

Ontologia, afeição e temporalidade¹

Ontology, affection and temporality

Paul Gilbert sj.*

Resumo

O presente texto reflete sobre ontologia, afeição e temporalidade, tendo como referência o problema da violência. Parte da seguinte pergunta: a racionalidade traz secretamente consigo mesmo o fermento da violência? A resposta a tal pergunta coloca em evidência a afetividade como a raiz de toda atividade humana, inclusive a intelectual. Sustenta-se a tese de que o homem não é um animal racional, mas um animal essencialmente consciente de si e capaz de transformar em palavra, de modo crítico, essa consciência. Enfim, o texto considerará as modalidades de exercício da racionalidade de acordo com as características da afetividade humana no registro da temporalidade.

Palavras-chave: ontologia, afeição, temporalidade, violência.

Abstract

The text presents a reflection on ontology, affection, and temporality, having as reference the problem of violence. It analyses the following question: does rationality secretly brings with itself the essence of violence? The answer to this question puts in evidence the affectivity as the root of all human activity, including the intellectual. One tries to put forward the thesis that the human being is not a rational animal, but an animal who is conscient of himself and able to transform in words, in a critical manner, this conscience. Finally the text considers the rationality exercise modalities accordingly with the characteristics of human affectivity in the register of temporality.

Keywords: ontology, affection, temporality, violence.

¹ Artigo traduzido do original italiano pelo prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa, PUC Minas

Artigo recebido em 10 de junho de 2011 e aprovado em 10 de novembro de 2011.

* Doutor em Filosofia pelas Universidades de Louvain e de Paris. Professor da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

Introdução

A história do século XX impôs à reflexão fundamental uma nova tarefa. A Antiguidade e a Idade Média se preocupavam com a ordem do mundo e com a vida social; o esquema mental que iluminava suas pesquisas era essencialmente hierárquico; era racionalizado por meio da determinação de princípios primeiros, ou melhor, de um princípio primeiro transcendental. Com a Modernidade, tal ideia não desapareceu. Ela apenas não era mais procurada no mundo ou na realidade das sociedades, na exterioridade ou objetividade, mas no espírito humano capaz de ordenar o mundo e as sociedades a partir de si mesmo; um espírito humano capaz de tomar a iniciativa e a responsabilidade por si e pelo mundo. Já com o século vinte, o homem sabe que é capaz de destruir o mundo e a si mesmo mediante uma tecnologia poderosa e que ninguém pode controlar. Com a passagem para a Modernidade, Deus morreu; com a passagem para a Contemporaneidade, o homem morreu; continuaria Woody Allen: e eu não me sinto bem. Fim de todo homem. Início de uma violência inaudita.

Diante do excesso de violência, pode-se perguntar, vale a pena insistir na sobrevivência da metafísica? Depende de como se vê a tarefa que a ela se poderia confiar. A pergunta é muito ampla, e não posso respondê-la de modo clássico com a pretensão de indicar “o” verdadeiro e único princípio do desencadear-se da violência durante os últimos tempos. Seja como for, o metafísico olha a realidade de frente e busca compreendê-la. Note-se que a violência, noutros tempos, era um tema filosófico secundário; hoje, porém, é central, como se o princípio mais antigo da humanidade, da racionalidade, estivesse sido destruído. Entretanto, a minha questão seria a de saber se a racionalidade traz secretamente consigo mesma o fermento da violência. Eis o que gostaria de analisar na primeira seção da minha proposta, que tratará da ontologia. Posteriormente, veremos, na segunda seção, o quanto a afetividade se evidencia como a raiz de toda atividade humana, inclusive a intelectual. Sustentarei, aqui, a tese de que o homem não é um animal racional – essa inverdade é demasiadamente mostrada pela história –, mas um animal essencialmente consciente de si e capaz de transformar em palavra, de modo crítico, essa consciência, vale dizer, de colocar-se à distância de si mesmo. Refletirei sobre a afetividade a partir dessa

distância imanente ao raciocínio humano. Dessa dinâmica, a racionalidade recebe características que antes eram pouco consideradas pela história da filosofia, mas que são premissas para a violência contemporânea. Enfim, a terceira seção da minha proposta, sobre a temporalidade, considerará as modalidades de exercício da racionalidade de acordo com as características da afetividade humana.

Começo então o meu discurso interrogando sobre o significado da ontologia, hoje em dia, muito contestada.

I. Ontologia

Gostaria de partir de uma pergunta muito simples: é verdade que a ontologia, por princípio, é violenta? A minha pergunta tem como base a seguinte observação: a ontologia nasceu no início do século XVII, oficialmente em 1613, quando Goclênio, um pastor luterano alemão, muito culto, criou o termo. É óbvio que a “coisa” que se desejava indicar com esse termo novo, a sua “referência”, já era conhecida, mas de modo confuso. De fato, criar uma palavra determina algo, leva à consciência esclarecida a compreensão da referência que ela expressa. Ora, o homem já era violento bem antes de 1613. A ontologia, que, por isso, não pode representar a origem da violência enquanto tal, poderia apenas ser uma espécie do gênero “violência” da cultura moderna, aliás, uma potentíssima espécie. Mesmo assim e mais do que nunca, a Modernidade se mostra desejosa de paz. Poder-se-ia inclusive pensar que a invenção do termo em discussão corresponda a um grande desejo de paz.

Não se pode negar que o termo “ontologia” tenha nascido num contexto europeu muito violento. Os intelectuais do continente, não raro, tiveram de se exilar, muitos dos quais foram acolhidos pela Holanda que teve em Descartes e Spinoza alguns dos seus mais famosos hóspedes. As lutas por motivos complexos, político-religiosos – as hierarquias do sistema medieval estavam desmoronando –, se espalhavam um pouco por todos os lugares, também na Inglaterra. Assim, os intelectuais, que se encontravam desambientados nessas tensões das sociedades políticas, buscavam criar entre si redes de comunicações científicas. Lembremos, por exemplo, dos destinatários das *Meditações sobre filosofia primeira*. Descartes, em 1638, enviou esse seu texto aos seus colegas, espalhados por toda a Europa,

para obter um parecer e eventualmente corrigir a própria proposta. Tornava-se visível que os estudiosos buscavam conduzir a Europa guerreira para uma paz fundada sobre a razão humana (a nossa faculdade espiritual destinada ao universal) e não mais sobre as diferentes opiniões religiosas ou de poder próprias da reforma e da contra-reforma. A criação do termo “ontologia” torna-se símbolo dessa esperança dos estudiosos modernos em confronto com suas situações culturais, políticas e religiosas.

A ideia de tal ontologia, porém, tinha suas raízes nos inícios do século XIV, quando Duns Scoto propôs considerar o termo “ente” como unívoco. Essa proposta se situa na história do pensamento como condição essencial, melhor, necessária para que um discurso racional possa ser reconhecido como coerente e universal, ou seja, como suscetível de integrar todos os campos de investigação do saber. Sem dúvida, a universalidade unívoca do termo “ente” condiciona, segundo o autor franciscano, a inteligibilidade de todas as realidades presentes nas diferentes experiências humanas, inclusive a experiência religiosa. Mesmo considerando a distinção estabelecida entre *theologia in se* e *theologia in nobis*, o termo “Deus”, por exemplo, passa a se referir a certa realidade, ou seja, a um “ente”. Sem dúvida, o nominalismo sucessivo insistirá sobre esse tema, esvaziando, porém, as nossas palavras de quaisquer referências “realísticas” imediatamente correspondentes: sendo o intento conceitual apenas formal, mais fácil e segura será a sua universalidade. Assim, o termo “ente” passa a representar o horizonte último da nossa mente e de suas expressões lingüísticas, e não uma realidade “concreta”. Ele significaria apenas que toda pesquisa científica, bem como toda comunicação humana, possui um sentido porque pretende comunicar uma informação em um espaço aberto a todos, universal. A transcendência formal do ente seria aquilo no qual todas as mentes humanas se encontram efetivamente: uma característica que, aliás, não será supérflua para a vida. A formalidade do ente e a sua transcendência têm realmente importância, mesmo se não “realisticamente”. Desse modo, o termo “ente” assinala o horizonte no qual todos os homens, nós e os demais de qualquer época da história humana, podem se comunicar. Por isso, ele poderá ser considerado uma condição de paz.

Disso segue que a ontologia não pode ser pensada intrinsecamente violenta. O projeto espiritual que sustenta a sua invenção vai na direção exatamente oposta, na direção da concórdia, da paz. Por que então ela seria violenta? Como se sabe, a crítica à ontologia é

muito recente. Provém de Nietzsche. Profiramos duas palavras sobre a distinção que ele faz entre Apolo e Dioniso, ou seja, entre o poder da ordem pública e racional, por um lado, e a vitalidade impulsiva da invenção e da imaginação sem confins, por outro lado. Essa distinção parece muito semelhante à do racional e do irracional – de fato, é assim que foi comumente concebida a dimensão dionisíaca, que seria propriamente irracional, melhor, passional. O racional seria, por sua vez, o sistemático, que põe tudo e todos enfileirados. Isso vale para todas as dogmáticas, religiosas ou não, a do socialismo marxista nascente, por exemplo, contra o qual Nietzsche lançou a sua ironia inquieta. Não se pode esquecer ainda que, com a modernidade, nasceram as ideologias dos grandes Estados europeus.

Armado dessa distinção, torna-se possível “solidificar” ou “apolonizar” a intenção da racionalidade moderna e, em oposição à criatividade da imaginação, condenar a sua pretensão em organizar tudo. Considere-se aqui um convite a abandonar a “apolinização” para abrir espaços novos para a vida, que, aliás, é mais originária do que a razão universalizante. A vida poderá, certamente, ser mais agitada do que a razão, também mais perigosa – mas perigosa apenas para Apolo. De fato, sem vida como poderia o homem (e Apolo) ir adiante? Assim, a crítica à ontologia se configura como um protesto em favor da generosidade da vida, de sua fecundidade não capturável, e contra uma razão que delimita tudo em uma organização globalizada. O que realmente se condena na ontologia é a pretensão de se institucionalizar o uno. Entretanto, não podemos menosprezar o uno, a coerência real de todas as coisas, o ente unívoco.

É preciso então saber se o uno moderno foi efetivamente institucionalizado. Não considerarei, aqui, as questões de políticas estatais ou religiosas: nesse âmbito, o uno foi obviamente institucionalizado, mas esta imposição não era uma novidade moderna absoluta na sucessão dos séculos. Tomemos, por exemplo, o caso de alguns autores que buscaram uma apresentação *more geometrico* para suas posições: mas esse caso não diz respeito a todos os pensadores (confira-se as obras de Montaigne), ademais, a didática *more geometrico* não representava exatamente a institucionalização do uno, mas a condição de uma comunicação universal. Coloquemos, então, essa outra questão: o uno deve, a priori, se transformar em uma instituição? Ora, para refletir sobre esse último ponto, para nós o mais importante, podemos buscar uma inspiração num pequeno texto de Paul Ricoeur (1964, p. 193-197), que discute sobre a promessa de unidade como condição para qualquer trabalho

da razão.

Esse texto é de 1952. Na época, Ricoeur ensinava em Estrasburgo, dedicando suas aulas a Platão e Aristóteles, os quais são interpretados de modo muito original. Ricoeur sustenta, por exemplo, que, dos cinco grandes gêneros do *Sofista*, o mais essencial não é o “ente”, mas o “outro”. Esse pequeno exemplo mostra o quanto a questão da unidade do saber se impunha às reflexões de Ricoeur já durante os primeiros anos da sua docência universitária. Mas voltemos ao artigo sobre a promessa de unidade. Existem, segundo o autor, três modelos de “uno”, o da razão formal, o que reside no termo “mundo” e o que representa o homem enquanto tal. Examinemos cada um destes casos.

O “uno” formal constitui o horizonte do trabalho da razão. A razão quer alcançar o verdadeiro, e o verdadeiro é, por essência, uno. O outro do verdadeiro é, de fato, o falso; a lei da não contradição, aqui, é férrea. A razão é propriamente, para os Antigos, a potência mental capaz de reconhecer uma rede de relações tesas entre todas as coisas que entram em nossas experiências. Tal potência cria, além disso, formas conceituais nas quais exprimimos os princípios unificantes dos elementos de nossas várias experiências e os estabelecemos em representações cômodas. A necessidade de reconhecer uma coerência universal em vista da inteligibilidade é o sinal mais evidente de uma lei que se impõe à prática racional. Não podemos enunciar uma frase inteligível cujos elementos não possam estar juntos por motivos lexicográficos, semióticos e semânticos, gramaticais e lógicos. A Modernidade, atenta às formas matemáticas da razão pura, pensa, desse modo, articular os seus discursos de acordo com o que seria a manifestação ou o aparecer fenomenal mais esplêndido da própria razão, os discursos coerentes. Eis os motivos das construções *more geometrico* de autores como Descartes ou Spinoza, da *Ars combinatoria* de Leibniz, etc. A razão moderna demonstra assim a fecundidade da racionalidade. “A exigência mais radical da razão”, diz Ricoeur, “é que o conjunto dos nossos posicionamentos, dos métodos e de seus objetos, constitua uma totalidade una” (RICOUER, 1964, p. 193). O projeto moderno é, então, estreitamente racional, e humano, a exposição mais bem sucedida da própria essência de nossa melhor humanidade.

A razão assim concebida tem sempre a tarefa de reunir, sobretudo quanto “sobram entre as mãos apenas as migalhas esparsas de uma grande cultura integrada” (RICOUER, 1964, p. 193) – o que era o caso da Europa em 1952, quando Ricoeur escreveu seu artigo, e

que ainda poderia ser a situação do nosso mundo hodierno universalizado, mais exatamente, globalizado com tantos pedaços deixados pra traz. Parece que a razão formal possa reivindicar grandes sucessos. De fato, parece que, transcendendo tudo e todos, ela constitua um “super saber que englobaria tudo” (RICOUER, 1964, p. 194). Todavia, não há quem saiba algo sobre o princípio da globalização contemporânea, bem como da ciência formal. Não temos qualquer intuição “objetiva”, e jamais vamos na direção de tal intuição. A ciência e a globalização funcionam anonimamente, é o suficiente. Ricoeur nota realmente que a razão “prescreve apenas a tarefa de unificar todos os campos da existência [...] sem dar a perceptibilidade do que preencheria essa forma vazia” (RICOUER, 1964, p. 194).

O “mundo”, porém, poderia representar uma modalidade concreta de unidade. Toda experiência nossa, de fato, está no mundo. Ricoeur, a propósito, retoma o termo *Lebenswelt* de Husserl: “o mundo-da-vida é o húmus de todos os meus atos, o solo de todos os meus posicionamentos, o estrato primordial, anterior a qualquer multiplicidade cultural” (RICOUER, 1964, p. 195). Assim, tudo é possível para nós, desde que seja feito no “mundo”. Ora, tal unidade permanece semelhante ao ente unívoco, porque ela se apresenta igualmente como horizonte necessário, mas inalcançável em uma identidade definida. Afinal de contas, só nos é possível alcançar o “mundo da vida” depois de termos refletido sobre nossas experiências e descoberto indutivamente que ele constitui a primeira condição de possibilidade das experiências vividas. “A unidade do mundo é demasiadamente prévia para ser possuída”, diz Ricoeur, mas depois insiste: “demasiado vivida para ser conhecida” (RICOUER, 1964, p. 195). Permanece, então, o “mundo” inacessível ao conhecimento direto, mas condição transcendental das nossas ações. Logo, é semelhante ao uno formal, porém, com outro matiz: o uno unívoco formal permanece para sempre formal; jamais será alcançado. Já a dinâmica das ciências faz com que progressivamente a unidade do mundo se revele. Trata-se de uma unidade dada formalmente, mas que, na prática, está por acontecer.

Outro princípio de unidade seria o próprio homem, um “ente” claramente complicado, mas talvez também uno. A mesma crítica de Ricoeur se apresenta de novo aqui: a unidade do homem é abstrata. Na realidade, todo homem vive em, ou com um conjunto de paixões que raramente se convergem, um grupo de posicionamentos que tentamos organizar em diversos setores para domesticá-los, mas que, mesmo assim, se

combatem na nossa vida. A razão é sustentada por muitas paixões que lutam contra si mesmas. Disso emerge a seguinte pergunta: as nossas intenções racionais não seriam realmente vividas como se fossem paixões excludentes, sobretudo quando pretendemos conhecer a verdade, e ter razão? Assinala Ricoeur que, muitas vezes, a intenção científica gostaria de “assumir [...] a função religiosa da salvação” (RICOUER, 1964, p. 196). A confusão de nossas paixões produz assim instabilidade contínua em nossas escolhas de valores, em nossas prioridades de vida. Todo homem experimenta conflitos interiores entre dinamismos, por vezes, contraditórios, que provêm de uma “profundidade tenebrosa” (RICOUER, 1964, p. 196) no próprio homem. A unidade do homem não é dada; no máximo, será um projeto de sua liberdade.

Na conclusão do seu artigo, Ricoeur confia à fé (é preciso dizer, não à religião institucionalizada) a tarefa de unir tudo em um sentido, hoje escondido, que, porém, deve “ser” necessariamente; esse sentido será revelado nos finais dos tempos, na escatologia, mas jamais no hoje, na atualidade. Todavia, existe a esperança “que todas as coisas sejam unas, que todas as verdades estejam na única verdade” (RICOUER, 1964, p. 197).

Concluo aqui essa primeira seção da minha reflexão de hoje. A ontologia é violenta por essência? Respondo: depende. Quando ela é institucionalizada, sim. O sistema de Christian Wolff, por exemplo, é violento. Mas, se a ontologia exprime apenas uma exigência intrínseca da razão, por que seria violenta? A razão e o seu projeto de universalidade não constituem realmente a alma (e, logo, a condição) da paz? Mas, então, se deve conceber e construir a ontologia enquanto expressão de um dever pensar racionalmente. O uno é dado qual forma transcendental, e se impõe a nós qual norma absoluta para a prática da razão. Ele não representa qualquer conteúdo, mas uma norma racional para ser observada sem obstaculizar o horizonte dos nossos esforços em uma forma institucionalizada. Tal institucionalização seria demasiado apressada, precipitada, se diria no vocabulário do *Discurso sobre o método* de Descartes. A modalidade de exposição da ontologia jamais poderá ser “dedutiva”. Urge assumir outro modo de racionalidade. Do uno, nada se deduz, mas em direção ao uno todos os nossos caminhos humanos e racionais se elucidam.

II. Afeição

O conhecimento humano não procede de modo mecânico em todas as suas fases; nem todas as suas conclusões são resultados apenas de processos automáticos, que se desenvolveriam no interior puramente do mundo das provas bem administradas a partir de premissas óbvias e certíssimas. Existem muitos aspectos volitivos, caso se queira, subjetivos, que entram na sua dinâmica. O uno é um horizonte teleológico mais do que um dado arqueológico. Eis porque, entre outras razões, a metafísica é possível, distinta da ontologia. Ela é possível porque surge espontaneamente da atividade mais essencial do homem, da sua liberdade, da reivindicação de ser “outro”, irredutível à univocidade formal do “ente”, e de ser também, e, sobretudo, desejoso. Porém, essa reivindicação não nasce de uma liberdade auto-referenciada e solitária. Mais precisamente, ela provém da experiência de uma liberdade intrinsecamente “meta”, “outra”, “diferente”, vale dizer, de uma experiência de relações com “outros” reconhecidos como tais. Ora, a afetividade envolve essa experiência.

O termo “ontologia” é relativamente recente. Historicamente, representa o antigo esforço de constituição da “meta-física” no contexto da ciência moderna que estava descobrindo suas enormes possibilidades de coerência universal, e, com isso, de paz. Tal interpretação ontológica da metafísica insiste sobre a potência unificadora da razão e acaba por impor uma visão unívoca às complexas situações humanas. Entretanto, a atividade primordial do homem é essencialmente uma tomada de distância. O homem é o animal capaz de dizer “não”, de colocar tudo à distância de si; é capaz, por exemplo, de não confiar em suas evidências. A “distanciação”, para utilizar um vocábulo de Ricoeur, é própria do homem. Note-se que é exatamente essa “distância” que se anuncia na preposição “meta” do antigo termo “metafísica”. A palavra “ontologia” parece indicar uma potência totalmente positiva da mente humana. Por sua vez, a palavra “metafísica”, mesmo apresentando também uma certa capacidade, uma “*dynamis*” positiva da mente, do homem, ela não se auto-define. Na verdade, obtém-se o seu significado de uma relação de diferenciação de outro domínio, o da física e da qual se distancia numa relação de dissimilitude. A *dynamis* da metafísica se origina numa capacidade da mente humana que “reage” espontaneamente à

física, distanciando-se dessa. A física, é claro, vem em primeiro lugar na ordem cronológica. Porém, a metafísica a ultrapassa em um segundo momento, como se nascesse de um sentimento de descontentamento, de uma insatisfação original. O homem, de fato, deseja mais a física; o seu posicionamento nos confrontos da física manifesta a sua identidade que, na verdade, se radica em outra origem. A metafísica provém do domínio da liberdade mais do que do domínio da razão segura e mestra de si mesma.

Antes de tudo, a metafísica nasce da tomada de consciência da transcendência da mente nos confrontos com o mundo físico e com suas múltiplas explicações, vale dizer, com a alteridade da mente livre. Além disso, implica a consciência de que seja possível uma linguagem desse saber-se “diferente”. A metafísica não é uma mística silenciosa fora do mundo. Não é uma física, mas, por outro lado, não pode prescindir da linguagem mais elementar da experiência sensível, isto é, da física. Eis porque o homem pode ser definido como o animal insatisfeito e que afirma a sua diferença buscando também as mediações com a física – deixando claro que as mediações não constituem modalidades escondidas do regresso à identidade do imediato. Significa dizer que nas mediações permanecem as distâncias. A problemática da metafísica é, então, a de uma disciplina mediadora, que coloca o homem à distância da física e que, depois, busca mediações sem, no entanto, reduzir ao mesmo os elementos mediados, que são a mente livre e o mundo físico racionalizado.

Com efeito, a busca por uma mediação respeitosa da diferença entre o mundo físico e a mente já era presente em Aristóteles, não só no início de sua *Metafísica*, mas já no seu *Peri psychés*. Vejamos, então, como se verifica nesse livro do Estagirita a definição que proponho da metafísica como saber mediador, mesmo se a minha definição pareça (e é) muito diferente da definição “canônica” que se lê no início do livro Gama (o quatro) da *Metafísica*, a qual interpreta o significado da pesquisa na direção da futura univocidade de Scoto. Considerarei ademais no *Peri psychés* de Aristóteles os passos nos quais se perfilam as estruturas de uma reflexão fundamental sobre o ato e a potência, que a *Metafísica* compartilha com a *Física* e que interferem como aspectos essenciais da mediação pesquisada.

Evidenciarei os capítulos do *Peri psychés* que tratam da sensibilidade. Para o Estagirita, o sentido mais importante da sensibilidade é o tocar, sentido que é proposto

como modelo de todos os outros sentidos, bem como do próprio conhecimento. O *Peri psychés* assinala, antes de tudo, que “a sensação consiste no ser movido e no sofrer uma ação, já que parece ser uma espécie de alteração” (416b33-35). Antes de ir além, gostaria de propor uma distinção entre alienação e alteração. Alguns comentadores de Hegel evidenciaram essa distinção no intento de oferecer ao pensamento possibilidades de matizes que permitam abordar a inteira experiência humana com respeito e competência. Na alienação, o ente perde a sua identidade; na alteração, ele não a perde, mas a modifica, crescendo, por exemplo. O movimento de alienação se produz quando há uma causa que impõe um movimento real tal que o movido é lançado para fora de si mesmo e destruído. Por sua vez, o movimento de alteração é totalmente interno ao ente. A reflexão a seguir insistirá com Aristóteles sobre a alteração de nossas capacidades humanas.

De fato, o sentido sente ativamente no mesmo instante em que é passivamente movido. Isso significa que, antes de ser “em ato”, era “em potência” de sentir, mas incapaz de passar por si só ao ato. Com efeito, a passagem do sentir da potência para o ato não é alienante, mesmo não nascendo espontaneamente do próprio sentido. A causa que move o sentido vem de fora, mas só esbarra no sentido e estimula nele uma capacidade de mover-se internamente a si mesmo. Assim como a luz, que não é o olho, não prejudica o olho, o qual pode ver por si o que o circunda graças a ela. A luz é externa ao olho, mas estimula uma possibilidade imanente ao olho. Esse esquema explica o fato de que, ao vermos realmente uma coisa, uma árvore, por exemplo, não nos transformamos em árvores. Outro caso significativo para nós se refere ao conhecimento: ele cresce sem ser alienado, vai em direção a um melhoramento contínuo de si mesmo, das próprias competências, mediante a atenção pelas informações recebidas, a meditação, a reflexão, etc. O ensinamento poderia parecer uma intervenção externa, sobretudo quando a pedagogia é organizada para lutar contra a humana preguiça do estudante. O resultado do ato pedagógico, porém, não mira (é o que esperamos) a alienação do estudante, mas a alteração melhorada do seu humano ser.

A consideração da capacidade, imanente às nossas faculdades sensíveis e cognoscitivas, as quais passam da potência ao ato sem alienação, convida a pensar que exista uma mediação entre o sentir e o que é sentido, entre o conhecimento e o conhecido, uma mediação tal que um não se transforme no outro, mesmo que um fenômeno de interiorização se produza ente o “objeto” sentido e/ou entendido e a subjetividade. De fato,

segundo Aristóteles, o tocar não produz qualquer efeito através de uma mediação que seria extrínseca ao sentir, mas intrínseca ao corpo – eis a razão pela qual o tocar representa o sentido corpóreo ideal. Diz Aristóteles que “o tangível [...] se difere dos objetos visíveis e dos sonoros, pois esses os percebemos porque o meio [isto é, o ar ou a água] exercita uma ação sobre nós, enquanto os tangíveis nós os percebemos não pela ação do meio, mas juntamente com o meio” (424a13-15); esse meio é a “carne”, que é obviamente uma parte integrante do corpo que sente – a “carne” é o aspecto “afetivo” do corpo.

A proposta do Estagirita é importante na história da filosofia, sobretudo por causa da sua composição categorial de ato e potência, uma composição na qual a distinção das categorias não representa qualquer alienação de nossas faculdades físicas e/ou mentais quando tocadas pelas realidades físicas ou ideais. Tal reflexão poderia conduzir ainda da observação do mundo físico, no qual as causas e os efeitos são diferentes, para a consideração da inteligência que percebe o próprio movimento imanente. Naturalmente, existem muitas diferenças entre o sentir e o conhecer objetos e a consciência reflexiva do estar em ato de conhecer. Entretanto, gostaria de evidenciar estruturas análogas entre a experiência de perceber e de compreender algo e a experiência que a mente tem de si mesma, cada experiência sendo suscetível de ser conduzida à linguagem. O conhecimento humano deve ser obviamente estimulado, mas não apenas por qualquer exterioridade que se imporia e alienaria suas funções cognoscitivas – além do que já assinalei há pouco, isso não seria o objetivo nem de um aprendizado escolástico. Ademais, a tomada de consciência do eu em ato de conhecer, isto é, o reconhecimento de se estar em ato de conhecer, constitui um caso máximo da não alienação de um saber, mas de uma sua alteração original. Em outros termos, eu não sou sempre consciente de estar em ato de conhecer, mas, quando estou consciente, sou o mesmo que antes não tinha consciência de mim mesmo. Então, na consciência de conhecer, surge a presença sempre nova do “eu”.

Gostaria de propor agora uma análise bastante especulativa, que exigirá de vocês uma grande atenção e também muita paciência. A minha intenção é de abordar uma compreensão não psicológica da afeição, mas radical, ou seja, considerando o acesso ao “eu” consciente. Nisso, o meu discurso se situa no âmbito das pesquisas filosóficas contemporâneas que, de modo mais radical do que o conhecimento e a vontade, insistem noutra faculdade humana, a saber, a afetividade distinta da sensibilidade. As chaves de

interpretação da afetividade serão, em todo caso, as que reconhecemos em Aristóteles. A autoconsciência surgida no “eu” certamente pode ser provocação vinda de fora de mim, mas o “eu”, que toma consciência de estar em uma certa auto-intuição, não se reconhece determinado radicalmente por ocasiões que suscitaram a sua tomada de consciência. Por exemplo, quando protesto contra uma injustiça vivida por mim ou por meus amigos ou por qualquer pessoa, sei, ao mesmo tempo, que não estou de acordo, sei que se deverá, que deverei lutar contra a injustiça, talvez com o auxílio de outros. “Eu” não me percebo assim apenas porque vi ou sofri uma injustiça, mas, ao mesmo tempo, me percebo capaz de não aceitar aquela situação e de poder eventualmente agir, afinal, por saber que eu não sou apenas aquele que padeceu ou sofreu um horrível fato. A injustiça, que me atingiu, despertou em mim uma capacidade totalmente minha, uma capacidade de distanciamento ou de diferenciação.

Apresentemos a complexidade do “eu”: uma injustiça me constitui “eu” no instante de sua aparição. De modo semelhante, a experiência cartesiana do “eu penso” significa uma atividade que não é do passado nem do futuro, mas atual e reconhecida no instante em que dela se toma consciência, no instante de sua auto-percepção. De fato, o “eu” se manifesta na autoconsciência, ou no presente, ao mesmo tempo em que se auto-percebe ou se intui. Com efeito, tal consciência auto-percebida do “eu”, no mesmo instante em que “sou” (recorde-se de Descartes “*cogito, sum*”), coloca um “si mesmo” em presença, o qual passa a ter uma duração indefinida no instante daquela tomada de consciência do “eu” no momento da sua auto-percepção. Na verdade, “eu” sou capaz de ser reconhecido como “eu” em atos passados, que não mais existem. Sou eu naquilo que não existe mais. O “eu” que surgiu no instante da sua tomada de consciência não desaparecerá juntamente com o instante da sua auto-percepção; logo, poderá também reconhecer-se nos muitos instantes futuros nos quais o “eu” surgirá consciente de si. Nesse caso, devemos falar de um “eu” que, no presente, manifesta (ou “põe em luz”) um “si mesmo” capaz ou potente e que não depende apenas do presente experimentado – o “eu” que no mesmo instante sofre e protesta –, mas que sustenta aquele presente numa duração diversa do instante da tomada de consciência. Em outros termos, podemos dizer que o “si mesmo” dura, já o “eu” permanece no instante. É preciso dizer ainda que o “eu” e o “si mesmo” vivem dois tipos diferentes e articulados de temporalidade. O “si mesmo”, que aparece juntamente com o “eu”, não se identifica com o

“eu” e com a instantaneidade da sua auto-percepção no instante. A duração do “si mesmo” não se identifica com a temporalidade instantânea do “eu”. Pelo contrário, a temporalidade do “eu” é a da responsabilidade do “eu” na história. Porém, essa temporalidade do “eu” põe em suspensão a duração silenciosa e anônima do “si mesmo”, a qual, na verdade, constitui uma realidade substancial – para usar uma linguagem antiga – ou a condição ontológica da responsabilidade do “eu” com relação aos seus atos que não existem mais ou que não existem ainda.

O “eu”, que surge em auto-percepção, pode ser provocado por uma circunstância pontual, mas não é só essa provocação que mobiliza a sua auto-percepção. As circunstâncias podem apenas despertar a consciência no mesmo instante em que são atuais e aparecem ao “eu” cômico e auto-referencial. Esse “eu” consciente, por sua vez, não é mera reprodução das circunstâncias de sua auto-percepção; suas raízes são mais profundas do que a ocasião presente, visto que ele surge como auto-presente sem duplicar as circunstâncias em um idêntico. O “eu” não se radica tampouco na auto-presença ou auto-referencialidade no instante da sua auto-percepção ou tomada de consciência. Na realidade, o “eu” surge no presente enquanto é uma aparição fenomenal e instantânea do “si mesmo”, o qual, por sua vez, é despertado pelas circunstâncias e conduzido por elas ao “eu”. Assim, o “si mesmo” reconhecerá que as circunstâncias o tocaram e suscitaram um reconhecimento de si duradouro no “eu” que não é outro de si mesmo, salvo o fato de que o “eu” surge em um ato instantâneo. Mas, seja como for, o “si mesmo” se reconhece devedor das circunstâncias enquanto é por meio delas que ele adere à consciência clara do “eu”. Entretanto, devemos negar ao “si mesmo” silencioso a auto-percepção no instante que, como se disse, é característica do “eu”.

Existe, então, uma diferença entre o “si mesmo” e o “eu”. Contudo, o “eu” não poderia existir sem ser o fenômeno do “si mesmo”, a sua aparição à consciência, e assumir assim as características do “si mesmo”, mas sob as condições do instante concentradas no presente do instante. No presente da autoconsciência, toda a minha vida está atualmente presente. O “eu”, desse modo, é reconhecido pelo “si mesmo”, que o assume como seu, que o preenche com sua duração ou permanência, a qual não aparece no instante da auto-percepção do “eu”, mas surge espontaneamente. O “eu” que aparece é, na verdade, o “si mesmo” que coloca no instante da tomada de consciência do “eu” a responsabilidade pelos

eventos da vida e, depois, os recolhe ou os transporta para o “si mesmo” qual patrimônio duradouro do próprio ser silencioso. O “eu” presente a “si mesmo” no instante da tomada de consciência se torna assim capaz, mediante à sua entrega ao “si mesmo”, de reconhecer a própria responsabilidade com relação aos fatos do passado e com relação ao futuro.

A complexa análise que propusemos evidencia uma dialética entre passividade e atividade no interior da autoconsciência responsável pela história vivida e resguardada pelo “si mesmo”, o qual se fenomeniza no “eu” presente. O “eu” assume a responsabilidade pelo “si mesmo” – ou por si mesmo – e pela sua história, visto que ele não está realmente confinado nos limites do instante da sua auto-consciência pontual, clara e distinta. Contudo, é necessário que o “eu” seja capaz de realizar essa extensão, que seja disponível a tal alargamento, que não seja um “eu” prepotente e ilusório como um “eu” fechado em sua certeza no instante de sua autoconsciência cartesiana.

III. Temporalidade

Voltemos agora para considerações mais simples. Na segunda seção dessa conferência, vimos o quanto a questão da afeição está ligada à questão da duração do “si mesmo” em relação dialética com a instantaneidade do “eu” tendo com base uma alteração da identidade. Por sua vez, na primeira seção, sublinhamos o quanto a razão poderia ser (mas não necessariamente) redutora de qualquer alteridade e de qualquer tempo na composição de sistemas racionais oniscientes, nos quais reina o idêntico. Agora, devemos nos deter na possibilidade, e eventualmente como é possível, de articular a razão e a afeição.

A razão moderna seria prepotente? No seu ensaio intitulado “A época das representações do mundo”, publicado em *Caminhos interrompidos*, Heidegger evidencia uma lógica descoberta pelos nossos tempos contemporâneos. A ciência moderna, graças à sua estrutura matematizada, formalizada, se rege por si mesma. Ao ser imposta como guia da técnica, o enfoque empírico ou de observação da ciência antiga se desenvolve em uma nova maneira, menos ingênua, causal. A técnica é submetida a projetos bem definidos antecipadamente, a priori. O homem contemporâneo empreende invadir sistematicamente o mundo para impor-lhe a sua ordem. Cresce, cada vez mais, uma intensa vontade de tomar

posse do mundo: e se consegue. Entretanto, assim se humanizaria o mundo? Sim e não. Sim, porque impõe ao mundo o selo da racionalidade. Não, porque a racionalidade de que falamos é apenas uma das possibilidades da razão humana, só uma das suas figuras particulares, e não pode, por isso, pretender representar a totalidade de suas capacidades.

Também o peso cultural das empresas industriais, das fundições da Krupp, por exemplo, da indústria submetida a decisões militares, poderia impressionar Heidegger que, quando podia, preferia viver no campo, no seu refúgio perdido na profunda Floresta Negra. A vida acadêmica da Universidade já estava também em perigo. O artigo “A época das representações” é de 1938; cinco anos antes, Heidegger era reitor da Universidade de Friburgo. Nesta ocasião, pode reconhecer as necessidades que se impõem a uma instituição, como uma Universidade, para obter financiamentos. Os pedidos devem corresponder a projetos industriais – a pesquisa científica depende dos interesses dos benfeitores, ainda hoje é o que sucede –, e os benfeitores mais ricos normalmente são os líderes da indústria. Heidegger protestou contra tal situação que pesava sobre a liberdade da pesquisa acadêmica, científica. As suas conferências de 1953-54 sobre o “Princípio de razão” testemunham o acontecido, bem como o livro intitulado “O que é pensar?”, do mesmo período. A Modernidade corria o risco de se transformar em absoluta racionalidade, mas de uma racionalidade que se tornava cada vez mais parcial, melhor, abstrata.

Mas tal afirmação não seria exagerada? A racionalidade técnica da Modernidade não seria exatamente o oposto, muito concreta e realmente útil? O termo “abstrato” significa “separado de um todo, tirado de um todo”. Ora, como se pode pretender que esta racionalidade moderna seja parcial, abstrata, tirada do todo de uma racionalidade completa? O seu enorme sucesso na recomposição humana do mundo não demonstra o quanto era concreta e onicompreensiva, exatamente o contrário do abstrato? O sucesso da racionalidade moderna e globalizada não demonstra, de modo inequívoco, o quanto ela é ampla e concreta?

Seja como for, suponhamos que a racionalidade seja parcial: não será o seu caráter de abstrato que a terá libertado realmente do que impedia o seu desenvolvimento e a sua evolução em espaços antes inacessíveis? A Antiguidade e também a Idade Média distinguiam a contemplação e a técnica. A primeira pretendia proporcionar uma felicidade totalmente espiritual, interior, fora da temporalidade, enquanto a técnica operava a favor de

um bem estar material, provisório e frágil num mundo sempre em movimento, mas real, efetivo. Para a Modernidade, por sua vez, a técnica será a verdadeira expressão da razão. Evidentemente, a Modernidade não ignorava um aspecto essencial da contemplação, a saber, as ideias matemáticas que a razão reconhece como a fonte mais segura de seus empreendimentos. Essas ideias dão razão e sentido ao trabalho científico, o qual confirma, por sua vez, o quanto são excelentes e absolutamente validadas. Entretanto, não se tratará de uma contemplação de ideias naturais ou de fatos da natureza que, aliás, é tida como vil e perigosa, mas de uma contemplação intuitiva das normas que a razão efetivamente pratica para explicar as coisas do mundo. A natureza não constitui um ponto de partida para a Modernidade; ela é apenas uma matéria sobre a qual se poderá trabalhar matematicamente com programas bem definidos previamente, de tal modo que a natureza possa ser transfigurada, vale dizer, humanizada. Parece-me que se a Modernidade provocou uma reviravolta radical nos paradigmas da razão, será propriamente nisso: de agora em diante, a natureza deverá seguir os ditames da razão, a qual, por isso, se dará uma fundação apenas formal, depois, será verificada pelos filósofos com os procedimentos da reflexão transcendental e pelos cientistas para o sucesso de seus empreendimentos.

Aqui, as verdadeiras ideias são por princípio de ordem matemática, logo, fora do tempo, eternas. Entretanto, estão à disposição da mente humana e da sua capacidade para elaboração de sistemas a priori, *more geometrico*. Ao que parece, seguindo tal perspectiva, deverá desaparecer tudo o que consideramos na segunda seção desta conferência, a saber, todo gênero de afeições, de capacidade, ao mesmo tempo, passiva e ativa. A ciência é, de agora em diante, puramente ativa, operativa, empreendedora. Não é mais necessário que as ideias sejam conhecidas a priori, que a mente, por assim dizer, sofra. As ideias já possuem uma função de guia graças à sua solidez, à sua certeza para a mente. Contudo, temos uma pergunta a fazer sobre esse aspecto: considerando que muitas coisas das nossas experiências humanas não revelam nossas atividades, mas, pelo contrário, situações de passividade mais ou menos radicais, não deveremos corrigir essa compreensão orgulhosa da atividade racional, manifestar a sua parcialidade humana e completá-la? A dificuldade é que o sucesso da ciência parece eliminar qualquer consideração diferente de si, qualquer crítica sobre si mesma. Ademais, criticar a potência da ciência não será tentar destruí-la? Não será esse o nosso intento, que seria politicamente incorreto e, sobretudo, insensato, já

que se esqueceria de uma real possibilidade da razão. Limitar o domínio da razão empenhada na ciência moderna não é retirar dela toda responsabilidade e todo domínio. Gostaríamos apenas de situar a ciência moderna entre as muitas capacidades de saber que pertencem à nossa humanidade.

De qualquer forma, a crítica filosófica não consegue encontrar com sucesso a prova de que os processos que a guiaram tenham sido legitimamente racionais. O adversário do filósofo crítico é, portanto, muito forte. Ele se vale do conforto que, obviamente, a ciência *tecnologicizada* torna possível universalmente. Porém, tal conforto, certamente legítimo, não será só de um tempo, excelente para a cultura e a saúde, mas também limitado? Não será, além disso, um conforto genérico, para o homem em geral, um conforto uniforme, mais do que universal, que deixa em aberto a questão do destino das pessoas singulares, mortais? Confiar todo o bem do homem apenas na ciência *tecnologicizada* não será, pois, uma verdadeira pretensão de potência que se funda puramente sobre a ciência matematizada? Não poderíamos repropor aqui a mesma crítica de Ricoeur aos posicionamentos dogmáticos? O que a cultura contemporânea espera do saber científico não corresponderia exatamente ao que uma cultura não crítica, e não científica, espera de um saber dogmático?

A ideologia científica esquece a “intenção” e não se interessa por ela. Contenta-se apenas com os fantasmas da objetividade. O mesmo não acontece com a fenomenologia que, de Husserl em diante, se valeu da “intenção”. Seja como for, insistir nessa questão não é novidade. O problema é posto já por Sócrates e, depois, pela escolástica, segundo a qual, “*quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*”. A intencionalidade das atividades humanas não apresentaria, então, uma questão que deveria integrar os processos da ciência? A esse propósito, impressiona uma mudança fundamental entre Aristóteles e Tomás de Aquino. Aristóteles, no início do livro sexto da sua *Metafísica*, distingue as três ciências teóricas mediante a diferença que existe entre seus objetos, mutáveis ou não, separados ou não. A mesma distinção das ciências teóricas aparece em Tomás, no seu comentário do *De Trinitate* de Boécio, porém, com uma mudança bastante radical: as ciências teóricas se distinguem agora a partir das faculdades cognoscitivas que estão em ato. Por este prisma, o objetivismo aristotélico se transformaria em subjetivismo tomista. A física constitui, assim, o domínio da *ratio*; a matemática pertence ao campo do ensinamento ou da comunicação

clara e distinta, vale dizer, dos métodos mais seguros da argumentação; a filosofia primeira, afirma o texto do Aquinate, depende do intelecto que é capaz de alcançar as verdades primeiras. Com tal proposta tomista, não estamos distantes da consideração sobre as intenções de nossas capacidades ou potências cognoscitivas, mesmo se o trabalho permanece imenso quanto à clarificação das dinâmicas próprias de cada uma dessas faculdades.

Quando se fala de “faculdades” ou de “potências” cognoscitivas, se descarta um ponto de vista puramente objetivo para se considerar, assim, os dinamismos e as intenções dessas potências. Tomás, desse modo, não se precipita num subjetivismo tanto abstrato quanto o objetivismo. Por um lado, toda faculdade cognoscitiva tem o próprio modo de colher o que é – logo, não existe qualquer objetivismo ingênuo; todo tipo de conhecimento é um modo de interpretação e de adoção das realidades. Por outro lado, nenhuma faculdade cognoscitiva é exclusiva; por isso, toda faculdade é limitada e julgada em consideração com o inteiro conhecimento do todo cognoscível. Então, não poderemos inserir aqui a consideração sobre a “disposição” e sobre a “afeição” fundamental do saber? Por disposição, se entende obviamente um modo de abertura da subjetividade diante do que está inteiramente em si. No entanto, ao mesmo tempo, essa disposição orienta também para o que não está em proporção com o que uma faculdade em particular alcança. Assim, cada faculdade parece estar na espera de ser completada, deixando o espaço livre para o exercício das outras faculdades no intento de que se possa melhor conhecer a realidade que se põe em sua totalidade.

A disposição de uma faculdade cognoscitiva não é, pois somente criadora das realidades colocadas no próprio horizonte. Nenhuma “*ratio*”, antiga ou medieval, é fechada em si mesma. Também a moderna mudança dos paradigmas permite visualizar uma superação das faculdades cognoscitivas, mas em direção da técnica aplicada aos modernos e não mais em direção do intelecto característico da epistemologia dos antigos. Avaliemos, porém, essa mudança de paradigmas com mais profundidade. Não se trata só de mudar a orientação ou a intenção da razão, mas, sobretudo, o seu modo de proceder. A *ratio* moderna passa de um interesse antigo pelo mundo enquanto objeto do *frui* ou do gozo para um interesse pelo *uti* ou pelo útil, para usar um vocabulário agostiniano. A disposição contemplativa do *frui* implica de fato uma afeição específica, uma passividade que é uma

espera; por tal disposição, deve-se entender como um “estar à disposição de”, e não como se “o mundo estivesse à minha disposição”. O *uti*, por sua vez, recai sob a crítica cartesiana expressa na primeira regra do método, a regra que adverte sobre o risco da precipitação na pesquisa intelectual. De fato, o mundo está à disposição do cientista competente, prudente e atento para ser manejado de acordo com as regras científicas, as quais podem, entretanto, estar a serviço de demandas do momento cultural. Poderemos evocar, a propósito da distinção entre *frui* e *uti*, a distinção mais ou menos hodierna entre necessidade e desejo. A ciência hodierna pretende solucionar as necessidades humanas, ao passo que o intelecto anima um desejo indefinidamente aberto, e feliz nessa mesma abertura indefinida.

O termo “afeição” significa a não disponibilidade do desejado ou uma disponibilidade que tende a estar sempre além, na direção do horizonte de uma espera indefinida, um desejado sempre mais precioso do que já se tem. Todavia, podemos perguntar se essa disposição afetiva está verdadeiramente excluída das perspectivas da ciência. Jean Ladrière (1996, 361-387) possui páginas surpreendentes e esplêndidas sobre esse assunto. Segundo o professor de Louvain, não existe qualquer litígio fundamental entre a ciência e a fé; ambas estão na espera, em uma posição, por assim dizer, de esperança. O aspecto *frui* seria, nesse caso, essencial para a própria ciência. Na fé, o horizonte esperado será aparentemente mais bem definido, mesmo que o saber sobre o fim, para não cair no dogmatismo estéril, seja elaborado somente por analogia; não será representado como se fosse uma realidade completamente dada. Quanto à ciência contemporânea, mesmo que pareça querer aplacar as necessidades oriundas da imaginação humana e realizadas graças à formalidade dos próprios processos traduzidos em processos técnicos, ela permanece incapaz para a efetivação de tal tarefa.

A ciência, que é hoje muito utilizada como se fosse suscetível de ser reduzida ao *uti*, se desenvolve, mesmo assim, seguindo às exigências fundamentais do *frui*. Desse modo, delineiam-se dois modelos diferentes de intencionalidades científicas que correspondem a dois tipos diferentes de temporalidade. De um lado, a ciência *uti* se bloqueia no imediato adquirido e consumado – serve, então, a um “eu” feito abstrato, sem “si mesmo”, sem história passada, nem esperança pelo futuro. De outro lado, a ciência *frui* abre constantemente novos espaços para a investigação. O *uti* e o *frui* determinam duas intencionalidade e duas temporalidades diferentes. A ciência *uti* não se interessa pelo tempo

aberto; limita-se na satisfação de uma intencionalidade que não vislumbra algo além do ter. O seu tempo seria o do “eu” auto-referido na consciência satisfeita da clara intuição da sua auto-presença. Porém, a temporalidade do *uti*, que tem a necessidade de uma razão unívoca, é um tempo de real ilusão, muito abstrato. Reconhece-se aqui a ambiguidade do “*cogito*” cartesiano. Por sua vez, a ciência *frui* permanece aberta e não lhe faltam resultados efetivos, mesmo que sejam sempre provisórios. O tempo dessa ciência seria próprio do “si mesmo”, condição de possibilidade para que a ciência possa efetivamente crescer.

Considerando a cultura globalizada de nossos dias, podemos concluir com a seguinte pergunta: não estaria essa nossa cultura carente de densidade profundamente humana, carente de abertura em direção a uma meta indefinida, e não estaria aqui a raiz da sua característica profundamente violenta?

Referências

- RICOEUR. Histoire et vérité. In: **La condition humaine**. Paris: Éditions du Seuil, 1964, 193-197.
- LADRIÈRE, J. L’espérance de la raison. In: GREISCH, J.; FLORIVAL, G. (Orgs.). **Création et événement**. Leuven: Peeters, 1996, 361-387.