de sua capacidade de ser múltipla como a arte originária e as diversas obras de sua única arte: forma esquizo como ação de pôr-se em obras e se manter em seu ser enquanto obra em obras e não ainda como obra feita.

Mas, mais que isso, é preciso ouvir, antes, e melhor, o que a expressão “o todo psíquico” quer dizer como realidade efetiva irreduzível à mera área psicológica da realidade.

A *psique*, com efeito, não é a alma humana, não é uma faculdade mental, mas o que é guardado na *physis* como seu nome mais próprio: aquilo que, sendo *arte na physis*, faz *da physis* a primeira obra (de arte), obra em si mesma geradora de novas obras e, portanto, obra em si mesma e, já de antemão, “arte” originária.

Poder-se-ia dizer, nessas circunstâncias, que a natureza é filha dela mesma, ou seja: a “natureza” da *physis* é já “*psíquica*” no sentido ali apontado:

Interrogo meu filho
objeto de ar:
em que gruta ou concha
quedas abstrato?

Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,

não me percebeste,
contudo chamava-te

Sem deixar escapar as imagens em miniatura da *concha* e da *gruta* como recanto tépido de certa intimidade, vamos, por ora, considerar esse *interrogar* do poeta – “Interrogo meu filho” –, mas não sem antes chamar a atenção para a evidência de que, ao receber a resposta do “hálito”, o poeta é atingido não só por um chamado, como também pelo encontro da chave da situação: abstrato numa concha ou numa gruta, o filho está ali onde jaz, isto é: na própria natureza em que se esconde ele se mostra, e se mostra como um chamado, um convite, um apelo.

Devemos voltar a isso...

Quanto à interrogação, é preciso lembrar: *interrogar* é pedir (*rogar*) por dentro (*inter*): é demandar pelo que, desde dentro, funda e sustenta no ser o que se dá como “objeto”, isto é, como aquilo que se estende (*jeto*) diante (*ob*) de nós.

Interrogar é o ato por excelência da filosofia, porque o “inter” é o espaço da fronteira, da passagem, da comunicação. E é absolutamente formidável que Drummond chame de “filho” o princípio de todas as coisas, “objeto de ar” que, “abstrato”, ou seja, separado, continente que não se confunde com o conteúdo, quedaria – anorgânico? – numa gruta ou concha bem concretas.

Podemos saber da essência do mundo na medida em que somos artistas, poetas, pois do mesmo jeito que trabalha o artista a natureza (*physis*) trabalha: o mundo como um todo é obra em obras, e a natureza é a arte que faz esse mundo. Ser artista é nosso modo – todo humano – de ser *também* natureza.

A distinção entre mente (*psyché*) e corpo (*physis*) é arbitrária.

“Objeto de ar” ... Aqui Drummond procura e encontra Anaxímenes, para quem o ar era a *arché*, o elemento – abstrato – que funda e governa em seu ser a totalidade de tudo quanto seja.

VIII

Sim, é filho, porque é o ser-humano, o poeta, o poeta dentro do pensador, quem o descobre, quem o inventa, quem o traz à linguagem e à existência, mas o traz para descobrir que aquilo que ele inventa e cria como princípio, enquanto *princípio* mesmo, enquanto “fundamento divino não existente de existência” (Voegelin, 2010, p. 137), não é ele quem o faz, senão que, mais apropriadamente, ele é que é feito daquilo que ele “inventou”.

Em uma palavra, em um tempo que é todo nosso, fazemos o ser para que o ser nos faça – no tempo em que o fazemos.

Como sabemos, Anaxímenes é um daqueles primeiros pensadores que tentaram pensar a *physis*, palavra que traduzimos por *natureza* e cuja significação mais própria perdemos muito rapidamente quando a pensamos como coisa posta, e não mais como ato de pôr, de fazer brotar; e ele a pensou no elemento do sopro (*pneuma*, *pulsão*), ou, mais precisamente, naquilo que no sopro ganha morada: o ar (*aera*). *Pneuma*, do verbo *pneo* – eu sopro, respiro, me animo, exalo um olor, vivo, sou inteligente, solto faísca, inflamo e deixo de meu hálito sair o fogo. Isso é o que o *pneuma* faz. Mas porque ele o faz? Porque ele é/tem *psiqué*: ou seja, porque ele deseja, quer, inventa de – soprar, respirar, exalar, viver, pensar.

Ora, o princípio de Anaxímenes é o princípio da *physis*. A própria *physis* já é, em si, esse poder de fazer brotar e vir à existência como que por um sopro, mas esse sopro sopra porque *quer*, isto é, porque *pode*.

Então se tem algo do tipo 3, 2, 1, em que 1 é a *psiqué*, 2 é o *pneuma* e 3 é a *physis*, mas tudo composto numa mesma unidade (forma esquizofrênica): não são três entidades; é um só que já é em si três.

Somente a *physis* é uma entidade, um imenso caudal de coisas visíveis e em movimento em direção ao em si de si mesmas. Quem a move ou quem a faz mover-se? Seu princípio, claro, que, desde dentro, lhe sopra o que fazer e o faz porque pode, porque tem vontade.

Ora, esse poder e essa vontade, essa vontade de poder ou esse poder de ter vontade seria o ser, o que queda abstrato, ou seja, aquilo que, mesmo dentro da fundação do que aparece como mundo (a *physis* organizada, o *cosmos*) não é nem poderia ser “mundo”, pois sê-lo faria dele uma coisa dentre coisas, e não mais princípio de todas as coisas.

O ser e o nada são uma só e mesma... não-coisa (*Un-Ding*, *Unding*, absurdo): o ser é nada porque não tem a qualidade nem o aspecto de um ente, e o nada é ser porque tem o poder de chamar o ente ao ser e fazer o ente ser o ente que o ente é:

Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,
não me percebeste,
contudo chamava-te

como ainda te chamo
(além, além do amor)
onde nada, tudo
aspira a criar-se.

Por meio desse chamado o sopro anaximenisiano ganha o aspecto do *logos* heraclítico. “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Logos* é como eu o descrevo, tanto antes de o

terem ouvido como depois” (Kirk, Raven e Schofield, 2013, p. 193). Ao mesmo tempo, graças à referência ao amor (*Eros*), o poeta faz ouvir a Ideia platônica, fonte única e variegada geradora de tudo o mais: “onde nada, tudo/ aspira a criar-se”.

O filho que não fiz
faz-se por si mesmo.

O filho que se faz a si mesmo e, portanto, é filho e pai (e mãe!) ao mesmo tempo, seria a forma esquizofrênica como indício da cultura trágica: o *psíquico*, dentro do qual a unidade como “plano de consistência”, na expressão de Deleuze e Guattari (2010), ocorre pela multiplicação das singularidades, quando cada um de nós é esse próprio filho de si como obra de arte singular a que se tem dedicado realizar enquanto realiza sua vida, isto é, enquanto se prepara para morrer, com estilo, dionisiacamente: ainda não, agora, de novo.

Nesse instante.

A repetição como unidade de vida e morte em um só todo configurado como multiplicidade: viver como forma de levar a sério uma brincadeira ou de brincar com a seriedade. O fazer-se por si do filho que não fiz é a abertura *instantânea* por onde a mim mesmo me faço e, assim fazendo, descubro que nada sou fora dessa invenção, invenção que não cessa de recomeçar, e em cujo recomeço experimento, muitas vezes sem me dar conta, o gostinho da eternidade.

O filho que não fiz é agora que eu o faço, se sou capaz de “aproveitar” o instante. Que já passou. E ei-lo aqui, de novo. Incessantemente. A espera. Impaciente. Entregue.

5

O TRÁGICO & O LÚDICO

Para Cezar Sturba

Quão relativo é o sair e entrar.

(Novalis)

Se, em meio ao fluxo da fonte “divina” de onde jorra a realidade – para constituir de cada vez um ser e outro ser –, um ser posto vale tanto quanto outro ser posto, e entre o fora e o dentro está abolida toda hierarquia, que se tome, então, a título de um experimento desse pensar da indistinção (que é um pensar da *diferença*), a resoluta reversibilidade entre o trágico e seu outro mais candente, o lúdico. Por meio dessa reversibilidade tentaríamos constituir ou explicitar não só a racionalidade radical ampliada ao ponto suficiente de uma abertura sem medo para as diferenças culturais, como, outrossim, o objeto cuja ausência seria também ela constitutiva da matéria sobre a qual trabalharia, qual escultura, qual plástica, aquela racionalidade: o silêncio subjacente à suspensão do juízo abre o campo do dizível, que é também um campo daquilo que é passível de ser feito com as mãos a perfazer mundos possíveis por meio de modos singulares de existência; campo onde não só dizer e fazer são o mesmo, como o mesmo que eles são se deixa captar sob a forma de mundos sociais, de sociabilidades e corpos a comporem *diferentes* vidas e culturas, *diferentes* modos de fazer formas de tecer o tempo e cumprir a vida.

Nesse sentido, não se tem em vista apenas a essência tripartite do “ser social” (linguagem, trabalho, interação), mas a condição básica, anterior portanto à linguagem, ao trabalho e à interação, por meio da qual a interação social, a linguagem e o trabalho como labor e como produtividade se tornaram possíveis. Mas, sem fazer desse texto uma discussão com a ontologia de Lukács, para quem há o ser e o ser social, de modo que sua ontologia, na medida em que é uma “do ser social”, permanece regional, e quer permanecer assim como forma de fugir de qualquer ingerência “irracionalista” (sempre no sentido de uma razão filosófica autocentrada) ou para não entrar na senda supostamente rifada de uma ontologia da natureza, é preciso dizer que a unidade do ser social como articulação de trabalho, linguagem e interação com o momento prevaiente do primeiro não se satisfaz com a simples indicação do “trabalho” como esse momento prevaiente, mas exige uma explicitação do ser mesmo desse “momento”, que é *tempo* – para dizer tudo, mas apenas como uma força de expressão, pois ainda não chegamos quando chegamos ao fundo, é preciso franquear o fundo até o sem-fundo, que a palavra “sublime” menos revela que encobre.

Voltando. Lukács, sóbrio e racionalista, cuida de refutar liminarmente Heidegger, que ousa dizer o nome daquela unidade, quando diz que *o ser é tempo*, essa mera forma da sensibilidade, mas o temor de ser irracional não justifica a falta de coragem de descer àquele ponto anterior à criação da experiência do *logos* como *ratio*, e que não é menos *logos*, de modo que parecer irracionalista pode perfeitamente não estar em desespero senão de uma dentre muitas possíveis interpretações do *logos* que, desse jeito, não se reduz à razão, mas

resguarda para si um *nous* capaz de pensar – mas que coisa é pensar? – mesmo quando a *ratio* entra em colapso. E esse temor de descer aquém da razão é ainda mais espantoso num autor que dedicou tanto de seu precioso tempo ao mundo das artes, mundo onde, de fato, mais perigosamente perto se chega daquela unidade indócil à determinidade conceitual que, repitamos, não é menos *logos* porquanto não seja “razão”. Em verdade, Lukács não pode enxergar o realismo da arte não-realista, porque não contava como real o não-sentido que aquela arte procurava dar forma.

O não-senso seria o pai e a mãe do tempo. O tempo, com efeito, é, desde Agostinho, para não falarmos em Platão ou Aristóteles, o nome dado a essa experiência bem concreta de completa recusa de determinação conceitual. Cai-se em embaraço, lembra Paul Ricoeur, todas as vezes que se vai dizer o que seja o tempo. Ricoeur, a propósito, criou a fórmula segundo a qual somente por meio da narração se chega a inteligibilidade do tempo. Nós, todavia, estamos dizendo algo mais difícil: que o tempo é somente um nome (uma metáfora) para a coisa de que não se pode trazer ao conceito sem perdas de significação. Se o ser é tempo e do tempo só sabemos o que seja pela narração, aqui se insinua, à luz do estudo fichtiano de Torres Filho (1975), desenvolvido alhures, que “tempo” em si já é uma narrativa (*une façon de dire*) do que seja a unidade ontológica básica, condição de todo o ser e, portanto, do ser que é tempo e do ser que o tempo é; do tempo que, com ou sem narração, dá-se como ser social, trabalho, interação, linguagem¹.

¹ Cf. RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. I. Campinas: Papirus, 1994; HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1995; LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**, I. São Paulo: Boitempo, 2012.

Tem-se em vista essa condição básica como *um campo* – daí sua univocidade, daí sua universalidade radical –, porém úmido de ambiguidades e polivalência na significação, de pluralidade e flexibilidade do sentido, dos sentidos, campo sem campo dentro do qual e fora do qual, tal como as palavras primitivas estudadas por Freud, quando, lá, uma mesma palavra designa algo e seu contrário, duas palavras contrárias, aqui, designam a mesma realidade (de linguagem e de ação, de mundo e de concepções) porque essa realidade, a fonte, o *logos* originário, o uno primordial, a universalidade mais radical – a imaginação pura, a *doutrina* como enunciação sem enunciados – é demais plástica e polivalente para deixar-se esgotar em uma única significação, para deixar-se sedimentar numa determinidade unilateral, e por isso, aquém do tempo, pode ser designada tanto pelo termo “trágico” quanto por aquilo que parece ser o seu mais radical oposto, o “lúdico”.

I

Mas, que mistura é essa, o trágico & o lúdico? Não é mistura. É uma só “coisa” vista por dois lados. O lúdico, por exemplo, é quando alguém se faz de morto e depois se levanta. Mas, se não se levanta, a morte é real; a brincadeira acaba: morrer parece ser coisa muito séria. Mas o trágico não é a morte, a morte é, antes, a súbita revelação do trágico, que seria, isto sim, o negativo da morte, e a ela se agregaria sem, contudo, confundir-se completamente com ela. Morre-se cotidianamente. Todos os dias, aqui ou ali, ocorre aquilo que se convencionou chamar de uma “tragédia”, um

incêndio, um afogamento, uma bala perdida. Morrer parece banal, e, como qualquer outro “fato” enquanto fato, parece não significar nada, a não ser quando se o reconstrói nessa ou naquela direção, para, enfim, o fato se tornar símbolo.

Somente, é verdade, quando a morte não é a morte mas um símbolo é que então um turbilhão de significações começa a operar e a exigir nosso interesse e nossa atenção a respeito. É como o inferno. Suponha-se que haja inferno como dois e dois são quatro, ou como existe alhures a cidade de Catmandu. Que teríamos a ver com isso? Nada. Se houvesse o inferno como existe a ilha de Malta, então o inferno não despertaria nenhum interesse, a não ser turístico. Contudo, tome-se o inferno como um símbolo. De figura a coisa muda completamente. Se é um símbolo, ainda que não haja um inferno real em canto algum, coisa, como dissemos, indiferente, a simples existência do símbolo implica imediatamente todo o ser de quem nele acredita, porque o símbolo atinge o aqui e agora de quem gira na órbita da crença que ele suscita.

Aquele famoso dramaturgo francês intuiu muito bem isso quando disse: “O inferno, são os outros.” O símbolo não fala de um lugar alhures, abre o espaço aqui e agora para, como que entre quatro paredes, vivenciar aquilo que ele aponta. E, nesse sentido, o inferno pode por isso ser muito bem até mesmo dentro de nós, e é por isso que aquele lugar eventualmente real pode nos ser indiferente, mas esse símbolo infernal na possível experiência interior de cada um, não. O inferno, como símbolo, é quando o mundo mesmo se torna insuportável, e cada um de nós – como um fogo no deserto – ainda para si mesmo, quando não também para os outros, insuportável.

Do mesmo modo a morte enquanto símbolo do trágico. O trágico não está aí, no morrer; está no outro lado disso; e somente quando se aprende a olhar através da morte, e não simplesmente a morte, é que dele se pode ter, mesmo que furtiva, uma visão compreensiva. O trágico tem a ver, na verdade, com um certo erro (*harmatia*) que, se fosse acertado, conjuraria de vez o trágico, adiaria sua sentença final e, mesmo, o anularia, provando sua inanidade.

Ele tem a ver, portanto, com certa tentativa de negá-lo. Fosse bem-sucedida essa tentativa, e não haveria razão de falar-se do trágico como algo drástico. Ele, de fato, não existira. Mas no ato de enfrentar o destino e desfazer seus nós como demonstração da absoluta liberdade humana, o erro acontece; lástima incontornável! E a “morte” sobrevém. “Morte” entre aspas porque a morte, aqui, não é a morte, mas o nome para a consumação daquele ato de rebeldia contra o fado, contra o trágico. O trágico aparece no ato consumado. O erro trágico, isto é, o erro que leva à morte ou à consumação de um ato, que nos revela então o trágico, é um cometimento em geral grandioso, que dispense nada mais que a inteireza do ser de quem o comete.

Cometer um grande feito, como, por exemplo, fugir da condenação inculpada de matar o pai e deitar-se com a mãe, como tentou Édipo, é tentar negar a existência do trágico, ir além de suas forças, levar as coisas muito a sério, e tentar vencer as circunstâncias por um acréscimo de capacidade não disponível no estoque pessoal, como, ainda, num leito de hospital, lutar bravamente contra a doença e contra os tratamentos da doença mortal; é procurar ser mais do que se é, e nisto colocar todas as habilidades existentes e ainda tantas outras, que, como se diz, se

tiram de onde não há, como se alguma coisa da vida realmente dependesse de nós, e somente de nós; como se o cada um que somos fosse mesmo um ser que se revelaria nesse esforço que se engana a si mesmo quanto mais se prolonga no fazer ser a todo custo.

É a *hybris*, o excesso. Esse o erro fatal, arrastar-se de si para uma elevação impossível; supor-se no comando das coisas; supor-se príncipe, princípio (*arché*); e é a crença em ter/ser um princípio que nos rouba a consciência de que, afinal, a vida era apenas uma brincadeira, e aquilo que era para ser lúdico perdeu seu dispositivo e, pela fresta do brinquedo quebrado, a nossa vida, deixou entrar a luz incandescente do trágico: olhamos ao redor e só vemos ruínas. Não se trata – parece necessário dizer – de que estejamos falando mal do corpo ou diminuindo a realidade humana. Bem vistas as coisas, ali onde nos desfazemos dessa crença de que somos algo que valha o esforço “trágico” ou “heroico”, ali mesmo guardamos o elogio do estar vivo, quando entendemos que brincar era melhor do que acreditar no sério, e não porque desdenhamos do sério, uma vez que não existe brincadeira que não seja vivenciada com seriedade, mas porque queremos apontar para o único sério que nos entreteria a contento: aquele do brincar.

Todavia, voltemos um pouco mais. A ideia de uma *arché* (princípio e comando) de todas as coisas, com a qual a totalidade do mundo ganharia um eixo e, nesse eixo, passaria a girar em conformidade com seu elemento próprio, isto é, passaria a ser segundo sua essência, essa ideia é uma tradução filosófica do erro trágico. Uma tradução, uma transferência, do homem que supõe estar no comando de si, para o mundo, para o qual é suposto um comando em sintonia com o qual ele

precisaria permanecer para tornar-se inteligível. A filosofia, nesse sentido, seria o contrário do trágico; e é por isso mesmo que ela, como uma vida vivida até o limite de suas forças, consegue, por seu fracasso, nos mostrar o trágico que ela cuidou ciosamente de elidir.

A suposição de que se é um príncipe, um ser capaz de fazer melhor e fazer mais, como Ícaro, que quis voar além do labirinto com uma asa de cera, rumo ao calor do sol, e a suposição de que o mundo possui uma *arché*, um princípio que organiza sua totalidade, como Tales e/ou Anaxímenes pensaram, elas são testemunha material de uma tremenda vontade de acertar, e de acertar-se contra o acaso, contra o fortuito, contra o infortúnio, porque se o mundo tem um princípio, então a cidade também há de ter um, e também o cidadão há de encontrar dentro de si esse eixo com o qual se ganha um norte, uma coordenada, um sentido de existir. Mas tudo isso não passa de uma tentativa de fuga de uma realidade muito mais poderosa, que sempre volta a dar as caras, aquela pela qual se sabe que nada permanece incólume senão pelo esforço heroico de fazer ser a permanência, o que significa dizer: a única coisa que efetivamente permanece é a impermanência, de modo que atribuir um princípio ao mundo, à cidade, ao cidadão é somente uma forma de arranjar as coisas numa aparência de permanência, vem a ser, uma forma de afirmar, contra a vontade, que tudo está condenado ao perecimento, pois, do contrário, por que tanto esforço em dar uma ordem ao caos?

A vontade-em-vista-de-poder, Nietzsche a definiria, segundo uma interpretação possível de um de seus fragmentos póstumos, como essa tentativa de driblar o devir, e, à custa de muita dissimulação, forçar o devir a ser o ser, petrificá-lo. A ideia de um mundo inteligível e de uma

alma imortal, sabe-se, seriam providências tomadas nesse sentido. A filosofia, também chamada uma aprendizagem da morte, seria porventura, inteira, essa busca da vontade em vista de poder ser a posse de um princípio universal que destronaria o devir da particularidade existensiva. Quando, então, contra todas essas expectativas, a morte sobrevém, o que sobrevém com ela não é apenas o fim de um projeto, de um esquema, de uma ousadia, mas a consciência da fatalidade da inconstância como, afinal, o verdadeiro princípio (como ausência de princípio) de todas as coisas, e que nem precisa ser buscado porque já sempre está aí. A vontade de poder parar o devir é naufragada no devir da vontade de nunca parar quieta, nunca se fixar. Essa inconstância de base, em estado de permanência perpétua, seria o trágico, cuja primeira formulação nocional seriam as concepções etnológicas de “tempo”.

O trágico, com efeito, diz pura e simplesmente: tu vais morrer, tudo isso vai acabar, exceto isso de as coisas, com o tempo/como o tempo, acabarem, e voltarem a começar. Mas o que escutar nesse lembrete ao modo do *memento mori*? – Vão brincar! – Eis o que o trágico nos diz, nos sussurra, porque o mesmo tempo que destrói é o tempo que cria. O trágico se configura como tempo para que dele tenhamos a experiência do contraditório sendo aí: o tempo de destruição e o tempo de criação são uma só coisa: o trágico, o lúdico, porque o tempo de morrer é o tempo de viver, e uma vida que se cumpre lutando não é diferente de uma vida que se cumpre brincando, a não ser no grau ou nível de autoilusão.

A brincadeira seria, então, a mais alta resposta à verdade anaximandrina, trágica, aquela do retorno ao nada (ao indeterminado)

de tudo quando veio ao ser e nele se enrascou. É nesse sentido que Anaximandro pode ser apontado como o primeiro trágico, porque, como sugerimos acima sob o conceito de **obliquidade alusiva**, não há trágico na tragédia, pois esta é inteiramente uma forma de nos educar contra o trágico, e por isso não há, de fato, incompatibilidade entre tragédia e final feliz². Mas, de resto, essa fuga do trágico está em tudo o mais que os seres humanos criaram ao longo de sua existência amedrontada sobre a terra, exceção (que confirmaria a regra) feita, talvez, somente à poesia de Rainer Maria Rilke e tudo quanto se inscreve na órbita de sua revolução lírica³, já que, no dizer de Ronalds de Melo e Souza, é Rilke quem, com sua lírica, aponta para o lugar de pensamento (e de vivência) a partir do qual podemos, embora ainda usando a linguagem, que é, como já dizia Nietzsche⁴, providência contra o devir, vontade em vista de poder barrar o não-ser do sentido e forçá-lo a ser *uma* significação; porém numa linguagem “poética”, isto é, afeita muito mais àquilo que não é do que aquilo que é, podemos nos rebelar contra o costume arraigado na concepção da dualidade entre o mundo e o ser humano, a vida e a morte, o feminino e o masculino, o noturno e o diurno, para alcançarmos, em sua expressão lapidar, “a celebração festiva da vida que não subsiste, senão porque a morte existe”, e existe para, ao nos revelar o trágico, fazer-nos o convite para a experiência da dimensão lúdica, do viver como um brincar.

² SCHLEGEL, A. **A doutrina da arte**. Trad.: M. A. Werle. São Paulo: Edusp, 2015.

³ MELO E SOUZA, R. “A poética rilkeana da existência.” In. **Ensaios de poética e hermenêutica**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2010, pp. 85-112.

⁴ NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira**. Trad. F. de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

Se o mundo não tem princípio e nenhum de nós é um príncipe, que tarefa mais alta podemos executar, se não for a tarefa (francamente séria) de brincar? Ninguém que já foi criança um dia deixa de saber não haver nada mais sério, para uma criança, que a sua brincadeira, no justo momento em que ela a está brincando. Nesse sentido, tudo quanto de sério cada grupo humano inventou ao largo da Terra para fazer viger sua existência como grupo, e tudo quanto cada um de nós engendrou para fazer-se valer como um ser humano digno, singular, tudo isso é brincadeira de criança, mas de tal modo levado a sério que a consciência de que se estava brincando foi perdida. A má-fe sartriana não nos deixaria mentir.

Chamar a atenção, nesses termos, para a dimensão lúdica encravada no trágico, seria uma atitude de pensamento capaz de levantar duas pontas de um mesmo novelo: a) acusar as coisas culturalmente sedimentadas em coisas sérias de serem todas elas uma grande brincadeira (nem sempre de bom gosto, como matar um semelhante); mas uma vez que a brincadeira por força da existência dessas coisas tornadas sérias passou a ser concebida como algo de somenos, identificá-las ao “mero” jogo não deixa de parecer um insulto e um ato de estragar prazeres; b) convidar nós outros para viver essas como tantas outras coisas ainda possíveis de serem inventadas com a consciência lúdica acesa, isto é, com a consciência de que, como nada maior do que o nada pode ser feito, que tudo seja feito em ritmo de puro brincar; mesmo que isso, para um torcedor de futebol, por exemplo, seja a mais difícil das tarefas.

Antes, porém, do convite à brincadeira e da acusação crítica de se levarem as coisas a sério demais, forçoso é indagar pelo sentido dessa expressão “filosófica”, sobre nada poder ser feito de maior que o nada... O que aí está afirmado? Essa, em verdade, é a dimensão propriamente trágica. Aqui é preciso pisar em cacos de vidro para não deixar o discurso filosófico cair, seja na resignação ideológica das filosofias da finitude, seja no júbilo, também ideológico, do amesquinhaamento do outro ser humano, por um qualquer recurso à enfadonha noção de destino. Cometemos o tempo todo a tentativa de fazer algo enquanto vivemos, como se estivéssemos fugindo da regra de que nada maior que o nada pode ser feito, mas o certo é que, enquanto o fazemos, mais e mais confirmamos a regra de que porventura quisemos fugir.

Não se trata, entretanto, nem de desistir de viver, nem desistir de fazer da vida um exercício diário de elevação, de superação de obstáculos internos e externos contra tudo quanto nos amesquinha; de inventar a arte para colocar no mundo a delicadeza e a beleza porventura em falta no acontecer natural das coisas. E, em primeiro lugar, julgo, a arte de tratar bem os seres vivos de uma maneira geral, e não só os ditos “humanos”.

Trata-se, enfim, de fazer isso sem perder a lucidez de que, de cada vez, e por mais a sério que levemos a coisa, estamos brincando; e mais do que atingir a meta disponibilizada pelo padrão, ou mais do que a nota dez do último exame escolar, o verdadeiro convite é inventar a própria meta, e ser o professor de si mesmo, qual o Sísifo de Albert Camus, que deixou de pensar que levava debalde a pedra pro alto passando a conceber que o divertido mesmo era vê-la rolar para cada vez mais

distante do ponto de retorno; e, mudando de brincadeira, criar valores novos, em vez de ficar a produzir o monótono valor de trocas, que é o sabido processo onde a valoração das mercadorias se dá mediante a subvalorização do humano por meio do salário pago pelo gasto de sua força de trabalho impressa no valor do produto.

Sísifo, que uma vez tentou enganar ao Deus, Zeus o condenou a levar uma rocha até o cume de uma montanha, mas ajeitou tudo para que, de antemão, essa tarefa nunca pudesse ser cumprida, de modo que, diariamente, Sísifo a retomaria sem jamais conclui-la. Camus imagina uma contrapartida feliz para esse trabalho inútil: enquanto Zeus pensa que Sísifo está levando a pedra para o alto, dentro dele a meta se transforma: ele agora quer ver o quanto ela vai, ao rolar de volta ao ponto de partida, cada vez mais longe, para além do primeiro ponto, numa espécie de meta às avessas. Sísifo, pois, brinca, e transforma o destino em história. Faz da condenação divina de subir uma pedra uma oportunidade de se alegrar humanamente como a esculhambação de sua descida. Desmoraliza o Deus, de novo. E ganha uma fonte inesperada de alegria.

Isto não é, evidentemente, deixar estar no destino, mas implodi-lo em proveito da experiência de certa intransferível liberdade, pela qual se alcança, a contrapelo, a transcendência impossível, na própria imanência da experiência de viver. Isso ocorre toda vez que podemos atravessar a fronteira entre o sério e a brincadeira. O sério de fato seria a brincadeira que perdeu a graça, mas continuou a ser feita, somente porque o horror ao trágico criou uma crosta de pirraça sobre nossa experiência de mundo, e levou o herói que cada um de nós é para as paragens da crença improvável, como aliás é toda crença, de que há uma

continuidade fora de nós a ser mantida, seja o crescimento econômico, seja a alma imortal, seja a competência profissional, e ninguém pode dar-se ao luxo do descanso, da parada, da meditação, para olhar melhor seu entorno e sentir a pulsação da vida onde nos metemos ou fomos metidos. A brincadeira seria, ao contrário, a seriedade por tempo determinado; a vida levada sob o signo da certeza da morte iminente, da decrepitude, do retorno àquilo que se era (que não se era, ou que se era sob a forma de não ser) um instante antes da concepção; e é porque se veio daquele nada que não se pode conceber como destino mesmo isto de ser o trabalhador exemplar, o crente exemplar, o alto profissional que se espera de nós.

Brincar é perder todos os princípios – brincar é imoral, porque a moralidade é outra dentre tantas brincadeiras que criamos, como aliás já o provou David Hume –, e é por isso que, em cada brincadeira, regras prévias são criadas, pois brincar é instituir um novo mundo, de cada vez; é dar a si mesmo, segundo uma ética da liberdade, as regras de suas novas condutas, a ponto de inventar, por exemplo, do fundo da não-moralidade, toda uma ética. Seria inventar valores e partir para alcançá-los, muito além dos muros das fábricas e dos escritórios – ou agências de emprego. O que equivale a dizer: antever o trágico e passar a brincar seria o mesmo que fazer a crítica do estado de coisas atualmente posto como real, o trabalho como condenação divina, e criar poros nas bolhas de fantasias ignorantes de que são fantasias que nos envolvem como sendo “a” realidade única.

Acusar, como dissemos, as coisas sedimentadas como coisas sérias de serem todas elas uma grande brincadeira é, em primeiro lugar,

desvelar a dimensão lúdica em cada uma delas tanto quanto esboçar, em seguida, ou por dentro disso, a crítica de uma civilização que tenha perdido a capacidade de valorar o lúdico porque não foi educada para conviver com o trágico. O que significa, por outro lado, mas dentro de um mesmo escopo, elaborar, como insinuamos, um convite para a experiência da festa e da folia presente na “exploração” do lúdico como “aceitação” do trágico – trágico que só surge como drástico depois de o negarmos na decisão por um ato heroico que se revela, ao final, um grande erro. O erro está no excesso – de seriedade.

A harmatia está na hybris.

Mas, se é verdade surja o trágico só depois de cometermos o erro de fazer de conta que ele não é efetivo, afirmá-lo e aceitá-lo não seria mais uma forma de, de novo, negá-lo? Não seria mais uma estratégia, uma **obliquidade alusiva**, uma tentativa de sua anulação, um modo de arrefecê-lo para poder melhor suportá-lo, e ainda mais quando o estamos identificando ao lúdico?

A suspeita é válida, ainda mais porque, com o termo “trágico”, ou “lúdico”, estamos tentando trazer ao conceito o que desde o começo indicamos como sendo aquilo que não pode ser conceituado sem perdas – sem perdas de significação. Sim, porque o que estamos chamando de “trágico” não é trágico, mas lúdico, e o trágico que estamos chamando de “lúdico” não é lúdico, mas trágico. Ou seja, porque o que estamos tentando trazer ao conceito não pode ser contido nem no conceito corrente de trágico nem no de lúdico. Se é desse modo, então é preciso sacar a ambos para poder fazer dele uma certa aproximação. É, como dissemos, antes, nossa petição de princípio, pois estamos tentando fazer

o impossível: dar um nome para aquilo que, inclusive, deu a chance de a linguagem fazer-se existir como essa coisa que dá nome às coisas. Estamos tentando falar da “coisa em si”, que Kant tomava acertadamente como incognoscível, contrastando-a com o fenômeno, única “coisa” a que nossas limitadas faculdades humanas de conhecimento têm acesso. Quando, nesse sentido, Schopenhauer a tomou como “vontade”, não fez mais do que estamos fazendo aqui, quando, depois de lembrar ser o “tempo” uma de suas máscaras, damos-lhe com a indiferença entre o lúdico e o trágico uma roupagem, embora quiséssemos flagrar algo de sua nudez.

A morte, e a vida que ela pressupõe, para voltarmos ao início usando agora essa terminologia schopenhauer-kantiana, seriam o fenômeno do trágico, mas não o trágico em si. Sendo levados a reconhecer a imprescindibilidade da morte, antevemos por meio disso, sempre em lusco-fusco, a imprescindibilidade do trágico, enquanto viver seja expor-se a ambos, ao fenômeno e à coisa em si. Porém, é esse trágico que a morte nos entreabre que podemos pensar como sendo radicalmente não-unilateral, e, portanto, como sendo também, tranquilamente, o outro de si, o lúdico. E com isso temos: ou que todo trágico seja uma grande brincadeira (alguns dirão: de mal gosto), ou por trás de toda manifestação lúdica jaz um fundo trágico, de modo que o trágico permanece, sinistro e inarredável. Mas isso não nos retira da insistência de apreender a unidade de ambos, não tanto na cultura humana, mas como modo de operação disso que vagamente continuamos a chamar de “cultura”, que não é, senão, de cada vez, o tecido de relações com que, até hoje, e pelo que há de registrado pela

Pré-História, a Arqueologia e a Antropologia, foi possível apenas empreender a fuga (e não ainda o aprendizado) do trágico.

Com efeito, não há, salvo engano, registro algum de povo, de comunidade local, que tenha se organizado socialmente de forma a suportar o trágico e ensinar seus membros a viver claramente sob sua égide. Essa afirmação, de fato, seria o avesso desta outra, fartamente documentada, segundo a qual não existe grupo humano sem religião, porque a religião, como forma primordial de organização social, é cirurgia, é arrancamento (radical e cruel) do trágico em nós⁵.

II

A vida deve ser vivida como jogo,
jogando certos jogos, fazendo sacrifícios
[às divindades], cantando e dançando.

(Platão, *Leis*, VII, 796 B)

O procedimento de encontrar a presença irrefreável do lúdico na cultura humana, isto é, na totalidade das coisas levadas a sério por um dado grupo humano (e não há nada mais sério para um grupo a não ser manter-se incólume como grupo, isto é, manter viva sua religião, que é o elemento de sua identidade e efetividade), como sendo algo da própria cultura é o procedimento de Johan Huizinga, em *Homo ludens*. A brincadeira, o “jogo” (*Spielen*), como ele diz, é elemento constitutivo da cultura: é o tecido de que ela é tecida. Não está ele interessado tanto em

⁵ Processo civilizacional – educacional – de tal modo rigoroso e eficaz que levou Mircea Eliade (2010a, p. 19) a dizer ser a religião uma estrutura da consciência humana.

“definir o lugar do jogo entre as outras atividades humanas”, quanto em “determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico” (Huizinga, 1971: VIII), no sentido em que é brincando que vamos, aos poucos, levando as coisas a sério e, em primeiro lugar, os ritos religiosos com os quais fundamos a unidade profunda de nossa experiência comunitária.

É claro que, para nós, e graças ao conceito acima introduzido de “obliquidade alusiva”, toda cultura é, em cada detalhe de suas práticas correntes, inclusive da vida quotidiana, que Huizinga deixa de fora em favor das práticas de exceção, como os aludidos rituais, para poder dimensionar melhor o fator lúdico como prática de liberdade, mas sem perceber com isso que o cotidiano em si mesmo está carregado de rituais sedimentados, e, portanto, de brincadeiras esquecidas de que o são, tanto que se revestiu de uma seriedade automática, não-consciente, para nós toda cultura é, pois, uma providência tomada no sentido de afastar da experiência o contato direto com o trágico; e como o “trágico” é a única realidade efetiva, cada providência tomada nesse sentido seria já um jogo ou uma forma de lidar, dissimulando, o que está “em jogo” no jogo, e no jogo *trágico*.

Com efeito, “no jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação.” (*Id., ibid.*: 4) O jogo, pois, ao dissimular, mostra, na *dissimulação*, o dissimulado, porque lidar diretamente com o que está “em jogo” – o trágico – pode ser fulminante, como, de resto, costuma ser, segundo a mitologia, o contato direto com o sagrado, com o divino. De fato, “como a realidade do jogo ultrapassa a esfera da vida humana, é impossível que

tenha seu fundamento em qualquer elemento racional, pois nesse caso, limitar-se-ia à humanidade”, escreve Huizinga, para continuar: “A existência do jogo não está ligada a qualquer grau determinado de civilização, ou a qualquer concepção do universo.” (*Id., ibid.*: 4) Não racional, aqui, não equivale a irracional, mas aponta para uma região mais primordial, anterior à criação da concepção de *logos* “como” razão, para indicar, de relance, que a própria razão é um jogo criado alhures com suas próprias regras.

Essa região mais primordial, esse “campo” do qual o jogo, a brincadeira aproximam-se tão perigosamente como o fundado a seu fundamento, superracional, é afinal a região do próprio divino, onde o sagrado deita raízes. O lúdico, pois, em Huizinga, é uma **obliquidade alusiva**. Mas nós estamos interessados, antes, na identidade do trágico e do lúdico e, portanto, estamos interessados, não em descrever uma cultura existente, mas em apontar o foco de produção de uma cultura possível embora ainda não real, uma civilização trágica como aquela que aprendeu a brincar com o divino.

Divino, substantivado, é o nome unitário dessa pluralidade a que estamos chamando trágico-lúdico, onde o mais brincalhão é também o mais sério, e onde o mais sério está longe de ser destituído do elemento lúdico. O “divino” não é, seja dito, o “Deus”. O “Deus” é uma sinédoque do divino, que surge no culto e, a partir do culto, o absorve. “O culto é a forma mais alta e mais sagrada da seriedade. Como pode ele, apesar disso, ser jogo?” Ao que responde nosso cauteloso autor: “Começamos por dizer que todo jogo, tanto das crianças como dos adultos, pode efetuar-se dentro do mais completo espírito de seriedade.” (*Id., ibid.*: 21)

E é de fato com muita cautela que ele vai mais longe, para dizer que a seriedade faz parte do jogo, ou melhor, o jogo também faz parte da seriedade, porque não basta dignificar o lúdico aproximando-o do sério, é preciso dizer ainda, a favor do puro lúdico, que não há seriedade que não seja “representação”, fazer-de-conta, e isso não constitui surto algum de Iluminismo tardio, porque a representação, qualquer que seja o sentido que se dê a essa palavra lépida, não pode ser concebida como algo de somenos, uma vez que não há outra realidade a ser vivida que não seja uma realidade representada, e viver o lúdico da experiência trágica não seria menos representar.

Viver a realidade em si seria aportar-se no divino sagrado, e, de novo, isso não é possível fora da festa, fora do ritual, que de novo se nos aparece como *representação*. “As consagrações, os sacrifícios, as danças e competições sagradas, as representações, os mistérios, tudo isso vai constituir parte integrante de uma festa.” (*Id., ibid.*: 25) A grande festa com a qual a “ordem da própria comunidade” e as “instituições políticas primitivas” têm sua “origem” (*id., ibid.*: 19). Na verdade, “as grandes atividades arquetípicas da sociedade”, como os mitos, e, antes deles, a própria linguagem sem a qual eles não poderiam ser contados, “são, deste o início, inteiramente marcadas pelo jogo.” (*Id., ibid.*: 7), e isso deve ser lido da seguinte forma: “a noção de jogo associa-se naturalmente à de sagrado” (*id., ibid.*: 30), essa experiência, forçosamente *representativa* por onde o divino desponta e nos aborda quando nós o abordamos.

O “divino”, poder-se-ia dizer, esse poder criador de linguagens, e, portanto, de mundos, essa luminosidade e música antes da luz e do som, apolíneo e dionisíaco antes de Apolo e Dionísio, está dentro e está fora

de nós. Mas não só as noções de “dentro” e de “fora” já são um arranjo cultural mediador, quer dizer, foram necessários muitos séculos para que criássemos a noção de uma interioridade humana, um rincão dentro de cada um por onde jorraria nossa capacidade de ser pessoa, em face de um mundo que podemos destacar, enfim, como outro de nós, mas também a linguagem que tenta descrever o divino, trazê-lo ao conceito, são umas de tantas outras mediações. Cada ato cultural, do grito à sinfonia, passando pela criação das línguas, do martelo de pedra ao foguete, do estilingue à bomba atômica, do deus transcendente de Israel (dispositivo de alta tecnologia inventado centenas de anos antes da teletela de G. Orwell) ao fax, do perdão (dispositivo de alta tecnologia inventado por Jesus para fazer com que o acontecido contra nós não tenha acontecido. Essa ideia é de J. L. Borges, que a tomou de um certo irlandês) à internet, etc., todo elemento tomado como sério faz parte de uma brincadeira que se esqueceu de que era brincadeira, e isto com o fito de empreender com mais afinco a fuga horrorizada do trágico, de modo que somente podemos sair dessa enrascada se empreendermos uma pedagogia do desamparo, dentro da qual a educação para o desamparo, treinando-nos para um convívio menos horrorizado com o trágico, nos faça reaprender a brincar, o que significa: reaprender a participar do grande ato de criação, que é – pasmem! – morrer. Porque morrer não acontece só no final, mas é tarefa para toda uma vida, e seria bom começar cedo, na participação com o divino, esse que destrói como forma de construir, e constrói como forma de fazer desabar, além do princípio de prazer, como condição de possibilidade desse próprio princípio...

Mas, é óbvio, essa participação, depois de estabelecidas as noções de dentro e de fora, de indivíduo e coletividade, de eu e dos outros, depois do surto de indivíduos gorados – pequenos lucíferes – advindos na experiência da modernidade sob o capitalismo, esse fazer parte exige uma consideração do próprio indivíduo, da formação de seu eu e da satisfação de suas reivindicações de dignidade. Antes disso, salvar a pele, para um membro de um grupo, era o mesmo que salvar o grupo. Todos e cada um estavam preocupados com a sobrevivência, e como a empresa de salvar-se era a empresa de salvar o grupo, o contato com esse poder criativo era, essencialmente, um contato coletivo, mas cada um experimentava em si a potência festiva do ato, e mecanismos sociais tiveram de ser criados para evitar o isolamento, o usufruto isolado dessa experiência com o divino.

O retardamento da emergência do indivíduo deve-se ao enorme poder desses mecanismos, como, por exemplo, o implacável mito de Lúcifer, o evitado, o exilado, que, no fundo, diz isso: encarar o Deus, mostrar seu caráter sinedóquico e querer poder ter acesso aos mecanismos pelos quais um Deus é feito é condenar-se aos infernos. E o caso agora, para o indivíduo contemporâneo, a questão é justamente essa: como saber viver no inferno da solidão, do exílio de si, a que ele foi condenado pelas modernas condições de trabalho e de lazer? Sendo, pois, o contato com o divino forçosamente mediado, a mediação é, e só pode ser, uma brincadeira. Como, todavia, o que está em jogo na brincadeira é a distribuição regrada do Bem, digamos melhor, do sentimento de potência decorrente daquele contato com o divino, para que o dote de cada um possa exercer-se, mas sempre em proveito da

coletividade preocupada com a produção de indivíduos bem dotados, para que o fogo dessa potência criativa não se fixe como tocha nas mãos de um qualquer Prometeu, a brincadeira de pouco em pouco toma ares de seriedade, e o modo como isso se configura é o modo como o grupo humano, de cada vez, traça as linhas com as quais é criada sua forma religiosa específica. É o mesmo dizer: os contornos simbólicos de sua existência comunitária, de sua identidade grupal, embora isso, na contemporaneidade em que vivemos, seja vivenciado sob as demandas de um indivíduo que reivindica tanto reconhecimento quanto maior é o “déficit” deste com que ele é obrigado a viver⁶.

A brincadeira – o jogo – dissimula, diverte. Porém, que divertir que dizer? A palavra diversão aponta para o ato de *verter* em uma outra direção que a direção comum. Verter o quê? Nós dissemos: o divino, o trágico-lúdico, o monstro unitário-polimorfo que é o mundo antes do mundo, e que somos nós antes de nós, o perverso polimorfo, indiferentemente; a criancinha que é a *psiché* como potência criadora, de *physis* e de *ethos*. Mergulhar nessa indiferença – *energeia* – faz perder o juízo, porque ajuizar é já ter a capacidade de fazer uma distinção, enquanto estar no colo da indiferença é já não poder decidir-se por uma coisa ou outra, porque ninguém, no presado rio de si mesmo, pode escolher levar adiante um de seus afluentes sem deixar de carregar consigo todos os outros, e – grande paradoxo – estar lançado na indiferença em relação à identidade é assumir a diferença radical, e ser essa diferença, *diferir*; ser uma espécie de signo saussuriano, ou fonema,

⁶ Cf. HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. Trad.: Luiz Repa. São Paulo: 34, 2009.

anterior a toda língua, como a freudiana sexualidade infantil, que não é a sexualidade da criança, mas a sexualidade em si, também ela ambígua como o trágico, como o lúdico, que não é, em si, nem heterossexual nem homossexual, mas potência de desejo e busca de repetição prazerosa.

Apesar do idiotismo moderno, que obriga a pensar nessa cisma entre indivíduo e comunidade, esvaziando ambos, é preciso pensar o indivíduo como integridade, e isto implica em considerar mais de perto o que dissemos quando escrevemos que o divino está dentro e está fora de cada um de nós, e procurar conceber o indivíduo como um microcosmo do social: há pelo menos um clã dentro de cada um de nós, ou, para dizer com ares de paradoxo, o fora de nós nos habita o dentro em que dificilmente nos habituamos a abrir morada e conviver em paz, de tanto que a solidão – o estar em meio a seus membros da comunidade interior – parece ser a sombra de um inferno, obrigando cada um a sair em direção ao mundo externo, mas, infelizmente, para reforçar as condições sociais que não dão suporte para uma vida melhor na comunidade interior (quase esquizofrênica) de cada um de nós mesmos, porque dentro do próprio externo há muito estão deteriorados os laços sociais, aqueles que nos ajudariam a viver claramente bem conosco, dentro de nós – como povo-infinitamente-pequeno – e entre os nossos nós cegos.

6

O BEM & A BRASA

O fundador da filosofia tal como ela se desenvolveu nos últimos vinte e tantos séculos, pode-se dizer, foi Sócrates, de Atenas. Seu discípulo direto e mais ilustre: Platão; e indireto, porém não menos ilustre: Aristóteles. O fundador do ceticismo, postura filosófica cuja característica salvo engano mais marcante é a suspensão do juízo (a *epoché*), foi Pirro, de Élis. Seus discípulos indiretos e mais arrojados foram Enesidemo e Sexto Empírico.

Acusado de subversão (e condenado à morte), Sócrates, todavia, deixou-se assassinar (não fugiu da sentença) por pura fidelidade às leis de sua cidade (cf. *Crítón*). Nota-se aí presente o misto, cuja ambiguidade acompanharia toda a história da filosofia, de transgressão e conservação. Do mesmo modo, Platão foi crítico ferrenho do que julgava ser decadência da ordem em sua cidade, mas sugeriu, em sua *República*, uma outra ordem, ainda que completamente nova, e não outra bagunça.

A ambiguidade entre transgressão e conservação, presente nesse início da filosofia, irá, como foi dito, varar sua história até nós. Quanto ao ceticismo, embora o liame seja mais evidente entre ele e o conservadorismo (Popkin, 2000: 31), sói haver razões para conceber como também inseparável dele, e na medida em que se trata de uma filosofia, o interesse transgressor pela emancipação das amarras conservadoras. Essa ambiguidade, em Pirro, deixa-se ver pela total

indiferença com que lida com as coisas do mundo, vivendo maximamente independente delas, ao mesmo tempo em que não questiona fundamentalmente os costumes de sua cidade, e até mesmo aceita vir a ocupar, sem se abalar (Brochard, 2009: 83-5), o cargo de sumo-sacerdote de sua *polis*.

Ficaria Sexto Empírico fora dessa ambiguidade? Não sendo a pretensão deste ensaio responder de modo cabal a essa pergunta difícil, vale ao menos observar mais de perto o lado emancipatório da filosofia que, desde Sócrates, já se deixava ver com certa clareza no famoso preceito do “conhece-te a ti mesmo”¹. Esse preceito, não se referiria ele à saída do homem da presunção de saber? A passagem seria, então, da presunção de saber o que ele não sabia que não sabia à posse da ignorância que se sabe ignorância como um *nada* de saber e, portanto, como demanda por ele: a investigação, a *sképtesthai* dos céticos.

Tudo isso fica explícito pelo menos desde Kant, quando, numa seção da *Crítica da razão pura* dedicada ao ceticismo, escreve: “A consciência da minha ignorância (...), em vez de pôr termo às minhas investigações, é, pelo contrário, a verdadeira causa que as suscita” (Kant, 1994: 608). Nesse caso, não seria essa consciência também uma recusa de preconcepções do real (que são testemunhas daquilo mesmo que o real não é)? Não seria, então, uma tomada de posse do real sob uma descrição mais condizente e franca com a sua realidade? Ou seja, essa tentativa de evitar o escamoteio,

¹ Que se observe: Sexto Empírico, ao traçar a diferença entre o ceticismo e o pensamento de outros filósofos importantes, faz apenas uma menção a Sócrates como personagem de Platão, não se interessando por examinar se o próprio Sócrates seria ou não um cético (SEXTO EMPÍRICO, 2000, p. 57). Brochard enfrenta o assunto em seu já citado livro, dando resposta inequívoca. O ceticismo só começaria enquanto tal efetivamente bem mais tarde.

não seria uma ontologia do estado falso, como diria Adorno²? Não seria uma ontologia cuja tarefa consistiria em dizer que, quando esse “estado” é tomado como “coisa pronta”, ele na verdade disfarça o processo anterior a seu estado “de coisa”? E que é o disfarce paralisante (*coisificante*) do processo que o mantém na situação atual como aquilo que usurpa a condição de seu ser, limitando-se a tomar o condicionado como existente de modo independente das condições que o tornaram possível e efetivo? Logo: não seria uma denúncia de que o condicionado é tomado como incondicionado?

Com efeito, é bem de a “situação atual” encobrir o movimento da verdade (o ser propriamente dito em sua ininterrupta irrupção de ser – o sentido) à custa de tomar por verdadeiro somente a parte fixa que interessa perpetuar para evitar as demandas imprevisíveis do ser *a vir*. Esse encobrimento termina por (desonestamente) tomar como “ser” somente as coisas (*ta pragmata*) em geral (o “mundo exterior” em sua *exterioridade*, seja como *natura naturata*, seja como *construções culturais assentadas*, instituições *instituídas*), caluniando o processo primeiro (o fluxo criador de entes e entidades, o pôr mãos à obra na conquista interminável do sentido). Essa calúnia acontece quando põem aquele ser/sentido sob a tarjeta de um simples “nada”, quando parece haver um extremo poder dentro desse “nada”, todavia sempre tentativamente deixado de fora, ou aproveitado apenas dentro de uma certa perspectiva interessada.

² ADORNO, 2009, pp. 127ss. (Sobre a dialética da identidade). Adorno, todavia, declina de fazer a ontologia do processo do devir do algo, e chama a liberdade transcendental kantiana, o ato pelo qual “algo” imprevisto vem ao ser, de “secularização do ato livre da criação divina.” (Id., *ibid.*, p. 209)

Somente pensando *nesse sentido*, aliás, é que podemos compreender o contraponto do “nada” em relação ao “ser” como um falso problema³. O “nada”, deixado de fora por quem quer entronizar o presente na perpetuidade do *status-quo* a ter seus interesses mantidos, é um falso problema em duas direções: quando se descobre que o Ser dos conceitos metafísicos nada tem de substancial, sendo apenas a sombra de uma sombra; quando se compreende que ele seria o próprio ser *suposto* que se deveria pensar (isto é, ser trazido à linguagem como “algo” que agrega em si o tempo em que veio a ser, e é), contra a positividade das coisas *postas* que, mesmo tendo sua determinidade feita de tempo e trabalho, se desejariam eternas (fora do tempo), a fim de conjurar a liberdade essencial do verdadeiro ser, liberdade tida como daninha precisamente porque traz à tona a potência desintegradora do *status-quo* de que aquele “nada” é dotado.

Ao falarmos, pois, em “verdadeiro ser”, estamos apontando para aquilo que os cétricos sabem que mesmo não sendo conquistável nem por isso existe menos. Quando, então, um cético resiste a sustentar uma crença em uma das muitas aparências do mundo exterior sustentadas em juízos díspares (o mel parece doce a alguns, e amargo a outros com problema de saúde), não estaria ele apontando, de viés, para o que nasce por baixo do que se põe como aparências em juízos alternativos? O verdadeiro não é que o mel seja doce, porque há quem o tome por amargo; o verdadeiro não é que o mel seja amargo, porque há quem o

³ Cf. DELEUZE, 2012, p. 13: “Quando perguntamos ‘por que alguma coisa em vez de nada?’ ou ‘por que a ordem em vez de desordem?’ (...) caímos em um mesmo vício: tomamos o mais pelo menos (...) como se o real viesse realizar uma possibilidade primeira.”

tome por doce. O verdadeiro, o que nasce por baixo desses dois juízos desencontrados, está no juízo de quem substitui uma teoria do mel por uma teoria da experiência do deguste, e diz com razão que, em verdade, pode-se ter mais de uma sensação em relação ao mel.

Sem nos apressarmos em direção a esse sentido de verdade, cumpre afirmar que é, porém, somente quando concebemos o nada como ser do sentido ou da significação que podemos também pensar o próprio sentido ou a significação como mais que ser, como a liberdade (a condição, logo, o incondicionado) que nasce e cresce quanto mais se confronta com seu outro, a necessidade (Adorno, 2009: 219). Mas, se a complementariedade entre o ser e o nada, no sentido (informulável), coloca a liberdade no interior mesmo do ser, espatifando-o sem danificá-lo⁴, ampliando-o em sua noção, não se poderia dizer que aquela complementariedade socrático-kantiana entre saber e ignorância também coloca o desejo de emancipação no centro vivo do ato de conhecer? Não se poderia dizer que essa posição do desejo trava *por princípio* qualquer paralisia dogmática de um saber sempre já possuído e, por conseguinte, a paralisia de um critério último, válido para julgar as ações alheias em favor de um melhor juízo sobre as nossas próprias ações?⁵

⁴ Sobre o percurso filosófico que justifica e me permite o uso dessa como de outras expressões paradoxais, cf. TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra**. A crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

⁵ Pirro, um viajante empedernido, sabendo da variedade de formas de vida vividas ao redor do mundo, sabia também, como um etnólogo sem etnocentrismo, da inanidade mental que seria sacar mão de qualquer saber já sabido para regular a universalidade da ação humana, a fim de deixar de fora da humanidade universal aqueles que não se coadunam ao já sabido, quando a única universalidade real, fenomênica, era a própria diversidade dispersa das formas de vida. Ou seja: é certo ou errado azucrinar a mulher colocando-lhe um colar imenso no pescoço para que este se alongue para além do que seria natural? É certo ou errado suspender os seios femininos com um suporte que evita mostrar o quanto eles naturalmente permanecem caídos? O certo é dizer somente que há muitas formas de o corpo feminino produzir beleza.

Se, pois, saber da própria ignorância já é meio caminho andado rumo à sabedoria (meio caminho rumo à disposição de superar essa ignorância por um saber que seja a um só tempo saber e virtude⁶), então não se poderia dizer que o saber da real realidade do real seria também uma forma de ação sobre ele e de emancipação dele? Ver diferente não modifica o que se vê? A ironia Socrática, por um lado, e a indiferença pirrônica, por outro, não teriam aí um ponto de entrecruzamento? Ora, a virtude (*areté*) foi compreendida pelos filósofos antigos como a excelência de vida. A vida boa, isto é, a vida livre de vícios e, por isso, executada em cada um de seus meandros sob o equilíbrio de quem busca ser o bom (*agathon*) e o melhor (*ariston*), estava, portanto, relacionada seja com a conquista de um saber (o “conceito” em Sócrates), seja com a posse da ignorância (de quem, como Pirro, sendo indiferente ao que seja melhor ou pior, não busca conhecer o critério último, mas vir a ser um “homem de bem” <*krestós*>).

O homem de bem é também o ser humano que contemplou (chegou a ver, conheceu, experimentou) o Bem. O virtuoso é um sábio. Mas sábio é aquele que leva a vida a contento: o tempo usado na busca desse levar a vida satisfatoriamente corresponderia, na tradição socrática, ao tempo necessário no curso do qual se alcança a virtude como um bem. A virtude seria, assim, o resultado de ter estado com o Bem. Platão mostrou que a delícia dessa proximidade só se daria depois de um longo processo de conhecimento: aquele designado de *dialética ascendente*.

⁶ No sentido em que saber o que seja a virtude é ser a virtude que se sabe, cf. PLATÃO. *Meno*. In: 1985, p. 384 (100b). E no sentido de um primado do vivido sobre o pensado, cf. SEXTO EMPÍRICO, 2000, *passim*, e BROCHARD, 2009, pp. 313ss.

Nesse processo, conhecer é recordar. Vários planos devem ser atingidos e ultrapassados, rumo à contemplação (de cada vez) final do Bem, pois não se diz que se atinge esse Bem ou que dele se tem uma **posse definitiva** (somente quem começou seu caminho rumo à verdade usufruindo ilusoriamente das delícias de uma verdade eterna, fixa, pode achar pouco a oferta de uma contemplação sem posse): conhecer é seguir conhecendo; é seguir aproximando-se de uma recordação cada vez mais vívida, porém nunca imediatamente nítida, rumo a uma contemplação que é também uma espantosa experiência: face ao Bem, contemplá-lo não devia ser cair-lhe de joelhos, mas deixar-se aplacar e tornar-se inquieto com o que uma vez aplacou. Conhecer o Bem seria ao mesmo tempo tornar-se presa de uma imensa vontade de distribuí-lo: a “posse” (nunca definitiva) é definitivamente vontade de doação.

Entrementes, o Bem não poderia ser dado por quem o encontrou. Quem o encontrou, o filósofo, não poderia, portanto, ensinar a virtude, senão que apenas dizer a todos como foi que ele fez para encontrá-la. A este ensino distributivo Platão teria chamado de *dialética descendente*, uma espécie de pedagogia da procura, não da entrega, que tenta fazer o caminho de volta do mais alto conhecimento em direção à mais baixa ignorância, no sentido de, incentivando, arrancar cada um de sua inércia e inocular nele o desejo de refazer uma vez mais e sempre, por sua conta e risco, o caminho ascendente da contemplação: “Acende teu desejo de saber, oh amigo, e serão mariposas a sabedoria”⁷. Desejo, e não posse. Mariposas, e não pedras preciosas encravadas em carvão.

⁷ *Epithemetés eími, oh phíle, tés sés sophias*. Frase atribuída a Platão, sem referência à fonte, pelos antologistas M. F. GALIANO e F. R. ADRADOS (2000, p. 13. “Tradução” minha).

Diante disso, não fica fácil imaginar a presunção de já saber como um obstáculo à realização da virtude como experiência de saber? Com efeito, se alguém pensa que já sabe, não vai buscar saber. Se não busca o saber, não passa pelo caminho ascendente e descendente na direção do Bem. Se não faz esse percurso, também não conta com a possibilidade de contemplar o Bem nem com a vontade de distribuí-lo. Se não faz essa experiência de contemplação/inquietação/generosidade, jamais sentirá vontade de compartilhar o que nunca experimentou. Permanecerá mesquinho; numa vida amesquinhada, acomodada. Esse amesquinhamento da vida (essa acomodação) contenta-se com as concepções correntes (e em geral equivocadas do real) e de sua realidade. Não se afasta dela, não vive uma crise, não é crítico.

A bem da verdade, a permanência numa concepção equivocada do real não seria uma forma de cumplicidade com os poderes estabelecidos? Deve, portanto, haver algo de transgressor em estudar e em continuar estudando, e não era à toa que Platão, na *Carta VII* (Platão, 2008; Chauí, 2002, pp. 212; 244), preocupava-se com a possível posse mal amanhada, por parte do tirano, de um certo platonismo para uso esporádico: era preciso continuar pesquisando. Ora, essa necessidade de continuação dos estudos é central no ceticismo. Contrariando Pirro, que não deixou nada escrito além de um poema de juventude, Sexto Empírico, que, seguindo Enesidemo, suspende o juízo sobre questões teóricas equipolentes, escreveu entrementes livros e mais livros, distribuindo, com isso, um certo saber: esse saber, como o Bem platônico, não há de ser um conteúdo doutrinário fixo, mas há de se mostrar ao fim e ao cabo do estudo dos tropos de Enesidemo, e da

suspensão do juízo daí decorrente, como a Brasa irrecusável, porém sempre passada adiante.

A suspensão do juízo, como veremos no ensaio “Ceticismo e verdade”, abaixo, teria, em uma palavra, o mesmo alcance da dialética platônica. Escrevendo manifestamente ser a favor dos costumes estabelecidos, não haveria, contudo, nessa distribuição não amesquinhada de aquele saber (o de suspender praticamente o juízo), uma mensagem inversa àquela da resignação? Não pensar (não pesquisar, não investigar, não buscar saber) não seria igualmente não se inquietar com as coisas postas? Não se inquietar não parece ser igual a deixar tudo como tudo está, resignadamente, de fato? Mas o Sócrates platônico, ao convidar os homens à filosofia, os convidava sensivelmente à libertação dos empecilhos que estes antepunham à emancipação pessoal e social-política, já que a virtude se explicita como prática de liberdade e o saber como forma de virtude, como a experiência de uma vida excelente. Para o Platão socrático, tudo se passava como se um saber, que não fosse uma forma de ação apta a realizar a virtude tanto no ser humano quanto na Cidade, seria qualquer coisa próxima da delinquência⁸. Sexto Empírico, por sua vez, ao assegurar certa distância dessa delinquência pelo primado da preocupação prática sobre a teórica, utilizando um discurso notadamente “filosófico” como trabalho de pensamento, aponta, como veremos, para o mesmo lugar onde Platão viu o Bem: o lugar de onde

⁸ Sempre me impressionou, a esse respeito, esta frase atribuída a Florestan Fernandes e pichada sobre a ponta de uma parede de um certo prédio universitário, em São Paulo, nos idos de 1990: “a não preocupação com os aspectos sociais da produção de conhecimento constitui delinquência acadêmica”.

brota o sentido, o lugar que seria ele mesmo o sentido, entrementes informulável.

A tarefa de marcar a forte relação entre o trabalho de pensamento e os aspectos mundanos da organização social e política da vida faz-nos recordar, de novo, do próprio Platão da *Carta VII*, quando revela as vicissitudes biográfico-políticas de sua vocação filosófica; ou quando, no *Parmênides*, escreve: “cada pensamento seria uno, porém pensamento de nada (*oudenós*, “coisa nenhuma” <Platão, 2003, p. 132)? Impossível. Então pensamento de alguma coisa? Sim. Que é ou que não é? Que é.” (Platão, 1974: 28) O pensamento, que não é nem pode ser uma coisa, não pode permanecer pensamento senão quando é pensamento de alguma coisa, e de alguma coisa que é, isto é, que é real, embora, como adivinhamos, a realidade de uma coisa não esteja bem em seu estado de ser *aí*, senão que na significação passível de ser revelada dela por este *aí* que é menos coisa que signo a exigir interpretação (nunca suficiente, justamente porque o sentido é inesgotável). E isto é válido inclusive para o fenomenista mais intransigente, como o cético, como ainda será mostrado oportunamente, adiante, quando estivermos lendo os tropos de Enesidemo à luz de Sexto Empírico que, desdenhando como se sabe (Brochard, 2009: 351) os signos indicativos, não renunciam aos signos comemorativos, aqueles que nos fazem recordar.

O pensamento, com efeito, desvela sentidos e significações ali mesmo onde de outra maneira sentido algum ou significação alguma haveria. E pede por mais pensamento quando a própria realidade se impõe como o que não faz sentido nem nunca fará. Isto é, o pensamento orienta o conceito filosófico em direção ao que de outro modo jamais

poderia ser pensado, não por ser impensável, mas por esquivar-se do pensamento e tirar sua razão de ser dessa esQUIVA mesma em relação ao pensar, isto é: ali onde a recusa do pensar deixa subsistir algo falso como realidade única ergue-se mais premente a exigência de manter integralmente aceso o ato de pensar, o desejo de saber. Quando se lê a VII *Carta* de Platão, fica-se muito esclarecido, de fato, sobre um dos elementos secularmente negligenciados da prática filosófica. O filósofo ficou conhecido por ter criado a distinção entre o mundo das aparências e o mundo verdadeiro, e a má compreensão do que estava em jogo nessa ideia de mundo verdadeiro produziu a calúnia contra ele, de que se tratava de um precursor do cristianismo ou de algo que o valha, como uma espécie de niilismo, isto é, uma espécie de recusa da vida que pulsa no lado de cá de nossa existência. Na verdade, a filosofia de Platão é incompreensível sem a referência ao seu profundo interesse pela vida pública (Jaegger, 2010: 581ss), esse “lado de cá”. Examinou toda a realidade em sua volta, pressentiu o desabamento de sua cidade pela generalização da corrupção política e se perguntou: se o Bem só pode ser vivido na cidade e se é lógico afirmar que o verdadeiro se diz do que é o caso, ou seja, se o que é verdadeiro é também real, e o estado de coisas vigente na cidade era a pura degenerescência de qualquer coisa que se pudesse chamar de Bem (ora veja o assassinato de Sócrates), então: o que se vê por aí não pode ser designado de verdadeiro bem; ou a realidade presente é falsa. A falsidade do chamado mundo das aparências não é falsa por haver em outro lugar um mundo verdadeiro, porém porque em seu próprio lugar seria piada de mau gosto dizer que se vive o verdadeiro Bem (a condenação à morte de Sócrates seria o

signo testemunhal, em negativo, disso, embora não o único). Quer dizer, não se trata de recusar este mundo pela afirmação de um além, mas de recusar o que, nele, é impossibilidade de uma vida vivida sob o signo do Bem.

A pesquisa posterior sobre o que seria, então, esse Bem, cuja ausência na cidade fora anteriormente diagnosticada, pôde prolongar-se até as mais altas paragens do pensamento abstrato (e de fato se prolongou, na elaboração de uma obra que até pode chegar a dizer, no píncaro de sua realização, que tudo seja fixo ou se deve desconfiar da escrita, mas o próprio fato de que agora, contra antes, há essa obra escrita implica que algo mudou e dá testemunho, em positivo desta feita, da potência mutante efetiva, e do poder perigoso da escrita), mas não se pode negligenciar o fato de que ela começou por uma constatação de um estado de coisa mundano inaceitável porquanto politicamente corrupto (verdadeiramente falso).

O “lado de lá” platônico, portanto, seria o aqui-mesmo transformado pela experiência de pensamento com o Bem, experiência que é, sobretudo, divina, na acepção em que divino é o que reúne; e do que reúne (*sym*, em grego) é dito o simbólico, e o simbólico é, de cada vez, uma experiência de universalidade plena pela qual o real atravessa o imaginário da linguagem e brota na superfície do pensar como atividade compartilhável: diálogo, texto, discurso filosófico efetivo e a multiplicidade de leituras por ele demandadas. O real sempre se esgueira no ato de pensar: ele é o mundo instaurado na abertura do

pensamento, que, no caso platônico, é “diálogo”, e, no caso cético, como ainda veremos⁹, é “triálogo”.

Tudo bem ponderado, enfim, os aspectos mundanos da filosofia são a razão de ser da própria filosofia, o profundo enraizamento, nem sempre explícito, do discurso filosófico num tecido cuja espessura ainda precisa ser elucidada, mas cujo nome não pode ser outro senão “ser”, o real que a realidade posta tenta colocar por baixo do tapete com a tarjeta “nada” (abstração, especulação). Porém, é preciso ser ainda mais deliberado e dizer tratar-se, no fundo, não de um enraizamento em qualquer real, mas nas malhas profundas da realidade social (onde ser, *physis*, e ser social, *póiesis*, se esbatem, se limitam reciprocamente e se buscam), embora também não possamos esquecer a natureza específica desse “enraizamento” no real, que por descuido teórico outros podem identificar à ideologia pura e simples dos que tomam a terra como província e como refúgio.

Que a filosofia se enraíza no real (para desenraizá-lo, isto é, para desestabilizá-lo, desenterrá-lo, desmascará-lo, enfim, para testar a tenacidade de sua – dele – realidade), isso, todavia, deveria ser, não um postulado filosófico, porém o evidenciar, paulatino, mas irrecusável, da natureza em andamento (*physis*) da própria filosofia. Porém, estamos atentos – nós – para o fato cristalino de que “enraizar-se” é uma metáfora. A filosofia não é uma árvore; o real não é uma terra, nem mesmo uma estufa. A metáfora indica um caminho. Mas o que “real”

⁹ “Agora, o Sócrates platônico pode bem ter sido uma influência sobre Enesidemo, que provavelmente começou na Academia e se rebelou contra ela, rejeitando linhas de pensamento tanto platônica quanto estóico. Estratégias de argumentos platônicos parecem, no entanto, de ter sido parte de seu arsenal” (Cf. WOODRUFF, 2010, p. 213).

como oposto de “realidade posta” quer dizer? O que é, afinal, a filosofia, quando o real é sua presa indócil, e o ceticismo é sua melhor caçada?

Se a filosofia não é o real porquanto o busca, como então ela pode se imiscuir no real sem tomar parte dele nem se dissolver em uma justificação fraudulenta do que força a barra para apresentar-se integralmente como o todo do real? Como a filosofia faz para tender em direção ao real sem vir a ser – digamos – tendenciosa, no sentido de ser uma sua racionalização de última hora, como certa função do sonho preconizada por Freud, aquela que por medo da repressão arranja uma aparência de realidade bem ali onde nenhuma realidade ainda é possível? Responder a essas questões é uma tarefa prestes a envolver tantos problemas, cuja discussão de mais a mais se torna imprescindível, que o envidar esforços por deslindá-los sempre faz ocorrer o risco de terminar por soterrar a questão mesma que os suscitou. Ou seja, deslindar esses problemas seria o movimento prévio para deslindar o problema inicial, o da relação entre filosofia e realidade (o *problema* da filosofia), mas eles se amontoam em tal ordem e com tanta insistência, que o problema inicial (o que a filosofia tem a ver conosco e com nosso mundo) torna-se mais e mais obscuro (torna-se problema *filosófico*). Paulo Eduardo Arantes, em seu livro *O fio de meada* (1996) título, aliás, que faz menção justo a este fenômeno da história da filosofia (o da perda do fio, bem entendido), conta como Kant e, mais tarde, Hegel (nisto seguindo o próprio Platão) começaram querendo entender a especificidade do mundo (no caso deles, do mundo dito moderno) e terminaram por escrever, um, uma *Crítica da razão pura*; outro, uma *Enciclopédia das ciências filosóficas* ou uma *Ciência da lógica*.

Esses livros possuem conceitos tão precisos quanto pouco evidentes no que dizem a respeito dos nexos possíveis entre a intenção inicial de trazer à inteligibilidade o curso do mundo moderno e a realização posterior de seu intento. Com isso, os próprios conceitos, sob a ambição de universalidade, terminam por perder em virulência o que ganham, quanto àquela relação¹⁰, em opacidade¹¹. Os filósofos mais pareceriam, nisto, às tias de Proust agradecendo a caixa de vinho recebida do generoso vizinho Swann: o excesso de sutileza suplanta a manifestação explícita de gratidão, no romance, como suplanta, na filosofia, a evidência do vínculo entre pensamento e preocupações sociais

¹⁰ Os eternos professores de filosofia sabem tanto dessa relação entre filosofia e realidade; isso para eles é tão óbvio (!?), que eles o esquecem com a maior facilidade. E esquecem de tal modo que, num átimo, filosofia torna-se matéria de escola, disciplina rígida que trama conceitos como bilros teceriam rendas numa máquina automática. Os estudiosos bem comportados se perdem no “ser enquanto ser”, enquanto o ser mesmo – o que é de *interesse*, o destino do mundo e da história, e sua significação na vida social – dá uma olhadela com fastio da janela da sala de aula e vai brincar no pátio, onde, diríamos, mendigos esperam a hora do recreio, para trabalhar de mãos estendidas... Com essa atitude absenteísta, perdem os estudiosos, que ou não sabem o que estão fazendo quando estudam filosofia, ou apenas fazem de conta que o sabem; mas também perde a filosofia, cuja seiva – dentes ávidos por abocanhar a verdade do mundo (ainda que essa verdade seja a ausência de qualquer verdade) – torna-se *veneno estragado* (suprema melancolia, um veneno que tenha passado da data de validade e que por isso já não mata!): perigo inócuo. Os departamentos de filosofia cedo se tornam castelos de deuses gorados: a bomba faltou ao encontro de sua própria explosão. O discurso filosófico, como a palavra poética, ao se instalar instaura um mundo, rasgando as pretensões do mundo desdenhoso do discurso filosófico (Cf. GADAMER, H.-G. Filosofia e poesia, in: 2010, p. 87).

¹¹ Quer dizer, não importa se a filosofia é ou não uma ameaça inocente; interessa é saber que “juízos sintéticos *a priori* são possíveis em virtude de uma faculdade”, embora não se trate, aqui – diga-se por justiça –, de evocar a tirada de Albert Camus, segundo a qual, antes de se perguntar sobre a possibilidade dos tais juízos sintéticos, valeria indagar se a vida vale ou não a pena ser vivida (cf. CAMUS, 2004). Claro, o interesse de saber desses juízos é uma questão de método, muito importante, aliás, para a posição adequada dos limites e possibilidades do conhecimento humano do mundo; e não há necessidade de reproduzir mais uma vez a malfadada dicotomia entre método e verdade; pondo o método do lado da *filosofia científica* e a verdade do lado da *vida*. Não se trata de fazer renascer tardiamente algum existencialismo humanista, sem o alimento vigoroso da teoria, e pôr-se contra a filosofia em nome de algo como “a vida”, “o amor”, como se pudéssemos dizer (e mesmo vivenciar) algo dessas coisas fora de alguma filosofia... (Cf. GIANNOTTI, 1985, notadamente as páginas dedicadas à crítica à Feuerbach.) Trata-se, antes, de alavancar o discurso de seu chão para fazer ver o chão em que o discurso se assenta, e descobrir que não se trata de um chão, mas, antes, de um abismo, um abismo de onde ele retira, todavia, a seiva de sua existência.

contemporâneas. A tarefa do filosofar, então, seria, sem subterfúgios sutis, refletir sobre o curso contemporâneo do mundo, analisando-o à luz da tradição do texto filosófico e do nosso bom senso de responsabilidade intelectual, o que inclui certa generosidade em relação ao acolhimento dos resultados das outras atividades culturais, como a história, a história da filosofia e as outras ciências, sobretudo as ciências sociais, hábeis vizinhos, mas sempre no sentido de pôr imprevisível, o que não está dado, o conceito novo. É nesse conceito novo, todavia, que toda a época de onde ele surge pode ter sua compreensão a mais radical possível finalmente desfraldada.

Trata-se, destarte, de tomar posição (e não partido), como veremos, no próprio ato de suspender o juízo acerca de questões disputadas que se nos colocam sem que nós mesmos a tenhamos colocado, para não fazer de conta que estamos todos em um mesmo barco (o alegado perpétuo conflito entre as filosofias), como se ser do contra fosse uma atitude intrinsecamente anacrônica, ou como se só houvesse um modo de se contrapor. A *posição* do filósofo não deve ser exatamente pelo lado direito ou esquerdo de uma disputa, mas *pelo lado de baixo*. A tarefa da filosofia, como análise e reflexão, impõe, desta feita, cavar por baixo dos discursos postos na ordem do dia (ou da noite, quem sabe...) e iluminar seus pressupostos (tanto à direita quanto à esquerda). Mas veja: o esclarecimento dos pressupostos de um discurso (filosófico ou não) vale por uma denúncia contra seus preconceitos, não por serem pré-conceitos (porque muitas vezes são *conceitos* bastante precisos), porém por serem a marca de alguma violência (o fazer calar a outrem, o impor silêncio, porque a violência seria o outro da linguagem), já que a

não-teoria parece ser a irmã gêmea da não-discussão, e a ausência de discussão (linguagem) é signo de autoritarismo, logo, de violência iminente.

Dir-se-ia que somente quem sofre tem razão, mas razão é *logos*, discurso, e tudo leva a crer justamente no contrário: quem perdeu a chance de falar, perdeu também a chance de ter-e-ser razão. Desse modo, só para marcar a necessidade de não se chegar logo ao consenso, e a discussão possa continuar (por que, afinal, *possuir* a verdade? de onde viria essa ânsia de repouso pela ou através da *posse* da verdade?), a melhor divisa da filosofia seria: ser e permanecer *do contra*, para que mais gente possa tomar a palavra. Teria Platão se tornado filósofo se não fosse, de partida, contra os trinta tiranos? Mas, se o caso é de quem é filósofo, quando se é *do contra* é preciso sê-lo até o fim, é preciso radicalizar a contraposição. Nesse nível, qualquer meio termo parecerá ser também mediocridade, ou, no mínimo, irreflexão; compromisso escuso; preguiça mental; o que, diríamos, para um filósofo devia constituir um insulto ainda maior. Aqui, pois, radicalizar devia ser sinônimo de pensar ainda uma vez o que de antemão já fora dado como pensado.

O filósofo, quando não analisa, reflete; mas o filósofo radical persegue a autoanálise e a autorreflexão. Ainda que nem sempre consiga, não deseja deixar nenhum resto, quando procura “devorar seus pressupostos”, como diria Hegel, e não basta seguir na vida trocando uma verdade por outra, mas perguntar-se por que, afinal, se precisaria *ter* uma verdade. O filósofo quer aplinar o caminho na esperança de que da terra devastada por sua indagação surja uma flor de significação,

sim, mas com mil pétalas de novos e desconstruídos sentidos, aroma fluído que nos seduza em direção a outros caminhos, e não a metas. Sedução/sedição: o discurso “que devora seus pressupostos” só pode ser impiedoso, pois a *piedade* seria porventura a contrapartida silente do que se dá como *cruel*: há sempre a necessidade de um ferido para alguém alçar-se à qualidade de bom samaritano. Sem dúvida, isto é algo muito forte para ser dito. Mas o filósofo não diz apenas (dizer é fácil); ele pensa aquilo que disse e, ainda mais, pensa o que uma vez pensou e disse.

Devorar os pressupostos (corroê-los) é a parte negativa de uma caminhada cujo fim é descobrir as condições de possibilidade, não de deter a verdade, mas de inventar diferentes caminhos, instaurar (instituir/inaugurar) trilhas; ver o mundo outra vez na multiplicidade de camadas que o constitui sem o exaurir. Variar. Pois sendo o ser, a verdade do ser, mais brecha que estuque, mais fresta que escuridão, bom mesmo não seria escolher, dentre as filosofias (e outros discursos) em conflito, uma que melhor *me desse* a verdade, ou fazer uma terceira que *saltasse por cima do conflito*, mas compreender que o conflito das diferenças só existe na medida de uma crença ainda mais arraigada, a de que a identidade não suporta o vário. Da filosofia, ao contrário, é possível ter uma concepção pela qual ela se apresente como um discurso assim mesmo de duas pontas, complementares e indissociáveis: por uma, ela seria capaz de apreender, de maneira crítica, a realidade posta; por outra, ela se proporia, na própria apreensão crítica dessa realidade, como uma forma de oferecer um vislumbre do real, fonte de novas significações (e cada filosofia “em conflito” seria uma dessas significações, que aliás nunca esgota o que ela quer *significar*).

Uma coisa, com efeito, não iria sem a outra: apreender criticamente a realidade posta é contradizê-la e, nessa medida do contra, dizê-la de novo sob uma forma sempre imprevista. Eis o sentido da convicção de que seja íntima dessa concepção de filosofia a preocupação de não negligenciar o aspecto emancipatório intrinsecamente ligado à prática da filosofia, nem sempre claro no discurso filosófico, porém vivo e vívido pelo menos desde Sócrates, e Pirro, e que nenhuma pressão mercadológica poderia evitar, sem fazer vir à tona a mesma problemática que, na Antiguidade grega, arrolou entre aquele filósofo e os sofistas, aquela sobre a relação entre conhecimento e dinheiro, ou, em termos menos superficiais, a relação entre busca de unidade, que foi a busca própria da filosofia ao longo de sua história, e busca de poder, a dos seres humanos ao longo da nossa História, de modo que a vigência da filosofia, na medida em que procede à crítica do poder como da violência, deve estar na dependência da autocrítica dessa busca por um Bem concebido somente como unidade.

Em face da ânsia socrática pela unidade (o conceito) e da indiferença pirrônica quanto a possibilidade dessa unidade, talvez seja preciso passar a conceber o Bem como Atonin Artaud concebera o teatro, como “peste” (Artaud, 2006): “um” que contagia e se *multiplica* em deslocamentos vários, em meio a diferenças sem termo, ativo em cada doente (o fenômeno) mas inapreensível enquanto “doença” (a coisa em si). Se não for este o caso, abstrato demais ainda, então talvez devamos pensar o Bem como uma brasa: ninguém é capaz de abrir a mão para recebê-la sem imediatamente querer lançá-la adiante. Esse Bem não seria a própria busca incessante da Verdade, marca maior do

ceticismo? E a Verdade, não estaria ela, não no fim de uma busca, prêmio esgotável, mas imanente e viva dentro do próprio Bem que consistiria em buscar (pesquisar) sem a *ganância* da posse, sem o desespero da decepção dolorosa de quem julgou poder guardar a brasa do saber na mão insensível da ânsia de reter para somente possuir, como se o menino devoto jamais tivesse de todo desaparecido do velho ateu? Aliás, por falar em brasa, uma representação bem do senso comum, vem deste último o que melhor já se disse da Verdade: Ela dói. O sofrimento, pois, precede o conflito. E se acabar com o conflito implica acabar, antes, com o sofrimento, então é preciso chegar mais fundo, àquilo que faz doer, a peste ou a brasa.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialética negativa** Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ANDRADE, A. **Além-do-homem como devir-mulher**. Pulsações políticas do campo transcendental. 2020. Inédito.
- ANDRADE, A. C. **Mimese, a unidade plural**. Ensaios para uma filosofia da literatura. São Paulo: Opção, 2016.
- ANDRADE, A. C. **Modernidade, crítica e razão prática**. Estudos Kantianos. Vila Velha-ES: Opção, 2012^a, pp. 55s.)
- ANDRADE, A. C. **O sujeito na história**. Ética e leitura em Paul Ricoeur. Vila Velha-ES: Opção, 2012b, passim.
- ANDRADE, A. C. **Fragmento como forma: a filosofia na experiência da modernidade**. São Paulo: Opção, 2016.
- ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico. In: **O eixo e a roda**. Revista de literatura brasileira. Minas Gerais. V. 29, N. 01, 2020.
- ANNAS, J.; BARNES, J. **The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ARENDT, H. **A vida do espírito**. Trad.: C. A. de Almeida; A. Abranches e H. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 156.
- BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- BENOIT, H. **Platão e as temporalidades: a questão metodológica**. São Paulo: Annablume, 2022.
- BROCHARD, V. **Os cétricos gregos** Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

- CANETTI, E. **Massa e poder** Trad.: S. Tellarolli. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas** São Paulo: Martins Fontes, 2010. V. 1-3.
- CASTORIADIS, C. **Sujeito e verdade no mundo social histórico**. Trad.: E. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CASTRO, S. de. **A teoria aristotélica da substância**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad.: L. B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Trad. R. da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- DESCAT, R. **L'acte et l'effort: une idéologie du travail em Grèce ancienne**. Paris: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1986.
- DUMONT, J.-P. **Ceticismo**. Trad.: Jaimir Conte. In: <http://fil.cfh.ufsc.br/files/2013/04/Ceticismo.pdf>; OGT, K. Ancient Skepticism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/skepticism-ancient/>>.
- FIORI, E. M. O fio condutor de um pensamento itinerante. In: _____. **Metafísica e história: textos escolhidos**, v. 1. Porto Alegre, L&PM, 2014.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad.: P. Alcoforado. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.
- HEGEL, G. W. F. **Relación del escepticismo con la filosofía**. Edição de M. del C. Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad.: P. Meneses et al. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Trad.: A. Bavaresco e S. B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- HUIZINGA, J. **Homo ludes**. O jogo como elemento da cultura. Trad.: J. P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HUME, D. O cético. In: _____. **Ensaaios morais, políticos e literários**. Trad.: A. Sérgio et al. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Prolegômenos à lógica pura. Trad.: D. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

JONAS, H. **O princípio vida**. Trad.: C. A. Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

LIMA, L. C. **Limites da voz** Montaigne, Schlegel, Kafka. Rio

LUKÁCS, G. **Prolegômenos a uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MANETTI, G. Lógos endiáthetos e lógos prophorikós nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblemática. **I Quaderni del Ramo d'Oro**, online, n. 5, p. 83-95, 2012. Disponível em: <<http://www.qro.unisi.it/frontend/node/140>>. Acesso em: 05 abr. 2015.» <http://www.qro.unisi.it/frontend/node/140>

MATOS, O. C. F. **Os arcanos do inteiramente outro**. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

NADDAF, G. **The greek concept of nature**. Nova Iorque: State University of New York, 2005.

PLATÃO. **Oeuvres completes**. Edição de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.

PLATÃO. **Parmênide**. Edição bilíngue. Trad.: Franco Ferrari. Milão: Libri, 2004.

PLATÃO. Parmênides. In: **Diálogos**, v. VIII. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974.

PLATÃO. **Parmênides**. Edição bilíngue. Trad.: Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **The collected dialogues**. Edição de Edith Hamilton e Huntington Cairns. Nova Jersey: Princeton, 1985).

POPKIN, R. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad.: D. M. de S. Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT PEREIRA, O. *Rumo ao ceticismo* São Paulo: UNESP, 2007.

RICOEUR, P. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. R. C. Abilio. São Paulo: WMT Martins Fontes, 2014.

SEEGER, A. **Por que cantam os kisêdjê**. Trad.: G. Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SEXTO EMPÍRICO. **Esbozos pirrônicos** Tradução de A. G. Cao e T. M. Diego. Madrid: Gredos, 1993.

SEXTO EMPÍRICO. *Opera* V. I. Pyrroneion Ypotypozeon. Edição do texto grego de Hermannus Mutschmann. Lipsiae: Typis B. G. Teubneri, 1912. p. 61. Disponível em: <https://archive.org/stream/sextiempiriciope01sext#page/n9/mode/2up> Acesso em: 05 abr. 2015 » <https://archive.org/stream/sextiempiriciope01sext#page/n9/mode/2up>

SEXTO EMPÍRICO. **Outlines of scepticism** Editado por J. Annas e J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra**: a crítica da imaginação pura, em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 3. Platão e Aristóteles. Trad.: C. C. Bartalotti. São Loyola, 2009.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 4. A era ecumênica. Trad.: E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**: V. 5. Em busca da ordem. Tradução de L. Pudenci. São Paulo: Loyola, 2010b.

VOGT, K. Ancient Skepticism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Winter Edition, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/skepticism-ancient/>>. Acesso em: 05 abr. 2015» <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/skepticism-ancient/>

WOODRUFF, P. The pyrrhonian modes. In: BETT, R. **The Cambridge Companion of Ancient Scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 208-231.

ZIMMER, H. **Filosofia da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 2020.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org