



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

TIAGO DAMASCENO CHIAVELI

**O PROBLEMA DA CONSOLAÇÃO COMO PERTENCIMENTO  
SOFRIMENTO, LINGUAGEM E SOCIABILIDADE SOB A  
METAFÍSICA DA POSSE**

---

Londrina  
2024

TIAGO DAMASCENO CHIAVELI

**O PROBLEMA DA CONSOLAÇÃO COMO PERTENCIMENTO**  
SOFRIMENTO, LINGUAGEM E SOCIABILIDADE SOB A  
METAFÍSICA DA POSSE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Chiaveli, Tiago Damasceno Chiaveli.

O problema da consolação como pertencimento : sofrimento, linguagem e sociabilidade sob a metafísica da posse / Tiago Damasceno Chiaveli Chiaveli. - Londrina, 2024.  
116 f.

Orientador: José Fernandes Weber Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Tese. 2. Aristoteles - Tese. 3. Potência - Tese. 4. Metafísica - Tese. I. Weber, José Fernandes Weber. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

TIAGO DAMASCENO CHIAVELI

**O PROBLEMA DA CONSOLAÇÃO COMO PERTENCIMENTO**  
SOFRIMENTO, LINGUAGEM E SOCIABILIDADE SOB A METAFÍSICA DA  
POSSE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Orientador: Prof. Dr. José Fernandes  
Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Gabriel Pinezi  
Universidade de Brasília - UNB

---

Prof. Aguinaldo Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná-  
UNIOESTE

---

Prof. Marcos Alexandre Gomes Nalli  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 19 de abril de 2024.

CHIAVELI, Tiago Damasceno. **O problema da consolação como pertencimento: sofrimento, linguagem e sociabilidade sob a metafísica da posse.** 2024. 87f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina 2024.

## RESUMO

A ideia de consolação ronda a filosofia desde o seu nascimento. Apesar de uma longa relação que atravessa toda a história, a filosofia ainda não foi plenamente capaz de tomar a consolação como um legítimo sujeito filosófico, e defini-la em um modelo explicativo. Esse esforço foi recentemente retomado, e em uma época cuja cultura é por muitos caracterizada como *coping culture* e repleta de abordagens e estratégias dissonantes sobre a lida emocional ante os atuais desafios psicossociais. Nesse cenário, este trabalho se une ao atual esforço de caracterizar filosoficamente a consolação, no sentido de encontrar o modelo de linguagem que lhe seja peculiar. Este modelo, conforme a tradição retórica e da clínica psicológica atestam, repousa sobre a condicionalidade – visto que a função da consolação é relativizar, por meio de seus gestos, o estado fatalista em que um sujeito desolado se encontra. Sob esse pressuposto, nosso trabalho investiga com profundidade o que é pressuposto dessa “gramática do condicional”: a ideia de possibilidade, posse e pertencimento, não em seu sentido usual, meramente social, mas nas condições metafísicas dessa sociabilidade. O trabalho mergulha na metafísica aristotélica com esse olhar pragmático, na tentativa de estabelecer quais são os limites da relação entre os fatos absurdos que provocam-nos profundo pesar, e a recriação de possibilidades capazes de nos renovar e requalificar para a felicidade.

**Palavras-chave:** Luto; Angústia; Condicional; Potência; Possibilidade.

CHIAVELI, Tiago Damasceno **The problem of consolation as belonging: Suffering, language and sociability under the metaphysics of power.** 2024, 87 pp. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

## **ABSTRACT**

The idea of consolation has been around philosophy since its birth. Despite a long-standing relationship that spans all of history, philosophy has not yet been fully capable of taking consolation as a legitimate philosophical subject, and defining it in an explanatory model. This effort was recently resumed, and at a time whose culture is characterized by many as *coping culture* and full of dissonant approaches and strategies on emotional coping in the face of current psychosocial challenges. In this scenario, this work joins the current effort to philosophically characterize consolation, in order to find the language model that is peculiar to it. This model, as the rhetorical and clinical psychological traditions attest, rests on conditionality – since the function of consolation is to relativize, through its gestures, the fatalistic state in which a desolate subject finds himself. Under this assumption, our work investigates in depth what is presupposed by this “conditional grammar”: the idea of possibility, possession and belonging, not in its usual, merely social sense, but in the metaphysical conditions of this sociability. The work delves into Aristotelian metaphysics with this pragmatic perspective, in an attempt to establish the limits of the relationship between absurd facts that cause us deep regret, and the recreation of possibilities capable of renewing and requalifying us for happiness.

**Key-words:** Grief; Distress; Conditional; Power; Possibility.

## ABREVIACÕES

### **Aristóteles:**

**EN** — *Ética a Nicômacos*. trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

**Fis.** — *Física I e II*. prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. — Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

**Met.** — *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola 2002.

### **Demais autores:**

**AFS** – SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2021.

**Ens.** -- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. trad. Rosemary Costhek Abílio. — São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**Ens Ent.** – LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian — 2014. 5a ed.

**Cart. Men.** – EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

**Lib. Vont.** – SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. Apresentação por Oswaldo Giacoia Junior – São Paulo: Editora Unesp, 2021.

**Medit.** DESCARTES, René. *Meditações*. introd. de Gilles-Gaston Granger ; prefácio e notas de Gérard Lébrun ; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. — 3a ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

**Máx. Prin.** – EPICURO. *Máximas principais*. Trad. João Quartim de Moraes. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.

**MVR I** — *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo ; tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. – 2. Ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2015.

**MVR II** — *O mundo como vontade e representação*, tomo II: complementos; traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. – Curitiba: Ed. UFPR, 2014. (volume 1 e 2).

**R. Esp.** – DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. – Lisboa: Edições 70. 1989.

**Ret.** – ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2ª edição, revista; 2005.

## Sumário

Introdução .....	8
1 A consolação enquanto problema filosófico.....	12
1.1 Epicuro e a consolação como saúde .....	12
1.2 O problema filosófico na consolação de Dagerman .....	35
2 Metafísica da posse e pertencimento em aristóteles .....	56
3 Contemplação e vida prática: possibilidades para a consolação.....	79
Conclusão .....	112
Referências .....	114

## INTRODUÇÃO

O ser humano entende necessário repensar a sua própria humanidade enquanto algo que *fica* depois que algo *parte-se* dele; e para saber assim permanecer deve aprender a reconfigurar-se diante do fim, da perda. Quais são suas armas para isso? O que pode alguém fazer por si ante o abandono e o que podem-no os outros? Mas o que é em primeiro lugar essa necessidade de refazer-se, certa necessidade de ter de novo com o mundo, desejo de não permanecer desvinculado, essa ânsia de não habitar o absurdo, de reinventar uma condição de vida? É à essa necessidade que, como Dagerman, chamamos usualmente de necessidade de consolação?

O que é verdadeiramente uma consolação? Seriam palavras de conforto diante da perda? É a companhia e a vida em comunidade que remedia o mal da solidão – ou uma certa forma de solidão que corrige o mal da sociabilidade? É uma ideia filosófica libertadora, uma palavra de sabedoria capaz de lançar luz ao absurdo do sofrimento? Ou mero artifício retórico, um sonho, um substituto simbólico que troca, sem autenticidade, uma ausência por uma presença? É uma promessa, uma esperança que procura fazer contratos com o presente e que parecem adiar cada vez mais a superação da dor? É uma afirmação da felicidade, do valor da resiliência, da fé, do esforço e do trabalho – ou está na negação de toda essa persistência? Consolar-nos é seguir sendo quem fomos, ou, pelo contrário, é reinventarmo-nos completamente? Seria, afinal, compreendermos melhor ou ludibriar-nos com mais sofisticação? Enfurnar-nos no tempo, ou escapar dele? Afirmar o sofrimento ou negá-lo? O que há, por fim, de filosófico em uma consolação? O que significa consolar e ser consolado enquanto um estado pessoal, um fato social, um objeto estético e – por que não – um problema metafísico?

Essas perguntas parecem desafiar as conclusões que os estudos literários vieram a sustentar sobre o tema. Escritos principalmente entre os séculos XIX e XX, concentrando ainda hoje a maior parte das teses sobre o assunto, tais estudos têm como principal selo uma altíssima estima por preocupações formais. Seu método tem uma natureza profundamente exegética, pois seu pressuposto principal é o de que a ideia de consolação repousa sobretudo em como o termo latino *consolatio* fora usado pelos antigos. Este uso, testemunhado em uma variedade de peças textuais que atravessam desde o século IV AEC até o Renascimento, acaba, por exigências linguísticas, estruturando-se em torno de certos tópicos, ou lugares-comuns. Esses hábitos de expressão que se repetem de um modo ou de outro quase toda vez

em que o termo se viu empregado, independentemente da sorte textual em que via-se – fosse na epístola, no verso, no tratado, na parenética. Isso instaurou uma certa tradição consolatória ligada inerentemente ao modo particular de escrita daqueles grupos naquele período, e que respondia de imediato aos seus costumes, à configuração social e à sua mentalidade. Tal tradição foi formalizada em torno desses lugares-comuns e repassada, através deles, por gerações de poetas, retores, filósofos e santos. A principal preocupação, portanto, daquela tradição literária exegética fora determinar quais peças textuais poderiam, com legitimidade, integrar o “*corpus* consolatório”, por assim dizer. Seu objetivo final era caracterizar finalmente a consolação como um *gênero literário*, estabelecendo um referencial autônomo e previsível capaz balizar o que fora a aparência do gesto consolatório.

A partir de então, fala-se muito de consolação assumindo-se o gênero de modo quase hipostasiado – não como um útil e limitado ponto de partida para qualquer análise, senão como fato objetivo e completo. A pergunta que se segue ao estabelecimento do gênero – estabelecimento que, por si só, é bastante impreciso – é: qual a serventia desse gênero, concebido em torno de lugares-comuns, para explicar eventuais configurações atuais da consolação? Como traçar um paralelo entre aquele *corpus* e as complexas formas de consolo do mundo moderno? – Essas questões parecem supor que a “matéria” da consolação não fora tão bem compreendida – filosófica e socialmente – como sua forma específica. Isto é, se compreendemos bem as circunstâncias desta forma específica de consolar, que compreende os textos da *consolatio* latina, fomos realmente capazes de compreender o que há de universal nestes textos? Fomos capazes de entender o que uma consolação reivindica, como o fomos de categorizar *um modo* de como ela o faz? E principalmente, somos capazes de sequer repetir essa categorização numa configuração social, ambiental e tecnológica inteiramente diversa daquela dos antigos? Pode a literatura, a história, a filosofia, a psicologia, rastrear os caminhos da consolação no mundo atual olhando para o gênero das *consolatio*?

A questão que emerge é: pode o gênero realmente funcionar como denominador comum de todas aquelas perguntas sobre a necessidade de consolação? Em que medida a consolação pode ser tomada apenas como um problema literário, e de que forma pode a filosofia dirigir-se a ela? Pode a consolação, enquanto ideia assim indefinida, seguir sendo recurso útil à complexa vida e formas de sofrimento contemporâneas?

Esse trabalho se propõe a investigar a consolação a partir de questões que parecem extrapolar a competência literária tão somente. Toma-se, aqui, a consolação como o produto da necessidade humana de conciliar sua experiência atemporal com aquela do tempo, da

finitude, da morte e de todas as formas de abandono – uma tentativa de entender o tempo pela eternidade, e a eternidade pelo tempo.

O primeiro capítulo busca reconduzir a ideia de consolação a temáticas filosóficas. Ele fragmenta-se em duas partes: a primeira desenvolve-se ao redor da *Carta da felicidade* de Epicuro, a segunda, em torno do ensaio *Nossa necessidade de consolação é impossível ser saciada* de Stig Dagerman. Na primeira parte, analisamos a ideia de saúde-felicidade em Epicuro e como ela coloca em contexto materialista a tese aristotélica da felicidade como vinculação entre o que há de atemporal e temporal no humano. A felicidade, ou saúde em termos epicuristas, depende da qualidade dos atos do indivíduo – que precisam ocorrer em relação de pertencimento a sua própria vontade. A saúde está em deliberar lucidamente e, visto que deliberar é sempre sobre o possível, é preciso, para ter saúde e felicidade, que o indivíduo tenha a posse de suas possibilidades em sua vontade e, a consolação, opera na reconciliação entre essa vontade e a deliberação.

Posto nesta dimensão, a problemática consolatória é, em sequência, contrastada com o formalismo dos estudos literário-filológicos e também com as recentes retomadas da ideia de “gênero consolatório” que, ao invés de aterem-se aos lugares-comuns, tentam fundamentar o gênero na intenção comunicativa. Aquela abordagem sobre a consolação desenvolvida a partir de Epicuro – e, por consequência, com ressonância nas filosofias próximas ao eudemonismo como um todo – caracteriza, frente a estas outras duas formas de abordagem, a especificidade filosófico-metafísica do problema e que a distinguem da retórica.

Na segunda parte deste capítulo, que se desenvolve em torno do ensaio de Dagerman, a visão trabalhada em Epicuro é ampliada a outras questões. Dagerman traz à baila de forma mais direta o problema do fatalismo e da unilateralidade do olhar, ou, a obsessão como um assalto da memória. Caracteriza ainda o tipo de solidão da incomunicabilidade e a radicalização da vida produzida tanto por essa solidão, como pelas falsas consolações – se aquelas reduzem a vida a uma perda, esta a reduz a uma única motivação que promete superá-la. Dagerman, de modo similar a Epicuro, encontra na responsabilização a saída para o fatalismo: a desolação acaba no instante em que se pode reassumir a autoria de si. Mas onde encontrar, em si mesmo, a invulnerabilidade a partir da qual se reerguer? Para Dagerman, a resposta (consoante com a dos antigos) é em encontrar em si mesmo o que há de eterno, e fazê-lo pesar sobre as “formas fixas sociais” opressoras que caracterizam a vida no tempo. Seria isso suficiente para o homem libertar-se da finitude e da morte?

Visto que a questão que se desenha é sobre como dar ao ato do indivíduo a posse de

suas possibilidades, no segundo capítulo mergulhamos da ideia de possibilidade em seu radical metafísico, na *Metafísica* de Aristóteles. Ali, parte-se da duplicidade do ser em potência e ato, para entender o lado para o qual a natureza, a princípio, subordinativa dessa relação pende afinal – isto é, qual a natureza do vínculo entre ato e potência. É o ato quem subordina a potência ou o contrário? Qual a relação desse vínculo com o juízo, ou julgamento? Qual sua relação com a ideia de presença e ausência? Como falar de liberdade e opressão em termos de potência em ato? Como se define, nesse contexto, o poder? Como pensar o acaso, nesses termos?

No terceiro e último capítulo, nos concentramos na *qualidade* desta subordinação. Investigamos o papel da qualidade na metafísica aristotélica, e o princípio de determinação de possibilidades que a qualidade de um ato retem. O argumento caminha para a defesa de que a potência está na medida direta da configuração (qualitativa) do ato, e que a qualidade superpõe-se às *propriedades* deste mesmo ato, se o assunto for identificar o que tal ato é em potencial. A qualidade, por fim, torna o ato apto à relação com o que lhe é outro, e se envolve – em contexto ético – com o problema do *meio* (ou da *techné*) enquanto esta é o poder de modificar aos outros e a si. A qualidade abre, portanto, as portas do ato à comunicação. As perguntas que essa investigação deixa em aberto são, acima de tudo, o que, por fim significa *apropriar-se* sob toda essa ótica? Que utilidade teriam estes conceitos metafísicos para, como quis Epicuro, recuperar a posse de si – ou posse de seu próprio lembrar, da memória, como explicitamente quis Dagerman? Que utilidade teriam para tratar do problema epistêmico, ético e estético da conciliação entre o atemporal e o temporal?

Estas questões parecem conduzir a investigação principalmente à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, como já se adiantava no primeiro capítulo, também à *Poética*, à *Retórica* e à *Política*. A especulação sobre os caminhos e resultado de um tal estudo, que vincule essas obras à *Metafísica* com o objetivo de responder “o que fazer com a suposta oposição entre a experiência temporal e atemporal?” ocupa a conclusão do trabalho, como seu principal teor.

## 1 A CONSOLAÇÃO ENQUANTO PROBLEMA FILOSÓFICO

### 1.1 Epicuro e a consolação como saúde

A filosofia é uma questão de saúde, dizia Epicuro – e não é tendo outra coisa em mente que julgamos as consolações dispostas em nossa mesa. Em verdade, nada parece oferecer-se como flagrante mais cru de um sofrimento do que a caçada errante pelo consolo. A consolação procura sempre o inelutável, o inescapável, o destino para promover-se; sem a tácita aceitação da impotência, sem que veja minha vontade de mãos atadas, é impossível que um consolo sequer *seja* para mim um consolo. O olhar que lanço ao objeto precisa confessar-me a ele como um inapto; a coisa à que aponto e digo que “é *isso* a minha consolação” deve saber que lhe estou entregue. A razão disso é que devo inverter a relação utente entre nós dois: se antes eu a usava porque ela servia a meus desejos, ante uma vontade agora dominada pela dor, caso eu pretendesse a usar ela não mais serviria, mas à minha senhora. Fingir que sou eu quem domina a *práxis* da coisa transforma a atividade de prazer em uma de dor. Uma vontade subordinada ao sofrimento não tem forças para ser livre, mas tem para depor quem a subordina – e o substituto é essa coisa que chamamos consolo. Nisso consiste a própria vulnerabilidade da consolação: ainda que prometa auspícios de libertação, é uma ditadura que derruba outra. Mas ao passo que nada parece admitir maior fraqueza e debilidade do que o usufruto de um consolo, visto que confirma a *doença*, ou seja, a paralização de minhas

faculdades – o sumo sofrimento nas palavras de Schopenhauer<sup>1</sup> – nada parece, contudo, atestar também uma imensa (ou discreta) vontade de cura e reabilitação, que só pode ser das faculdades – pois ser capaz é de agir. Portanto, o consolo não remove a dor, mas re-move um doente que *acredita* em si; estar saudável é estar pronto para o movimento necessário à crença, ao passo que curar-se é vencer o sofrimento pelo esforço daquela mesma vontade que, frustrada, o originou – é ter dor, mas atuar. A consolação é um dispositivo que captura a crença para poder capturar também a atividade que ela exige.

Uma cultura precisa de saúde tanto quanto pessoas, pois pessoas só são doentes, saudáveis e consoláveis no interior de uma cultura. A formação de nossos modos de vida idealiza e concebe padrões, portanto define também os padrões de sofrimento, o modo como a dor será recebida e interpretada. Esse hábito em torno da dor embasa instituições de todo tipo, das oficiais às clandestinas, das documentadas e veneradas às etéreas quase esquecidas, mobilizando inclusive o conflito entre elas. A atitude em vista da dor, apesar de parecer privada, é engajada coletivamente; as armas usadas para administrar o sofrimento particular são forjadas publicamente de forma que um consolo serve às “duas naturezas” humanas: a íntima e a social, a psíquica e a atuante. O consolo vincula o conteúdo privado ao patrimônio do grupo, alimenta o que nele há de comum com suas idiossincrasias subjetivas, e incorpora nelas as planificações político-sociais dando-lhes motor: ela eleva o indivíduo ao social e reduz a sociabilidade ao indivíduo, homogeneíza a singularidade e a rotina cotidiana. Detalhadamente, a consolação ataca a identidade da memória com a história, a lembrança inerente com a tradição contingente. No que a consolação consiste propriamente é o pertencimento, e a busca por um consolo não manifesta mais que um desejo de participar. As consolações são instrumentos de apoderamento de si mesmo, mas também de subordinação social. Ela repousa integralmente na tensão do vínculo entre o *eu* e o *outro*, o que significa que seu mecanismo é de natureza comunicativa, que visa promover o encontro com aquele *outro* que é ausente. Toda a intenta consolatória é uma tentativa de vínculo, por isso sua maior inimiga é a solidão. Uma cultura saudável é aquela que permite ao indivíduo de participar, um indivíduo saudável é o que não é vítima de ampla exclusão – dessa tensão entre a saúde do pertencimento, e a doença da exclusão é que surgem o ímpeto ora fatalista, ora militante.

Mas quais são os mecanismos que pressupõem esse vínculo e que, por sua natureza, constituem as propriedades da mecânica consolatória? Stig Dagerman apresenta, talvez, o

---

<sup>1</sup> MVR I, §55, p. 354: “Pois, propriamente dizendo, nenhum prazer é comparável ao do uso e sentimento das próprias faculdades, e a dor suprema é a carência percebida de faculdades lá onde são necessárias”.

mais sintético e preciso dos exemplos em seu ensaio *Nossa necessidade de consolação é impossível de saciar-se*, de 1952. O texto fala de uma humanidade que ora suportamos absolutamente sozinhos, ora somos obrigados a partilhá-la até que dissolva-se e perca-se completamente. Na tentativa, insaciável, de estabilizar esse jogo é que insere-se a necessidade de consolação, que é o desejo de escapar da paralisia que caracteriza o sofrimento, e exercer essa humanidade sem cair nas projeções do medo que a dor inspira, e que resultam em formas avessas ao sofrimento, mas que reproduzem igualmente a paralisia: a orgia e a ascese. O que Dagerman quer é a *medida* da reconciliação entre a liberdade e a dependência, a liberdade de atuar sua identidade e a subordinação às formas fixas sociais que condicionam esse auto-exercício. Quer dizer, para Dagerman, a consolação reconcilia o social herdado, com o individual espontâneo. Inevavelmente, sua lavra redativa dominava a virtude da precisão filosófica no uso de conceitos amplíssimos. Num cenário de definições significativamente confuso como o do debate (mais) literário (que) filosófico da consolação, o texto do escritor sueco ilumina o pensar como – conforme a ele – toda consolação deve fazer.

O debate consolatório é demasiadamente focado em peças textuais da Antiguidade clássica e do Helenismo – por vezes incluem o medievo e a Renascença. Mas visto que filósofos, embora tenham experimentado consolar, não relegaram uma filosofia sobre essa investida – que seria uma filosofia sobre o consolo, não uma filosofia consoladora – acaba havendo, por isso, um notável déficit na universalidade das definições de consolação até agora apresentadas. O que há de fato são apenas tentativas de convenções sobre o discurso consolatório, compostas menos por matéria do que de forma. Em suma, as definições de consolação atêm-se ao *gênero* (textual) *consolatório* e mesmo essas definições nada embrionam nos limites do gênero, porque o que nelas tenta-se fazer é, justamente, criar tais limites. Um dos estudos paradigmáticos sobre o gênero, e que tentam ressaltar a adesão filosófica das consolações, surgiu com Rudolf Kassel, em 1958 com seu *Estudos sobre literatura de consolação grega e romana (Untersuchungen zur griechischen und römischen konsolationsliteratur)* que define a consolação como:

Escritos consolatórios (*konsolatorische Schriften*) no sentido mais estrito são escritos compostos em casos específicos de luto (*Trauerfall*) com o objetivo de libertar a pessoa aflita de sua dor ou pelo menos diminuir seu pesar; num sentido mais amplo, incluem escritos que, sem tal causa imediata, têm como objetivo fornecer ao leitor informações apropriadas e apoio intelectual contra adversidades de muitos tipos diferentes (KASSEL, 1958, 3 apud SCOURFIELD, 2013, p. 2).

Também Kierdorf, em *Consolatio como gênero literário*<sup>2</sup>:

O que se entende especificamente por *consolatio* como gênero literário...são escritos de um inclinação filosófica [*writings of a philosophical bent*], cujos autores tentam dissuadir os indivíduos de lamentando diante do infortúnio, ou oferecer conselhos gerais sobre como superar adversidade (2003, 704 apud SCOURFIELD, 2013, p. 1).

Em *Consolação grega e romana: oito estudos de uma tradição e sua sobrevivência* (BALTUSSEN, 2013a), antes de anunciar tensionar a superação daquelas definições literárias, Baltussen as resume:

Em poucas palavras, poderíamos definir a consolação antiga como a cristalização escrita e filosoficamente informada de uma prática social. Esta caracterização ampla, embora não compreensível, indica os dois aspectos que determinam o que pode parecer ser uma consolação e qual é o seu contexto: (a) é normalmente um texto que serve um propósito prático, e (b) pode ter um fundamentação teórica (BALTUSSEN, 2013b, p. xiv).

Antes de as comentarmos, entendamos o material em que essas ideias se baseiam. Essas definições provêm principalmente da leitura comparada de um *corpus* consolatório, uma reunião de textos que vão de meras inscrições fúnebres até tentativas de tratados, e que em geral, abrange peças desde o século III a.C e vai, como já dito, até a Renascença onde, para alguns, os modelos que consolidam aquelas definições atingem seu apogeu (cf. AGRELL, 2015, p. 12). Fiquemos apenas nos mais paradigmáticos destes textos; tudo começa com Cícero (sec. I a.C), ou melhor, com um texto hoje perdido em que Cícero se inspira para escrever as suas notáveis consolações (cf. BALTUSSEN, 2013, p. xv; id. 2012, p. 50-3). Esse foi uma carta perdida *Sobre o luto* (*Περὶ Πένθους*) de Crantor de Solos (sec. III a.C), um platonista cujo mérito nesse sentido foi o de instituir uma nova mentalidade ante o pesar: dirigindo-se ao sofrimento de seu amigo, não o convidou a derramar-se na pura expressividade, isto é, no lamento – pelo contrário, lhe ofereceu um *processo* de domínio sobre o absurdo da perda e da dor. Após Crantor, o *corpus* leva àquele que é seu principal balizador: a *Consolatio* de Cícero sobre a morte de sua filha Tulia, em 45 a.C, lido à luz de indicações em suas *Tusculanae* e da carta por ele recebida, em razão de seu pesar, de Suplicius Rufus. A partir daí temos a tríade senequiana das consolações *Ad Mariciam*, *Ad Polybium*, *Ad Helviam Matrem* junto a algumas das cartas à Lucílio. Logo após vêm a plutarqueana *Ad Apollonium*, a *Consolação da filosofia* de Boécio, e a partir daí engolfa-se o assunto cristianismo adentro porquanto incorpora à dinâmica literária pagã os componentes de

---

<sup>2</sup> KIERDORF, W. *Consolatio as a literary genre*, in: H. Canick and H. Schneider (eds) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World. Antiquity*. Vol. 3, Engl tr., Leiden and Boston, 704-6.

sua teologia; surgem textos de Santo Ambrósio, Jerônimo e mais modernamente, na parenética renascentista como aquela dos sermões fúnebres do Padre Antônio Vieira. Todos esses exemplos são atos diretos de consolo, ou, inspirado na adequada classificação de Scourfield (2013, p. 20): textos *endereçados* a casos específicos e reais de sofrimento. Por serem o ato, são o real núcleo do *corpus*, ou “mapa”, consolatório (ib. p. 20).

Mas qual a consequência de um olhar filológico-comparativo sobre esse *corpus*? – O gênero consolatório se inicia ali em Cícero com bases forenses, inferindo um texto perdido num texto efetivo; assim, o texto ciceriano não é uma consolação, mas uma evidência da consolação. Em maior ou menor medida, a “velha-guarda” seguiu inferindo nas demais peças meta-modelos de discurso para julgar os modelos concretos que a historiografia possui. Esse meta-modelo é o que entendem, Kassel e Kierdorf, por gênero. Tal método de análise, conforme Scourfield (2013, p. 2), tende a hipostasiar o gênero, tomando-o como um elemento concreto, dado e absoluto, que antecede e condiciona o que denominamos consolatório. Aqui, o produto é pensado para o rótulo, não o contrário e a grife qualifica o objeto ao invés de essas qualidades emergirem inerentes ao texto, justificando a rotulação. Tal prática é o cerne do “old-fashioned literary way [antiquado modo literário]” de estudo, de que fala Baltussen (2013b, p. xvii). Todavia, qual o real problema da hipóstase e o que então se contrapõe, nos últimos dez anos, à essa antiquaria filológica?

Primeiramente, qual a condição do gênero? – Diz Scourfield em seu *Em vista de um gênero da consolação*:

É uma tradição há muito estabelecida na história dos estudos clássicos falar de um conjunto de escritos da Antiguidade que pode ser descrito ou classificado como ‘consolador’. Mas este ‘gênero’ de ‘consolação’ é anormalmente fluido e difícil de definir. Diferentes entendimentos da noção de um texto ‘consolador’ são evidentes; ao mesmo tempo, o ‘gênero’ pode ser tão acomodador a ponto de se levantar a questão sobre até que ponto é uma categoria realmente (SCOURFIELD, 2013, p. 1).

Gênero é um conceito em crise praticamente em qualquer área do saber, mas que apesar disso nunca cai em absoluto descrédito. É uma ideia que habita o cerne do contrassenso entre duas exigências: a necessidade psicológica de categorização e agrupamento, e o desejo de reconhecer e exercer algo além dessa familiaridade, ou seja, abandoná-la. Na literatura é com certeza um dos mais complexos conceitos, desde seu nascimento em Platão (cf. Rep. III, 394)<sup>3</sup> e da sistematização incompleta de Aristóteles n’*A*

---

<sup>3</sup> Rep. III, 394<sup>a</sup>: “em poesia e em prosa há uma espécie que é toda de imitação, como tu dizes que é a tragédia e a comédia; outra, de narração pelo próprio poeta – é nos ditirambos que pode encontrar-se de preferência; e outra ainda constituída por ambas, que se usa na composição da epopeia e de muitos outros gêneros [...]”.

*Poética*, que ao longo do tempo canonizou o gênero literário em lírico, épico e dramático. A teoria literária e a própria estética trazem em seu gesto inicial a separação genérica, que foi por seu turno continuada e retomada ao longo dos séculos como a espinha dorsal dos métodos de análise. Visto isso, parece pressuposto na consolação uma natureza estética que é de qualquer forma indefinida, se o objetivo é classificá-la em gênero literário. Mas ainda pior do que o dilema da atitude ante ao gênero, é a falta de univocidade no uso do termo – e é neste ponto que a questão consolatória mete os pés pelas mãos. Há que se ir, em quase todos os trabalhos sobre o tema, muito mais fundo na definição de gênero *per se*. Aqui, podemos colocar o problema do seguinte modo: é extremamente difícil entender se fala-se da consolação como gênero literário ou gênero discursivo; não se sabe se o foco está no arquétipo formal, suporte material, estrutura temática e unidade estilística, ou se o que importa na consolação está em seus propósitos comunicativos que reúnem, em torno desta intenção, uma grande variedade de tipos textuais. Ao que nos parece, até os mais recentes trabalhos da última década as definições pendiam ao primeiro caso até que percebeu-se tudo à beira da inutilidade, conforme apontou ali Scourfield.

Na literatura, a finalidade do gênero é assinalar “que o escritor tem atrás de si uma tradição, da qual pode e deve partir, para confirmá-la ou modificá-la se puder” (MOISÉS, 1997, p. 247) – ou seja, ela deve *servir* ao presente de modo “instrumental e operatório” (ib. p. 249). Em termos pragmáticos, o gênero consolatório deveria prover-nos com operadores de leitura que inspirassem-nos imediatamente a reinventarmos consolos dentro de seus limites. Esses operadores seriam a maior conquista dos estudos comparativos, consistindo na identificação de lugares-comuns nas peças analisadas. Mas há um problema que Agrell, como tantos outros recentes estudiosos, captam bem:

A tradicional consolação retórica era convencionalmente considerada epidíctica em espécie – como o elogio do falecido em orações fúnebres – mas a maioria dos textos consoladores são fundamentalmente do tipo deliberativo, quer dizer, aconselhamento, consulta e almejo da cura. Essa tarefa parece permanecer mesmo no discurso consolador moderno, embora os gêneros possíveis sejam numerosos. Mas já na Antiguidade e na Idade Média, a *consolatio* poderia usar quase qualquer gênero. A forma oratória cerimonial e a carta eram comuns, mas o mesmo acontecia com a poesia lírica, muitas vezes na forma de uma elegia. A fonte do antigo consolo lírico religioso, no entanto, foi – e ainda é – o Saltério do Antigo Testamento, uma poesia multiforme onde muitas vezes o próprio texto descreve e executa o processo de consolação. Assim, mesmo em tempos arcaicos, antes do sistema retórico ser inventado, o consolo era um assunto importante. [...] a consolação arcaica era associada a certas estratégias ‘proto-retóricas’ que tardiamente foram incluídas no sistema retórico (AGRELL, 2015, p. 13)

Conclusão: os lugares-comuns de *uma* forma de comunicação consolatória não são

transferíveis à outras e, apesar de nítida distinção formal, ainda assim cada uma parece reter aos nossos olhos um valor de consolo comum. Mesmo em um recorte histórico estreito as formas de consolação variam em demasia, o que se amplifica numa comparação histórica mais vasta. Isso aborta do gênero consolatório um elemento discriminativo, ou seja, o devido critério de fácil distinção de um gênero em vista de outros, pois não é possível atribuir-lhe características historicamente estáveis. Por isso a hipóstase do gênero consolatório, de que fala Scourfield, tem um patamar altamente excludente. O gênero hipostasiado faz a redução da consolação aos operadores de leitura, e visto que estes não são compartilhados entre suportes, estilos e conteúdos diversos, o modelo consolatório é isolado e arbitrário: privilegiando-se, por exemplo, os operadores da consolação epidíctica, exclui-se a dos saltérios, a da oratória cerimonial, a da epístola exaltativa, ou deliberativa, ou a da poesia etc. (cf. SCOURFIELD, 2013, p. 2). Esse arbitrarismo não só anula a diversidade consolatória, contrariando o senso comum, como a induz à insinceridade, pois para consolar não é exigido realmente empatia, comoção, afinidade, mas o cego exercício de um protocolo dado. Dito de outro modo: o gênero, aqui, se importa apenas com (uma) aparência do consolo – não sua natureza, seja qual for. Nessa velha discussão, o pressuposto é o de um formalismo dogmático com fins normativos, muito próximo à visão Renascentista (auge da *consolatio*) de gênero: “fórmulas fixas, sustentadas por doutrinas e regras inflexíveis, às quais os criadores de arte deveriam obedecer cegamente” (MOISÉS, 1997, p. 242). A posição resumida em Kassel e Kierdorf parece herdar essa mania revivalista que atingiu os métodos de outros tantos movimentos, como o neoclassicismo: escolher um objeto antigo, estratificá-lo, transformá-lo em dogma e cultuar suas regras, ignorando largamente a razão do ato<sup>4</sup>. Por fim, o revivalismo inviabiliza a identidade entre as consolações e nega esta que é sua natureza própria: a mobilização de *quaisquer* recursos para atingir seu fim e que a necessidade é de o consolo ter *quaisquer* operadores, não de ter operadores determinados. Dizer que a consolação emana de operadores específicos equivale a prendê-la a um fim também específico – quer dizer, a consolação, nesse cenário, serve apenas a *uma* dor enquanto as demais permanecem no puro desalento. Em suma, perde-se esta amplidão utilitária por ser paralisada, aqui, a inventividade consolatória ante a novíssimas possibilidades de vida e a novíssimos e particulares casos de sofrimento. Essa inovação da deliberação é o real elemento estético do consolo; é a exigência

---

<sup>4</sup> WELLEK e WARREN apud MOISÉS, 1997, p. 243: “se recorrermos à crítica neoclássica para definir o gênero ou estabelecer um método com que distinguir um gênero do outro, encontramos pouca consequência ou inclusive minguada consciência da necessidade de fundamento racional”.

de ser criativo que explica seu caráter imaginativo, lúdico, seu profundo uso de metáforas e outros elementos alegóricos. A normatividade permite à vida continuar, mas a espontaneidade a prolifera. O mesmo erro que a estética conheceu por muitos séculos aplicou-se aqui sob a égide do gênero: é preciso imitar ao invés de apropriar-se e criar. A consequência é esta que justifica nosso trabalho: é impossível uma ponte direta entre o gênero consolatório nesses termos, e as formas contemporâneas de consolação – que seguem, por isso, filosoficamente indeterminadas.

A questão que se impõe é: como unificar cada uma das estruturas, não só dos mais diversos textos, mas dos mais diversos atos tidos por consolatórios? Como, com isso, dizer também o que pode e o que não pode ser uma consolação? E podendo, como pode e até que ponto pode, iluminando com isso o problema do verdadeiro e do falso consolo? – Onde um gênero é reconhecido, tem-se nele algo sumamente importante e vital expresso à revelia do seu conteúdo. O poema, por exemplo, é definido sempre pelo verso, bem como a epístola pelo endereçamento, vocativos e cumprimentos, o tratado argumentativo pela exposição minuciosa e coerente, o édito orienta pela sequência e encadeamento instrucional, etc. Porém, o que temos em mente quando pensamos em consolos? São realmente o “sentimento”, o “panegírico” e a “reforma de vida”, como no caso da parenética renascentista (cf. MARQUES, 2015, p. 12 e ss., 25), ou também a exaltação, máximas e exemplos de Sêneca e outros? Em verdade, pensamos em algo mais do que a forma e mais do que o tema: é uma *função* o que chamamos de consolo. Mas como caracterizar, afinal, esse elemento funcional? – Eis o que permanece indefinido.

É apenas recentemente que começamos a reconhecê-lo, e o fazemos menos em termos de gênero que em termos de uma *intenção comunicativa*. É sob essa intencionalidade – quer dizer, a investida *ao outro* amparada por aparelhos sociais – que nosso trabalho entende a retomada atual do problema consolatório. Mesmo aqueles que ainda pensam em termos de gênero, o fazem nitidamente através dessa intenção e acabam por transicionar de princípios literários para aqueles do gênero discursivo e da ciência da comunicação. O problema consolatório nunca foi “meramente” (com muitas aspas) estético, mas semântico: interessa a *significação* para a qual aqueles lugares-comuns apontam do mesmo modo que interessa, na busca por consolo, um sentido para o ato; interessa assim a aquilo que ativa o vínculo entre os operadores em uma estrutura – não a estrutura (confusamente definida) nela mesma. A consolação habita essa necessidade de significação, necessidade essa que antecede qualquer forma de discurso e pensamento. E ocorre que a atribuição de sentido é, necessariamente, um

ato social, pois não existe comunicação sem a participação do outro – o consolo ou vem de outro a mim, direta ou indiretamente, ou vai de mim a outro. Consolar é fazer um uso particular das dimensões da sociabilidade, é aplicar o comum e plural no indivíduo particular, com singularidade. A função consolatória deve ser, portanto, uma função social de assistência ao indivíduo, portanto totalmente contingente às formas sociais vigentes – e esta função precede os recursos disponíveis nestas formas. Scourfield, por isso, responde à crise do gênero reconhecendo esta necessidade:

Como vemos em Homero e em outros lugares, a consolação, em qualquer caso, antecede a ascensão da filosofia como um ramo especial do pensamento, e o envolvimento filosófico com questões consoladoras pode, por si só, dificilmente não ter sido informado pela prática social pré-existente e pela linguagem nela implicada. É esta prática (ou este conjunto de práticas) que, a meu ver, oferece o caminho mais construtivo para a definição de um gênero de consolação [...]. No centro do mapa consolatório repousa um grupo de textos (prosa, cartas e materiais similares, poemas, discursos, inscrições) [...] que partilham como tarefa comum entregar consolações para indivíduos em circunstâncias específicas – textos ‘modo-endereçados’ [*adress-mode*] e um tipo de terminologia’ (SCOURFIELD, 2013, p. 20).

Ou seja, é a prática social que circunda o ato consolatório o verdadeiro conteúdo da investigação porque ela determina a tipologia da vinculação, tipologia que justifica não uma, mas diversas estruturas de consolo. Todavia, não há uma ruptura assim tão grande entre a mentalidade daquela antiquaria literária e a “pegada” social que estes mais novos estudos reivindicam. Aquela velha necessidade de extrapolar o documento efetivo, que produz o meta-modelo textual do gênero literário, desembocará agora numa outra exigência arqueológica, isto é, a de inferir e caracterizar, não a estrutura textual, mas o modo de vida por trás da produção dessas peças textuais. Essas peças são verdadeiros *snapshots*, ou flagrantes instantâneos de uma relação singular entre duas ou mais pessoas e as instituições que as mediam. Os textos permanecem, por isso, profundamente embutidos no seu período e lugar; compostos para casos especificíssimos de sofrimento, destinavam-se a um contexto socio-material específico, aplicando-se a uma história mútua de amizade ou amor também particular. Ou seja, as causas e as possíveis consequências de cada caso são peculiares e dizem respeito, imediatamente, à singularidade daquelas pessoas. Visto isso, sua leitura se torna uma experiência alienante sem um correto desenho desse modo de vida na mente do leitor. É preciso entender a relação entre sujeitos, meios e o modo de comportar-se em torno deles; por isso a investigação resolve abandonar a tradição de uma técnica de composição textual para beber da tradição social mais ampla (cf. BALTUSSEN, 2013b). Mas no fim, será que esse meta-modelo, agora social, será capaz de iluminar as atuais relações subjacentes ao

consolo, ou servirá aos propósitos estritos de compreensão dos antigos?

A discussão, posta nos termos acima, chama a atenção para uma questão essencial ao consolo. Se fizermos como Wim Kayzer em suas emblemáticas entrevistas<sup>5</sup>, e perguntarmos às pessoas sobre o que entendem por consolação, elas não discursarão filosoficamente, mas apontarão um *objeto*. O que chamamos de consolação é uma *coisa* capaz de produzir em nós certo efeito, efeito que é matéria decisiva na atitude tomada em relação ao mundo. Mas a consolação não está nos limites do efeito desse objeto; ao contrário, está consolado aquele que, nos instantes em que permanece fora do alcance desses efeitos, justifica essa permanência na esperança daquele efeito. Assim, se por consolo é apontado o lar, eu não me vejo consolado enquanto nele me encontro, mas sim quando estou fora dele e justifico os percalços que agora encontro pela esperança de que, ao término do dia, reconfortar-me-ei em meu lar. Esse pertencimento ao lar, portanto, consiste em uma crença que produz suas próprias justificações. Isso faz da consolação uma complexa relação entre presente e ausente, mas de todo modo sustentada integralmente nos limites de um objeto. Esse objeto é, nele mesmo, sempre uma instrumento (de consolo), uma coisa que intermedia e promove o encontro entre um estado subjetivo de paz e outro de luta. Em suma, a consolação repousa inteira nas regras da mídia em que se poia – a mídia determina a potência da consolação. A consolação desonera o sujeito do absurdo do sofrimento atacando-o com as regras da mídia. Isso justificaria a aprofundada preocupação com a estrutura textual das consolações, mas é preciso entender que o formal de um objeto não o caracteriza como instrumento, assim como o formalismo textual não caracteriza a consolação: o que faz de algo uma mídia, um instrumento, é o uso por trás dele. Isso significa que interessa menos a natureza específica do objeto em questão e mais a atitude, ou olhar, que faz desse objeto um consolo. E esse olhar pode dirigir-se a qualquer objeto pois a consolação *não conhece limite de meios*. E aqui chegamos ao núcleo do problema do gênero para uma abordagem filosófica, problema que abrange tanto os antigos como os novos estudos: eles pensam a consolação nos limites estritos da prática discursiva, especialmente da escrita, enquanto a consolação segue sempre adotando os mais improváveis meios. Em verdade, a consolação está sempre muito próxima, em seu *modus operandi*, da mídia central e mais determinante de uma cultura em uma dada época. Antes da cultura letrada, consolava-se oral e ritualmente – na era das imagens, da “cultura da

---

<sup>5</sup> Trata-se do conjunto de conversas, exibidas como série de TV no início dos anos 2000 na Holanda e em outros países da Europa, intitulada *Van der Schoonheid en de Troost* (O Belo e a Consolação) conduzida com personalidades ilustres da ciência, arte e filosofia sobre aquilo de que fala o título.

eletricidade” como chamou McLuhan, do audiovisual, do mundo digital – o quão próxima ou distante ela estaria. O “desaparecimento” da consolação permanece, por isso, aplicado apenas ao desaparecimento de *uma* tradição de consolo, porque os seus meios se tornaram, por algum motivo, ultrapassados. E o que foi feito para consolar os povos depois do Renascimento? Melhor ainda: como estudar a consolação após a decadência de sua forma na escrita? No fim das contas, o gênero deve ser reconsiderado não pelo objeto, mas pela atitude historicamente prolongada e modificada que ele testemunha. A obsessão com *esta* ou *aquela* manifestação consolatória é relativizada pela noção de que em uma classe de objetos há apenas um flagrante, em *snapshots* como dissemos, parcial e contingente desse comportamento – isso explica por que um gênero literário é apenas temporário e convencional – ele surge para atuar em um contexto social e desaparecer com ele, perdendo universalidade.

Recoloquemos a questão do gênero em termos filosóficos mais nucleares: numa resposta simples (aquela que hoje mais do que nunca se enfatiza) o gênero repousa sobre uma *performance*. Uma performance nada mais é que uma ação desenvolvida no seio de um quadro de competências; seu fim é pré-determinado por elas e medido por algum tipo de instrumento. Por isso, toda performance está contida nos limites deste, ou destes, instrumento(s). Podemos ainda dizer que, à cada performance associam-se uma ou mais *técnicas* que efetivam seu desempenho e garantem, com isso, que se atinja os critérios de sucesso e insucesso performáticos – desempenho e técnica fazem-se mútuos. Esse espaço onde um conjunto de técnicas é previsto, é propriamente o gênero. Por ser fundado numa performance, o gênero denota um papel social a ser cumprido – e este papel é o alvo da consolação nesse contexto; ou seja, o processo que uma consolação instaura é essencialmente performático. O gênero é, portanto, o resultado da instituição, ou seja da criação, invenção, de meios – e corresponde ao tipo de comportamento determinado em seu interior. Ora, agora é possível entender por que, acertadamente, o objeto específico da consolação é a retórica.

Todavia, não se trata como muitos pensam, da retórica como um gênero, isto é, um “sistema retórico” determinado – coisa que Agrell, no trecho prévio, parecia pressupor. Trata-se da retórica em sua definição radical. Evidentemente, não é tarefa absolutamente simples defini-la, mas é suficiente se partirmos da mais influente dentre as definições – a de Aristóteles: “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. [...] a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada” (Ret. I, 2, 1355b). Ou seja, retórica é a *arte de produzir meios* para qualquer crença. Não se trata de um sistema desenvolvido em torno de uma função, mas dos princípios

que orientam tal capacidade – é a gramática da crença. E não é exatamente isso o que observamos nas consolações? Não é uma capacidade de construir pontes para novas possibilidades e, com isso, instaurar novas crenças, novas justificativas, e tudo isso apoiado em meios ajustados à singularidade dos envolvidos? E qual a consequência disso? – A consolação se explica a nós sobre porque ela não só insubordina-se a *um* gênero, mas insubordina-se *ao gênero*. A consolação se mostra não como gênero, mas o gênero é quem se mostra como gênero *de consolação*. A consolação não é algo subordinado a uma arte, mas é ela mesma a arte – ao menos nos termos da *téchne* antiga (que não é aquela técnica que se alia à performance, mas a arte que a comanda mais amplamente). A consolação, portanto, não é certo modelo nem de discurso nem de outros meios, mas repousa nos princípios de uma mentalidade capaz de gerar esses objetos concretos. Em suma, ela é um supermodelo que explica estes submodelos. Logo, filosoficamente, não se deve estudar as técnicas da consolação sem estudá-la como arte, nos termos de Aristóteles. O que o gênero fez foi contar a história de como a consolação descobriu *um* meio: o discurso. Todo gênero é gênero de uma arte e, por isso, nunca tem a pretensão de esgotar a arte de que é gênero. Há uma série de benefícios explicativos em deixar a consolação recair nesta esfera mais ampla e criativa da linguagem (cf. ULRICH, 2017), dentre eles o principal que é a crucial distinção entre a mera expressão do sofrimento e sua racionalização. Por fim, ao se confundir com a retórica, a consolação se torna a própria retórica – isto é, o ímpeto de descoberta de novos meios, o ímpeto de reaccessar. E, enquanto tal, ela supera a contingência do gênero e se mostra uma necessidade humana superior.

Gênero é um conceito em crise, algo pouco adequado para oferecer a alguém que passa por uma. Dar o gênero como resposta a alguém é oferecer-lhe a mesma paralisia que contamina a “antiquaria literária”. Assim como esta não consegue conectar-se com o presente, alienará também dele ainda mais o desolado. Parece que só um estudo filosófico que universalize a consolação é capaz de animar o talento que aquele ímpeto de recesso, de ressignificar e reconceitualizar o mundo demanda. Apenas isso orienta ao que fazer com aquela compilação, qual o sentido delas em seu contexto original e como fazê-las significativas nesse mundo atual. A atenção à mídia é totalmente justificada, pois o consolo está na mídia e apontamos à ela quando nos perguntam o que nos consola, mas o seu conteúdo, isto é, a prática social que a atravessa e que ela veicula sobre o consolado e o consolante, permanecem imprecisos. Tentar conceituar o consolo a partir do gênero é o mesmo que usar um compasso para medir uma trena – é medição de medição. O fato é que

consolações podem ser, literalmente, qualquer coisa capaz de reerguer uma vontade sepultada e recriar para ela uma renovada inserção na vida – logo, é inútil, filosoficamente falando, deter-se em *um* objeto como modelo explicativo, sendo que a consolação é potencialmente *tudo*, inclusive pessoas e organizações sociais – afinal, não nos consolam a igreja, o estado, o clube de futebol, e não são todos os objetos de consolo produzidos por alguma instituição de outros homens? Aquele esforço arqueológico de deduzir o comportamento social a partir do objeto é também diretamente beneficiado com uma unidade filosófica; afinal, numa atualidade onde não se entende o lugar da consolação (que pode ser central), não é tão necessário, como do passado, realizar uma arqueologia do presente? É preciso reconduzir a questão ao que permanece ao universal nas consolações: as emoções e o uso das gramáticas em seu domínio.

Voltemos ao (meta)modelo de Cícero, isto é, ao neoplatônico Crantor de Solos. Platão, como se sabe, reconheceu um poder extraordinário no *logos* grego quando se deu conta de que ele podia não só distanciar-nos da *physis*, a fim de analisá-la com consciência objetiva e crítica, como era capaz de nos distanciar da própria sociedade para realizar nela esse mesmo procedimento crítico. Platão dirige-se então ao conteúdo de sua organização social, ou seja, à tradição, para agir sobre ela com esse procedimento. A tradição, nesse caso, era transmitida geração após geração pelos *aedos* por meio do discurso poético. Como bem argumentou Havelock sobre “a poesia como comunicação conservada” (1996, III), esse discurso, pela sua qualidade imagética e estética, produzia nas pessoas um quadro emotivo; durante sua recitação conjunta, repetida em momentos-chave da educação dos jovens e do *habitus* social. Aquilo que produz efeito estético sobre nós, percebeu Platão, faz-nos tender a repeti-lo. Assim, uma tradição passada em versos encorajava uma atitude de perpetuá-la pela repetição (daí a ideia de *mimese* como cópia). Platão então descobre no *logos* o poder de aplacar esta empatia pelos modos de vida que a tradição poética ensejava<sup>6</sup>. Essa é uma das mais fortes

---

<sup>6</sup> HAVELOCK, 1996, p. 61-3: “O padrão desse mecanismo psicológico [...] pode ser sintetizado se o descrevermos como um estado de completo envolvimento pessoal e, portanto, de identificação emotiva com a essência do enunciado poetizado que nos exigem guardar na memória. [...] Entrava-se na posição de Aquiles, identificava-se com seu pesar ou sua ira. A pessoa tornava-se o próprio Aquiles assim como o fazia o recitador a quem se ouvia. [...] Uma capacidade tão grande de memorização poética poderia ser adquirida somente ao preço de total falta de objetividade. O alvo de Platão era, na verdade, um procedimento educacional e todo um modo de vida. Esta é, pois, a chave mestra da opção de Platão relativamente à palavra *mimesis* para descrever a experiência poética. Ela se concentra inicialmente não na atividade criativa do artista, mas em sua capacidade de fazer com que seu público se identifique quase patológica e sem dúvida empaticamente com o conteúdo que ele está dizendo. [...] Essa espécie de drama, essa maneira de reviver a experiência na memória em vez de analisá-la e compreendê-la, constitui para ele ‘o inimigo’. [...] a própria poesia, enquanto ela reinou suprema, constituía o principal obstáculo à concretização da prosa efetiva, havia igualmente uma disposição mental a que, por comodidade, rotularemos de disposição mental ‘poética’, ou ‘homérica’, ou ‘oral’, que constituía o principal

razões psicológicas para a expulsão dos poetas da *República*, estes que dominavam o ensino e repetição (*mimesis*) da tradição. Em suma, Platão viu no *logos* um dispositivo de análise e crítica da política, que se estendia também à ética e à atitude ante nossas próprias emoções.

Crantor, embalado pelas novas possibilidades desse poder, acaba levando esta separação platônica entre *imagem e discurso*, entre *empatia e objetividade*, à separação entre a lamentação – que era expressa tipicamente por via lírica – e a processualização das emoções. Assim, ele funda não só uma separação entre o comportamento expressivo do sofrimento e outro de caráter resolutivo sobre ele, mas manifesta a pretensão de subordinar a expressividade à um processo deliberativo. Ou seja, a pretensão de dominar o sofrimento pela ordem manifesta nesse novo tipo de discurso. Portanto, ao invés de dar-lhe vazão, tentou impor ao sofrimento uma dominação e, com isso, potencializou a crença grega de que a palavra tem amplo poder sobre os sentimentos – coisa já prevista em Platão (cf. Rep. X, 603a-605e). Essa intenção enseja a busca, por assim dizer, de “métodos” de domínio e se é esse discurso, de certa forma analítico, que possibilita aquela separação e pretensão, então vem do sistema e estrutura desse discurso a inspiração para esses métodos. Dito de outra forma: o método ensejado por Crantor, e que serve de fundamento para a ideia de gênero, é baseado na psicodinâmica de uma educação letrada. Aquilo que Crantor pareceu propor – e, senão ele, Cícero e os demais certamente – foi a sujeição do sofrimento à uma forma de analisar sua gramaticalização. A questão está em que o ato de Crantor só foi possível graças a uma revolução midiática de que Platão, segundo Havelock, foi o grande porta-voz na Grécia: a revolução na mentalidade produzida pela alfabetização. Essa dependência do princípio filosófico às regras de sua mídia por excelência, é que os historiadores, de certa forma, parecem ignorar. O que Crantor proporciona é uma atitude analítica não só ante o sofrimento, mas ante o conjunto de determinações que pretende regrá-lo – uma metalinguagem, meta-gramática. Entender, portanto, a atualização do ideal de domínio consolatório no *meio* que lhe cabe define, por assim dizer, a metade do problema da consolação – um problema que supera o texto e alcança qualquer mídia.

Tenhamos de novo em mente os casos de Kassel e Kierdorf. Há, apesar de tudo o que foi dito, um sensação de progresso explicativo naquelas definições, cujos principais méritos repousam, no caso de Kassel, em reconhecer na consolação tanto uma aplicação imediata ao luto, quanto em antecipá-lo; e no caso de Kierdorf, a identificação do modelo de linguagem da

---

obstáculo ao racionalismo científico, ao uso da análise, à classificação da experiência, ao seu rearranjo na sequência de causa e efeito”.

consolação em sentido estrito: o aconselhamento. O programa de pesquisa que um filósofo arquitetaria a partir de Kassel o levaria a entender a consolação em termos de memória e imaginação, enquanto em Kierdorf há o modelo de linguagem – ou seja, de regras – à qual estas duas coisas submetem-se, memória e imaginação, unindo-se em um único objeto-ato. Portanto, há em ambos os casos um começo, como há em tantos outros trabalhos mapeados no contexto histórico-literário. Mas lembrar e imaginar, como discutir e aconselhar, não só não pertencem exclusivamente ao discurso quanto menos o fazem a um modelo tipificado como o do *corpus* consolatório usual. Assim, ao invés de lançar o filósofo para além desse ponto de partida, ele é lançado com um elástico amarrado à cintura: quanto mais o filósofo se afasta do gênero, maior é a tensão que o puxa de volta ao seu ponto de partida, qual seja os limites do *texto*.

Mas qual é a outra metade do problema consolatório? Em que outro ponto de partida filosófico para além da retórica aristotélica, da mítica e da gramática, essa discussão nos leva? – A resposta está na simples pergunta sobre de onde vêm, e quais são, os princípios que originam as regras de dominação do sofrimento. Em que parte da experiência humana eles são buscados? Aí está a razão de termos dito que Dagerman ilumina o debate.

Acontece que aquele objeto (*isso* que me consola) tem pouco de espontâneo e natural. Pelo contrário, ele é desenhado artificialmente para captar-nos, e seu *design* é produzido por ninguém menos que outros homens. Ainda que nos refugiemos na natureza, seja nas florestas ou no mar, como o fez Stig Dagerman (cf. 1993), não há nisso o menor consolo – como também sabia o escritor. Pode haver ali alívio, com certeza: pode haver entrega e pode haver esquecimento, pode haver o espanto a epifania e a contemplação, o desinteresse, o sublime, o uno, o simples, o absoluto, divino, a jovialidade e a serenidade, a transcendência e a liberdade – mas só há consolação se isso prevalecer sobre os momentos em que nada disso ocorre. O consolo não está na vivência do que é leniente, mas – como já dito – no que se faz fora dela mas em vista dela. Está na memória daquele alívio o embasamento de nossos juízos e atitudes nos momentos de opressão pela dor. Mas a memória não é do objeto ou acontecimento que proporcionou aquela experiência de alívio e libertação, e sim de *quem fomos* quando ali nos encontramos libertos – ou seja, a memória é entendida aqui como espaço de revivência de nossa dimensão atemporal. Quando insistimos, portanto, em enfatizar que o consolo é *mídia* não é apenas para levantar o problema político sobre quem é dono desses meios, isto é, das formas de consolação – mas queremos ressaltar exatamente isso: ele é o que *possibilita* a vinculação entre a memória de uma eternidade ausente e o ato presentemente exercido sob as

formas desse meio. Os mecanismos culturais responsáveis por fazer este enlace compõem a face social do problema, já a definição de experiência atemporal, temporal e as possibilidades e modos de as articular é o verdadeiro caráter filosófico da questão. Dagerman não é o primeiro a imaginar a necessidade de subordinar o temporal ao atemporal, mas, como dissemos, sintetiza os elementos em torno dessa questão de forma exemplar. Isso faz dele um fácil ponto de partida.

Emergimos assim daquela indefinição com, ao menos, duas frentes de pesquisa bem delimitadas: uma socio-literária mirada na prática efetiva do gesto de consolação, englobando o contexto de seus aspectos sociais, concretos e formais – caminho reaberto em definitivo pela excelente obra de Michaël Foessel (*O tempo da consolação* (2015)), além da retomada histórico-literária prenunciada em Claudie Martin-Ulrich (2017) cujos primeiros “métodos” aparecem testados na já citada coletânea organizada por Baltussen (2013a) que inclui, dentre outras, a proposta de Scourfield (2013), que discutimos. Consiste na atenção ao ato social mediado e singular, além de sua transformação histórica, sendo competência especial da sociologia (em principal à do cotidiano), também da psicologia, da maior parte dos estudos literários, linguísticos, comunicativos e afins. A outra frente é propriamente filosófica e, apesar de estar parcialmente contida na vertente anterior – aparecendo com especial consideração no trabalho de Foessel – resta ainda a fundamentação mais rigorosa de três dos seus aspectos: o objeto da consolação (a desolação), suas condições (na memória, na vontade, na razão, na experiência, nas linguagens) e seu sentido mais amplo (a substituição, a posse do possível, a atribuição de sentidos e a esperança) e o produto definidor da consolação que a coloca no núcleo da vinculação social (a dinâmica promissória) que unifica aquela preocupação concreta e prática à filosófica, de forma a universalizar um ponto de partida para identificar as formas de consolação, e julgar sua legitimidade. Aqui, a competência recai sobre modelos filosóficos capazes de articular sofrimento, linguagem e sociabilidade. De uma maneira que, aqui, ainda não é muito clara, são modelos que buscam unir a experiência atemporal à temporal e extrair disso sistemas, meios e medidas de conduta que traduzem-se em gramáticas, isto é, uma relação entre princípios e regras que estabelecem o que podemos fazer a quem, e o que podemos sofrer de quem. Notavelmente, esta é a tonalidade das éticas que se propõem a questão sobre como devo viver e agir em vista da felicidade. Isso porque, resumidamente, a triangulação entre objeto, condições e sentido da consolação corresponde à ligação entre solidão, a experiência da individualidade (e da subjetividade, a partir da contribuição moderna) e a díade da vinculação: a da posse e da perda. A consolação pode ser

enquadrada nos termos da felicidade pois ela é o mecanismo do seu encontro com o sofrimento. A felicidade é algo que corre “rio abaixo”, parte de uma vontade conhecida em um modo de solidão, conhecido como autárquico por ser capaz de afirmar a individualidade e estendê-la, com segurança, ao poder (vínculo) de certas possibilidades. Ou seja, é uma vontade dona de seu potencial porque domina os mecanismos responsáveis por comunicar-lhe com essa posse. O sofrimento, por outro lado, corre “rio acima” contra a correnteza da vontade, dismantelando a coerência e conformidade desse elo todo; ele ataca e rompe aquele poder (instaurando a perda) que nega, ou obsta a afirmação do indivíduo, ou seja, o seu vínculo e pertencimento com sua potência, isolando-o agora, não numa solidão autárquica, mas numa de incomunicabilidade. A consolação, grosso modo, faz o equilíbrio dessa gangorra: é a tentativa de superar a incomunicabilidade sem negar o obstáculo apresentado pela dor. Ela não permite nem que a felicidade esmague o sofrimento, nem que este faça aquela sucumbir. É, portanto, uma resistência mútua que afirma a validade das duas forças e dança com elas, fazendo-as jogarem juntas o mesmo jogo onde, de forma às vezes independente, o consolo pode vir a servir tanto a uma, como a outra parte. De todo modo, a consolação dirige-se às capacidades, ou faculdades do indivíduo, isto é, àquilo que realiza a relação, o vínculo, a comunicação, o encontro, a posse entre ele próprio e o mundo. Ela dirige-se, portanto, ao livre curso da vontade, que é também autodeterminação e auto-exercício do corpo – o que nos leva de volta à questão levantada por Epicuro: se o filósofo fala da filosofia – e não da consolação – como guardião da saúde, qual é a relação que a consolação guarda com a atividade filosófica?

Em Epicuro, um dos expoentes da ética da felicidade, se oferece um excelente ponto de partida para, finalmente, apontarmos o primeiro passo ao problema consolatório, passo que encerra o objetivo deste trabalho. A saúde, para Epicuro, definia a própria felicidade e repousa sobre a “ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma” (Cart. Men. p. 43), ausência que ele identificava como o verdadeiro prazer. O prazer, dizia ele, “é o início e o fim de uma vida feliz [...] o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa” (ib. p. 37). Esse sossego corpo-mental oferece-se como fundamento da autorrealização humana sendo, ao mesmo tempo, repouso e (razão de) prática. Significa um “sossego inquieto” que não paralisa, mas move o homem. Por isso, essa saúde epicurista depende integralmente de uma capacidade de manter genuína a relação entre os nossos próprios desejos, causa de toda escolha, e sua tradução correta em atos – ou seja, a autenticidade da relação desejo-ato, condição fundamental para a *ataraxia*. Aquela capacidade

é a deliberação, que busca submeter a vida prática ao serviço mais ou menos imediato de nossos desejos mais vitais. Por isso, a real vulnerabilidade humana, para Epicuro, não está nem no corpo nem no desejo, mas na corrupção do seu reporte à ação.

O conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito [*ataraxia*], visto que esta é a finalidade da vida feliz; em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo (Cart. Men. p. 35).

A filosofia começa, então, a ser uma questão de saúde ao se impor como uma qualificadora de modelos de escolha – ou, de juízos, uma vez que estes últimos definem a atitude que alguém toma ante um fato. Ela é um berço para o “conhecimento seguro” do que está por trás da escolha e a conduz. Filosofar estabelece-se como um procedimento confiável de depuração das decisões que despolui do julgamento de qualquer perturbação, em nome da integridade daquele reporte. O problema do sofrimento e doença, como da felicidade e saúde humana, está nos fatores envolvidos nesse elo – e quais são eles?

De modo resumido, o que está em jogo no raciocínio hedônico de Epicuro é a relação entre presença e ausência. Em primeiro lugar, a felicidade, ou prazer, estabelece-se como absoluta presença, pelo instantâneo, contanto que o presente se defina por total esquecimento. Onde alguém permanece esquecido, o instante tem caráter *totalizante*, isto é, nada lhe falta, nada lhe é ausente. Por isso,

uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo, não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir (Cart. Men, p. 37)

Quer dizer, só há possibilidade de sofrimento na lembrança e de felicidade no esquecimento. E aquilo de que sempre nos lembramos, de modo a causar dor, é aquilo que aos nossos olhos falta ao presente. Mas o sofrer não equivale à simples vinculação daquilo que falta, o ausente, àquilo que é o presente, mas à vinculação com intenções temporais – e o que isso significa? Visto que a base da vida é o tempo (por isso se fala da presença e ausência), para que a vida seja bem vivida, como aquela do sábio, Epicuro exige a conversão da propriedade temporal, ou seja, a quantidade (de tempo) para a propriedade do desejo, qual seja a qualidade do ato<sup>7</sup>. A qualidade está justamente em como a vinculação entre presença e ausência é feita. O sofrimento não repousa apenas na identificação de que algo falta, mas em

---

<sup>7</sup> Cart. Men. p. 31: “Assim como opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo ele [o sábio, que vive feliz] colhe os doces frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve”.

como se qualifica esta falta: se essa ausência precisa se fazer presente com necessidade, se ela precisa continuar ausente com necessidade, ou se sua relação com o presente é meramente acessória. Nos dois primeiros casos temos duas condições: a ausência vinculada ao presente com intenções *substitutivas*, e na segunda uma vinculação com intenções *preventivas* – já no terceiro caso, a ausência quase não é notada e a atitude diante dela é de indiferença. Tanto a troca como a preservação estão qualificando o que antes era mera sucessão (propriedade temporal) que, assim matizada passa a ter o nome de *mudança*. A condição da sabedoria, ou seja, da felicidade e da saúde está em manter a mudança sob o controle do pensamento, isto é, do processo deliberativo. O sofrimento, por outro lado, corresponde à incerteza sobre a capacidade de preservar ou substituir. E visto que o presente é sempre *ato*, ou seja, aquilo que é o caso concreto, efetivo e imediato, a ausência corresponde à *potência* desse ato, isto é, aquilo que é possível que se siga (temporalmente) a ele. Portanto, toda a questão sobre saúde, felicidade e sabedoria se reduz à vinculação de possibilidades a um ato, enquanto esse ato se vincula ao desejo. Isso expande a relação de pertencimento humana; se antes ela era entre desejo e ato, agora ela abrange desejo-ato-possível.

Portanto, antes de ser assunto de meios, técnica, arte, retórica, sociologia etc. o problema da consolação se reporta às condições radicais da posse, qual seja o que aqui, com redundância analítica, chamamos de “posse do possível”. Redundância porque, como se verá, toda posse nunca é de um objeto, ou de um ato, mas das possibilidades que esse objeto vincula a mim, isto é, ao meu desejo. Portanto, quando Sêneca em suas consolações faz-nos perguntar sobre o que realmente nos pertence, é aos elementos dessa relação que ele se dirige; não se trata, portanto, da posse em seu sentido usual, convencional e social, mas em seu sentido mais radical e metafísico.

E qual a diferença entre o papel da filosofia e da consolação nesse caso? – A filosofia *antecipa* o sofrimento, isto é, a realização do ausente enquanto uma possibilidade determinada indesejada. Ela funciona como um dispositivo de emprego da memória, onde habitam os desejos, para repensar sobre como substituir ou preservar o presente levando em conta a relação entre os meios, as possíveis consequências, e aquilo que se quer delas. Ela só tem, por isso, poder precedente ao sofrimento; no instante em que o sofrimento invade aquela relação entre desejo e ato, ele opera o *despertencimento* entre ambos, tornando não só o ato alheio ao desejo, mas também as possibilidades exigidas para a vontade passam a ser-lhe negadas. No instante em que essa auto-alienação ocorre, a deliberação cessa, cessando igualmente qualquer chance para a filosofia. É apenas aí, quando todos os planos, expectativas e teorias falham,

que a consolação age. E justamente por encontrar-se fora da deliberação que, enquanto vinculadora entre desejo e ato é também comunicadora entre o mundo interior e o exterior, a consolação precisa vir de fora do indivíduo. Mas qual o objetivo do consolo, nesses termos?

Primeiramente, a consolação se aplica aos casos de violação da segurança da ação. Sendo produto da deliberação, esta segurança é produto de regras aplicadas ao ato, a partir do intelecto. Caso a relação entre a potência desse ato e ele próprio seja também regrada – quer dizer, antecipada pela deliberação – é possível manter coesa a relação desejo-ato-potência. E o que é o sofrimento, isto é, a segurança é segura em relação ao quê? – Se a felicidade exige controle, o sofrimento repousa no *acaso* – isto é, na ausência de regras, no absurdo. O objetivo da filosofia é penetrar a imprevisibilidade da sorte com provisões, isto é, com alguma forma de esperança. O mecanismo de regras, ou seja, a forma gramatical em que ela legisla sobre o sofrimento, é o que – ao menos nessa tradição eudaimônica – chama-se de discurso de *prudência*. Esse discurso busca, de uma forma ou de outra, acessar a memória, onde está a raiz de nossa vontade, quer dizer, a natureza de nosso movimento, de nossos atos. Esse elemento que está, de um modo ou de outro, salvaguardado do acaso, permanecendo perene e sempre impelindo o homem ao agir, é conceitualizado em princípios dos quais se derivam as regras práticas que compõe o discurso de prudência – que, por fim, recebe o nome de aconselhamento. A filosofia existe, portanto, para garantir o reporte desse elemento perene, necessário – ao que se pode portanto dizer imutável e, por isso, atemporal – com os elementos temporais e mutáveis do acaso. A maneira com que ela garante esse reporte é, como dito, qualificando o tempo, encontrando modos de medir não só como se age, mas o que se faz nesse ato, como forma de alcançar também as possibilidades. No fim das contas, o inimigo da filosofia não é, por isso, propriamente o sofrimento enquanto ato, mas sua *ameaça*, ou seja, um potencial (perigo) que é a antecipação daquilo que poderá realizar-se como ato. E ela se aplica ao sofrimento pelo fato de que este consiste em potencialidade.

Sufrimento não é dor. Dor é uma afecção imediata do corpo, este que é um ato enquanto coisa concreta e feita no mundo; além disso, o corpo é um ato que liga-se imediatamente ao desejo. Portanto, a dor ignora qualquer mecanismo deliberativo indo direto à fonte do prazer-felicidade-saúde e antecipa-se com isso à todas as armas do pensamento. Dito de outra forma, não há potência a ser considerada no instante de dor, como não há no instante de felicidade genuína – em ambos os casos, esquece-se. Mas as dores intensas nunca

duram muito (cf. Cart. Men. p. 47; Max. Prin. IV)<sup>8</sup>, e isso não porque elas são substituídas pelo prazer, mas sim pelo sofrimento (que sempre segue à dor). O sofrimento consiste não na realização da dor, mas na percepção posterior de que, se a dor ocupa o lugar do presente, a felicidade é quem foi demovida para o ausente. Por isso é que se diz que o sofrimento é um problema de conhecimento – um problema de *opiniões* (cf. Cart. Men. p. 42) – isto é, diz respeito às formas de tomar consciência sobre uma possibilidade determinada (definição de potência) irrealizada. A filosofia ajuda apenas até aí: ela trabalha o olhar para a potência, mas não sua apropriação.

À consolação, portanto, cabe responder ao ato, à dor – e, por essa razão, ele é também um ato. O que é um consolo? É um objeto que contém em si certas qualidades capazes de oferecer ao sujeito as *suas* possibilidades. E esse objeto é oferecido como *substitutivo* do objeto que causa a dor. Radicalmente, uma consolação nada mais é que algo capaz de mudar a qualidade de um ato e, com isso, reinstaurar a relação do desejo com *alguma* possibilidade. Retira, assim, do desejo o peso da negação de *todas* as possibilidades. Chamamos de consolo tudo aquilo que nos devolve potencial, seja esse potencial mais ou menos próximo àquele que foi perdido. O que interessa nesse ato, o consolo, é que a cadeia de pertencimento possa ser vislumbrada.

Trouxemos, aqui, Epicuro devido ao caráter sintético em que sua filosofia apresenta os elementos acima, mas, evidentemente, a dinâmica entre ato e potência, sob a qual lemos acima o filósofo hedonista, não é evidente nele próprio. Em verdade, Epicuro, como os estoicos, é devedor imediato da *Ética a Nicômaco* aristotélica. A *Ética* é, por sua vez, notadamente complementada pela *Retórica*, que embasa e expande a compreensão da *prudência*. Mas o destaque que queremos dar aqui é o quanto tanto a *Ética*, enquanto ciência dos atos deliberados, e a *Retórica*, enquanto ciência gramatical (e de gêneros), conseguem se encontrar na *Metafísica* aristotélica, mais especificamente, na ideia de pertencimento que caracteriza a relação entre *Primeiro motor*, ato e potência. Em suma, a conduta prevista pela razão eudaimônica tem nesse pertencimento seu núcleo metafísico, daí a pertinência de, enquanto um primeiro passo para o programa filosófico da consolação, reduzir a discussão consolatória à metafísica da posse.

Cabe mais: esse modelo ético da felicidade progrediu ao longo da história da filosofia,

---

<sup>8</sup> Max. Prin. IV: “A dor contínua não dura longamente na carne. A que é extrema permanece muito pouco tempo, e a que ultrapassa um pouco o prazer corporal não persiste muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer que dor”. – Esta última frase alude provavelmente ao fato de que quanto maior a dor, o menor alívio é sentido com imenso prazer.

em tem sua última manifestação clara, isto é, sem perder muitas propriedades, nos *Aforismos para sabedoria de vida* de Schopenhauer. Lá, o filósofo alemão denomina esse modelo ético de eudemonologia (cf. AF. p. 7) e que se liga diretamente ao modelo schopenhaueriano de atualização (ou, afirmação) da vontade. Esse modelo, que incorpora as sofisticções do racionalismo moderno, expõe a relação de pertencimento – ou seja, de vínculo entre elementos atemporais da subjetividade, e os temporais e acidentais – no quadro do *princípio de razão suficiente*. À luz dessa verdadeira gramática da vontade, Schopenhauer soube fazer a pergunta que todos aqueles preocupados com a consolação devem fazer: como compreender o sujeito, a saúde e a sociedade se a consolação for postulada como núcleo da vinculação social? Isto é, se o elemento que realmente mantém grupos coesos, que mantém portanto o sentimento de vínculo e pertencimento mútuo, for essa coisa indefinida e volátil chamada de consolação? Não parece, essa pergunta, extremamente ajustada quando a atual cultura é popularmente definida como uma *coping culture*?

Apesar disso, se formos justos com o texto schopenhaueriano, essa ideia toda encontra-se nele apenas meramente sugerida. É por isso que se faz necessário discutir o modelo eudemonológico para habilitar o problema em Schopenhauer. O esboço do que acima falamos se apoia na tese da *necessidade metafísica da humanidade*, mais especificamente no *demophilismo* de seu pensamento sobre a psicologia social da religião – que alguns parecem chamar de “sensocomunologia”<sup>9</sup>. Schopenhauer amplia o significado do *animal político* aristotélico (este, que é, por assim dizer, o resultado de sua ética eudaimônica) num *animal metafísico* que, antes de brigar pelo poder, luta pela mera comunicação (participação). A tese de Schopenhauer está contida na sua ideia de *princípio de razão suficiente*, qual seja uma teoria sobre a necessidade de vinculação entre coisas, e das coisas com a vontade individual, o que obriga a realidade empírica a ser tomada com *sentido*. Esse sentido é em relação à vontade, o que faz desse princípio uma “gramática da volição”. Acontece que esta tese tem pressupostos que, apenas se meticolosamente analisados em vista da tradição eudemonológica, deixam entender como essa “gramática” reverbera nos autores da contemporaneidade e ajudam a elaborar um modelo de linguagem que explique as consolações filosoficamente. A gramática do querer schopenhaueriana pode culminar num instrumento para a felicidade, ou para o que ele chama de *sabedoria de vida*. O estudo do

---

<sup>9</sup> Parece isso que Maffesoli (no prefácio à edição brasileira de *La conquête du présent*) quis resgatar ao buscar na “sensocomunologie” de Schopenhauer bases filosóficas para sua “sociologia do cotidiano”.

conteúdo – e não da forma – daquela gramática é o que ele chama de *eudemonologia*<sup>10</sup>. A eudemonologia é, portanto, o estudo da sabedoria de vida entendida como uma vida fundamentada na felicidade. Ora, esse modelo é obtido principalmente na triangulação entre o aristotelismo, o epicurismo e o estoicismo. É preciso reconduzir a consolação aos princípios mais basilares da eudemonologia e seu modelo filosófico, e observar sua transformação junto às éticas subsequentes. e a igual transformação radical que a consolação parece ter sofrido, sua sofisticação.

Como bem observa da Silva (2007, p. 147), as consolações foram apropriadas pelo mercado. Não só as “más consolações” que assentam sobre um falso hedonismo, mas também aquelas bem intencionadas, que se apoiam na sempiterna forma da consolação racional: o aconselhamento. Por fim, o que antes se chamava de “consolações racionais”, porque levavam à uma superação racional da dor, hoje se chamam “consolações profissionais”, porque precisa-se adquiri-la a bom preço, num encontro semanal de cerca de uma hora, capaz de munir aquele que sofre de eficazes instrumentos de medidas, isto é, de qualificação de seus atos. Fundamentar esta dinâmica, que aqui está meramente resumida, não é algo tão banal quanto a filosofia parece ter pensado até então, visto a sua incapacidade de reconhecer realmente a consolação como um legítimo sujeito filosófico.

De todo modo, em uma época refugiada no entretenimento e largamente incapaz de processar suas próprias emoções, o senso comum sentiu uma estranha necessidade de reinventar a saúde. Essa reinvenção dirige-se ao termo “saúde mental”, que surge acompanhado por modelos de conduta e interação intimamente ligados a certos hábitos de consumo. Sabemos, de fato, que a saúde em certo momento abandonou-se somente ao corpo, no mesmo gesto em que o corpo abandonou o Eu. Mas sabemos também identificar uma ideia de saúde que emerge de uma necessidade autêntica, de uma superficial em torno da qual se capitaliza. Como reconduzir a ideia de saúde – que é sempre mental, porque não interessa a dor ou a alegria senão a atitude que tomamos em face a elas – à um processo criterioso de autopertencimento genuíno, ao invés de um poder sobre si ilusório que termina por entregar-nos, recorrentemente, nas mãos de um mercado? E nesse caso, é o consolo uma questão de filosofia, ou a filosofia uma questão de consolação?

A questão de Schopenhauer antecipa os *meios* de vinculação social e aponta para uma

---

<sup>10</sup> AFS, p. 7: “Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida num sentido totalmente imanente, a saber, o da arte de conduzir a vida da maneira mais agradável e feliz possível, cuja instrução também poderia ser chamada de eudemonologia: ela seria, por conseguinte, a indicação para uma existência feliz”.

necessidade humana de elaborá-los. Schopenhauer fala de uma necessidade metafísica que, de modo simples, é uma necessidade de *significação* mais basilar que a política. necessidade espiritual de elaborá-los; ela permite entender o contrato social, a luta de classes, o ideal democrático e qualquer elemento ideológico não apenas como um processo de domínio sobre o sofrimento, mas como um elemento de pertencimento e identidade – dirige-se assim ao caráter da vinculação, e pode reaccessar, por essa via, o julgamento sobre a legitimidade de nossos modos de substituição. Por fim, a pergunta mais ampla deste trabalho é sobre qual a relação entre sabedoria de vida e este termo até agora relativamente vago e indefinido chamado consolação.

Perder de vista o desenvolvimento e transformação da consolação só foi possível porque, se a filosofia fora alguma vez capaz de efetivamente consolar, ela não foi capaz de elaborar uma justificativa de porque consolou. Assim, esse trabalho lança um olhar sobre a metafísica da posse em Aristóteles a fim de avaliar como a relação entre ato-potência transpõe-se ao debate ético sobre deliberações. O trabalho, apesar de ter um olhar ético, restringe-se à metafísica, ainda sem avaliar extensamente seus impactos na *Ética a Nicômaco* e também na *Retórica*. O trabalho reconhece a necessidade de pensar a consolação no seio da sabedoria, e não no dos textos que aplicavam a sabedoria, isto é, as peças textuais do *corpus* consolatório.

## **1.2 O problema filosófico na consolação de Dagerman**

Stig Dagerman é um insigne nome da prosa pulsional inconformada. Sueco, nascido em 1923, oriundo dos pobres com uma história familiar e pessoal incrivelmente dilacerante, viu-se com toda essa sua bagagem sob a aura do pós-guerra. Profundamente perturbado, Dagerman, como muitos, fora obra de uma realidade que descortinou-se sombria, violenta, vingativa, cuja busca por alguma salvação, propósito e progresso fê-la terminar refém de instrumentos de morte. Uma vida de abandono, perdas e alguma opressão levanta os olhos ao seu redor para ir à caça de uma consolação "como o caçador persegue sua presa" (1993, 2); porém ao colher o alvo e perguntar-se "que tenho, então, entre meus braços" vê apenas a afirmação da solidão, da frustração, da prisão e da ameaça.

“Me encontro desprovido de fé e não posso, por isso, ser feliz; pois um homem que arrisca temer que sua vida seja uma errância absurda rumo a uma morte certa não pode ser feliz” (DAGERMAN, 1993, 1). A desolação começa com a submissão ao absurdo, um sentimento de necessidade do estado em que me encontro, sentimento que segue a

necessidade, ou inquestionabilidade, da ocasião em que o absurdo mesmo instaurou-se em minha vida. Na desolação, o entendimento converteu-se em insensatez – o que não é o mesmo que incoerência – e assim “absurdizado”, o sujeito não faz sentido. Na desolação, o absurdo não se restringe ao aparecimento em uma ocasião, ou acontecimento, mas se estende até mentalidade daquele que foi vítima de sua manifestação.

A felicidade parece residir no livre curso de nossa vontade no mundo, donde ela consiste no domínio do mundo em favor de nossos desejos. Em relação inversa, toda desolação, como todo sofrimento, repousa sobre um padecimento principal fruto de uma frustração de nossas intenções ante ao que se apresenta como concreto. Um fato é determinado pelo modo de acessar um fenômeno, um acontecimento. Um fato é determinado pelas características de seu mediador. As propriedades do meio determinam o vínculo entre o acontecimento e o sujeito. O fato está no modo de vinculação entre sujeito e mundo.

Ao tomar algo de mim e instaurar a *perda*, o absurdo renuncia à minha pretensão de domínio, e toma ele o lugar do meu afeto e se apropria de nosso vínculo. O sofrimento passa a ser um fato. Mas como a factualidade transforma-se em *fatalidade*? O *fato* é a “condição limitativa das escolhas racionais” (ABBAGNANO, p. 431). O fato controla as hipóteses, isto é, ele contém todas as possibilidades. Esse controle advém dos princípios e regras que o meio, instrumento de acesso ao fato, contém. O fato é um elemento regrado, e são essas regras que atrelam a ele certas possibilidades. A peculiaridade do absurdo é que sua realidade é irregrada. Portanto, seu vínculo comigo não permite qualquer hipótese, isto é, qualquer condicionalidade.

Assim, a natureza do absurdo é *permanente*. O que é permanente, dentro dele, é a impossibilidade. No impossível não há deliberação. Os juízos cujo princípio é o absurdo não comportam incertezas; são, por isso, necessários. Os juízos tem natureza pragmática. Juízos sintetizam nossas crenças. Nossas crenças determinam nossa atitude diante das coisas. Juízos unificam nossa consciência à conduta. A realidade (factualidade) do sofrimento se confunde, então, com a realidade da atitude a ser tomada em sua presença. O absurdo atua como limitante do juízo.

Assim como ter sido em algum momento assaltado pelo absurdo constitui em minha vida uma verdade acabada, também assim essa factualidade de um momento toma conta de todos os demais. Assim como o sofrimento, a desolação é uma verdade absoluta. A fatalidade transforma o absurdo em *fato* e reduz todas as ideias, conceitos, registros de alguém à ele.

“Georg Simmel definiu a consolação como ‘esse vazio notável que deixa subsistir o

sofrimento, mas que suprime por assim dizer o sofrimento do sofrimento’. O ‘sofrimento do sofrimento’ tem o nome de solidão, pena ou desespero” (FOESSEL, 2014/5, p. 52) A desolação veda-se do arbítrio e o que se segue à fatalidade é a mentalidade do “sou inevitável”. O fatalismo é a invalidade de tudo o que seja *outro*, e de todas as (outras) possibilidades que as alteridades contêm. O fatalismo mata o poder comparativo da relacionalidade. Ele não permite que o *um* entenda-se a si pelas lentes do *outro*, este não é convidado à participar naquele. Ele reduz e planifica toda diversidade do *outro* a través da condição em que permanece o *um*. Instaura a mesmice no *olhar* tanto para fora, quanto para dentro de si.

O fatalismo impede o reconhecimento do outro. A unilateralidade do *olhar*, que tem em conta na vida apenas o sofrimento, transforma o *um* em *todo*. O afligido olha demasiadamente para o *um*. O que é *todo* queda completo, e a completude não comporta outras possibilidades, nela nada falta. Nesse olhar “acabado” da vida fica diminuída em sua potencialidade. Ao negar o outro, o desalento é um ato que exclui o sujeito do mundo que o cerca. O acaso é objeto de fuga, não de domínio. Ao negar outro, o diferente, o diverso, todo o imprevisível é apenas um inimigo, jamais uma arma a ser usada em seu favor. Fala e age, portanto, em nome do medo e da segurança, não da coragem e do risco. Sua angústia o retira do mundo, ao invés de impulsioná-lo a lançar-se sobre a realidade.

A desolação é um estado de obsessão com um acontecimento, de modo que este contenha a única possibilidade do real. O absurdo do sofrimento, assim fatalizado, impõe ao indivíduo um quadro de obediência. O irremediável inviabiliza a adesão à qualquer promessa, pois seu estado é incondicional. O desolado já está fidelizado pela fatalidade; se ela é uma violência já concretizada, ou uma da qual se aguarda, como a própria morte, é igualmente o mesmo horizonte que o determina. O desolado não adere à promessas, pois está determinado em uma profecia. O oposto da obediência é o *lazer*, o *brincar*, o *jogar* — coisa impossível ao obsecado. A profecia naquilo que Edgar Allan Poe configurou como o reino do *nunca mais*.

“Prophet!” said I, “thing of evil!—prophet still, if bird or devil!— / Whether Tempter sent, or whether tempest tossed thee here ashore, / Desolate yet all undaunted, on this desert land enchanted— / On this home by Horror haunted—tell me truly, I implore— / Is there—*is there* balm in Gilead?—tell me—tell me, I implore!” / Quoth the Raven “Nevermore” (POE, 2002, p. 775)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Traduções de Fernando Pessoa, Lisboa, 1924 (in: O CORVO MULTILÍNGUE, 2016, p. 53-6): “Profeta”, disse eu, “profeta – ou demônio ou ave preta! – / Fosse diabo ou tempestade quem te trouxe a meus umbrais, / A este luto e este degredo, e esta noite e este segredo / A esta casa de ânsia e medo, dize a esta alma a quem atrais / Se há um bálsamo longínquo para esta alma a quem atrais!” / Disse o Corvo, “Nunca mais” (trad. Fernando

And the Raven, never flitting, still is sitting, *still* is sitting / On the pallid bust of Pallas just above my chamber door; / And his eyes have all the seeming of a demon's that is dreaming, / And the lamp-light o'er him streaming throws his shadow on the floor; / And my soul from out that shadow that lies floating on the floor / Shall be lifted—nevermore! (ibid., p. 775)<sup>12</sup>.

“*Nevermore*: Be that word our sign of parting [...]” (ibid. p. 775), que esse grito nos aparte. Sob a sombra do corvo e seu bordão de agouro a alma está eternamente devota à inexorabilidade. Devoção que, pousada sob a cabeça de Palas, é capaz de imperar sobre a mais divina sagacidade.

A devoção usurpa a memória do sujeito. Suas lembranças são poluídas seja pela perda passada, seja pela perda que com certeza virá. É uma perene lembrança (“‘Other friends have flown before — / On the morrow *he* will leave me as my Hopes have flown before.’ / Then the Bird said, ‘Nevermore.’” (p. 774))<sup>13</sup> que ocupa o lugar do presente. Violando a memória viola-se a própria autoconsciência. O sujeito é apartado, portanto, de si mesmo e vê impedido seu próprio autoexercício, sua vontade, seu caráter; ele dissocia-se de seus atos e das possibilidades que ali se aventariam.

O absurdo isola na solidão, na separação, no rompimento — é a secção radical entre sujeito e mundo: a incomunicabilidade.

Agora, já que nosso estado ou condição é sim algo que seria melhor que não fosse, tudo o que nos rodeia tem os traços disso — exatamente como no inferno tudo cheira a enxofre —, já que tudo é sempre imperfeito e enganoso, tudo o que é agradável é misturado com algo desagradável, todo o prazer é sempre um prazer apenas pela metade, cada gratificação apresenta sua própria perturbação, a cada alívio novas preocupações e problemas, todo expediente usado para satisfazer às nossas necessidades diárias e de todas as horas nos deixa na mão quando mais precisamos dele, e nega seu serviço. O chão sobre o qual pisamos muitas vezes se abre debaixo de nossos pés, na verdade, infortúnios e acidentes, grandes e pequenos, são o elemento básico da nossa vida, e em uma palavra, somos como *Fineu*, cujo alimento estava contaminado e tornado impróprio para consumo pelas *Harpías*. Tudo o que nós prendemos, resiste; pois tem uma vontade própria a ser superada” (MVR II, XLVI, p. 301).

Esta incomunicabilidade é o que caracteriza a *melancolia* que privilegia a face escura, inexplicável e absurda da experiência. Escreve o autor português João Lobo Antunes, em um ensaio visceral ante a uma grave doença, que "o único interlocutor que nos ouve, é um outro eu" (ANTUNES, 2013 p. 577) e que, evocando John Donne (ibid. p. 578), a solidão é a

---

Pessoa, Lisboa, 1924)

<sup>12</sup> E o Corvo, na noite infinda, está ainda, está ainda, / No alvo busto de Atena que há por sobre os meus umbrais. / Seu olhar tem a medonha dor de um demônio que sonha, / E a luz lança-lhe a tristonha sombra no chão mais e mais. / E a minh'alma dessa sombra que no chão há de mais e mais, / Libertar-se-á... nunca mais!.

<sup>13</sup> “Amigo, sonhos — mortais todos — todos já se foram. Amanhã também te vais!. Disse o corvo, —Nunca mais!.”.

miséria da doença. Trata-se de um desgosto que paralisa para a expressão, sequer sendo possível chorar, como anotou Montaigne, para quem a pessoa

sobrecarregada de perdas, tenha por fim se transmutado em rochedo — ‘petrificada pela dor’ — para expressar o sombrio, mudo e surdo estupor que nos transe quando os infortúnios nos arrasam ultrapassando nossa capacidade. Na verdade, a força de um desgosto, para ser extrema, deve aturdir toda a alma e impedir-lhe a liberdade de suas ações; como nos advém, ante o aviso de uma notícia muito má, que imediatamente nos sentimos invadidos, transidos e como tolhidos de todo movimento, de forma que a alma, relaxando-se depois nas lágrimas e nos lamentos, parece desprender-se, desenredar-se e pôr-se mais ao largo e à vontade (Ens 1, II, p. 15).

Para Montaigne, a desolação atinge a própria “força vital” (ib., p. 16). Há um declínio do Eu no Eu mesmo, onde a linguagem retrocede no ensimesmamento. Este envenenamento da vida atua no gesto mais simples da percepção: o *olhar*. O olhar determina nossa vinculação ou desvinculação. Na desolação, aquilo que *falta*, seja o *perdido* ou o meramente *ausente*, está substituindo o olhar sobre o *presente*. Há maneiras de converter a ausência, de um abandono na memória, a uma entrega às esperanças? Noutros termos, há como reconfigurar o papel da falta, da perda, em nosso favor?

O que falta ao desolado para livrar-se não do fato, do acontecimento, da fatídica hora em que tudo mudou para sempre — não do sofrimento, não de ser vítima, mas do sofrimento do sofrimento? Falta-lhe um meio de contingencializar-se, um modo de relativização do seu estado que, ao mesmo tempo, reconceitualize seu mundo, liberte-o de sua súdita atitude ante ao absurdo, e reinscreva-o na ordem das possibilidades. Falta-lhe um instrumento de libertação de sua memória, de sua consciência e de sua razão. Mas que instrumento seria isso precisamente? Para Dagerman, falta-lhe uma herança, um lugar, um Deus, uma Filosofia (1993, 1). Mas o que há capaz de articular esses sistemas de coerência e o sujeito? Como fazer um homem *pertencer* a eles, e como acontece de eles oferecerem ao homem o mundo?

A insaciabilidade do desejo de consolação é proporcional à perenidade daquele assalto à memória. O ímpeto consolatório é um desejo de revinculação, um desejo de participar novamente do mundo a qualquer custo. É, essencialmente, uma vontade de *retornar* à vida ao *retomar* a si. Mas o que é, propriamente, o vínculo e porque Dagerman diz dele que é impossível ser saciado? Estar vinculado é ser ouvido; para Dagerman, é a “confirmação de que minhas palavras tenham tocado o coração do mundo” (1993, 10) — o salto para fora da solidão é ser recebido no outro.

A incomunicabilidade é a partilha do sofrimento do sofrimento. Partilha que apenas pode se dar na companhia de pares. O maior dos consolos é a confirmação de que não se está

só. A consolação reinscreve o *outro*. A vinculação é, portanto, o encontro com o outro; a consolação, o processo de procura dessa companhia.

Fala codificada, o consolo pressupõe a eficácia terapêutica da fala associada aos gestos. É ensinado em tratados de retórica, bem como em tratados de epistolografia. Saber consolar um ente querido ou alguém importante neste mundo abre portas e mantém laços sociais. Mais ou menos fixados em descrições retóricas que se ecoam, gradualmente afastadas pelos anuários epistolográficos do Grande Século, os discursos sobre a consolação são pistas preciosas da forma como uma sociedade apreende os vínculos entre os indivíduos que educa. viver bem, protege, defende e corrige. A consolação tem sim uma repercussão política porque o consolador não é apenas um médico, mas também um conselheiro prudente (ULRICH, 2017, p. 8).

E diz Foessel:

O ‘sofrimento do sofrimento’ se chama solidão, pena ou desespero: em todo caso, é de natureza social, pois acrescenta o isolamento à dor íntima. Um sofrimento ignorado ou negado pelos outros permanece inconsolável. De modo que a consolação designa um gesto que, sem abolir o mal, reinscreve o assunto na ordem da comunicação. Mesmo quando passa-se por palavras alheias, é para permitir àquele que sofre recuperar uma palavra (FOESSEL, 2014/5, p. 52)

A necessidade de Dagerman é a *necessidade metafísica da humanidade*, de que fala Schopenhauer. Ela nasce de um assombro, que é a súbita percepção de que *algo foi perdido absurdamente*, isto é, para além de todas as regras de previsibilidade. Ante o conflito de nossos propósitos com o absurdo, a falta de lei do sofrimento, e a indefesa ante a finitude, a existência parece enigmática. Daí surge a consolação como um ímpeto de reconstrução daquilo que fica, uma ressignificação “do que são em geral os fenômenos” que obriga ao estabelecimento da metafísica para explicar o que torna este mundo possível. Feita enigma, a existência passa a valer por aquilo que ela significa. A metafísica consola na medida em que substitui a absurdidade pela regra. A necessidade metafísica, ou de consolação, é uma necessidade de linguagem. Para Schopenhauer, esta necessidade pode conciliar nossa vulnerabilidade com o acaso, o acidente, e se encerra enquanto o gesto mais nuclear da vinculação social.

A necessidade metafísica, isto é, os laços sociais de pertencimento, “é uma necessidade tão forte e indestrutível quanto a física” (MVR II, 17, p. 251). Pois os homens são unidos em função de sua visão metafísica, isto é, da forma principal de consolo que elegem para si. Esta necessidade toma o homem como *animal político* enquanto consequência de sê-lo *animal metafísico*. As formas de consolação elegidas por um grupo perfazem a essência de suas instituições, pois determinam a gramática interna de sua visão do que seja *posse*.

A consolação não só parece momentânea e passageira, como varia integralmente em

função da vontade particular de cada pessoa. A medida da consolação está no caráter do desolado. Ao solitário consola-se com “uma mulher amada ou um outro andarilho solitário”; ao poeta: “um arco de palavras cuja tensão ressoe em mim a alegria e o temor”; ao cativo “um súbito vislumbre de liberdade”; ao ameaçado pela morte “um animal vivo e bem quente, um coração que bate sarcasticamente”; ao ameaçado pelo mar “um recife de granito logo acima da maré” (DAGERMAN, 1993, 4)<sup>14</sup>. Aquilo capaz de consolar-nos expressa inversamente nossos mais autênticos desejos e nosso ser mais profundo. O consolo dirige-se às *minhas* motivações e deve ser talhado à minha medida. A consolação projeta um desejo de realidade, um desejo de vida concretamente vivida e que permita a alguém autorrealizar-se. A consolação, precisa desoprimir o exercício da vontade, libertar o caráter.

Mas onde está o critério entre os bons e maus consolos? Por alguma razão, aqueles que consolam tendem sempre à *radicalização* da vida, jogando assim o sujeito de um extremo a outro. Em seus conselhos, ofertas e doutrinas, reduzem frequentemente a vida a um só motivo, e tentam arrancar o desolado de seu modo de vida extremo, lançando-o em outra extremação.

há consolações que chegam até mim sem serem convidadas e que enchem o meu quarto de sussurros odiosos: eu sou o seu prazer – luxurie-se com todos eles! Eu sou o seu talento – abuse-o quanto abusa-te a si mesmo! Eu sou o seu desejo de divertimento – só há vida na indulgência! Eu sou a sua solidão – despreze os homens! Eu sou seu desejo de morte - fira-se agora!” (DAGERMAN, 1993, 5)

Além do perigo da desolação, soma-se à sua vida o perigo de lançar-se a uma nova unilateralidade existencial. O desolado se vê entre o excesso e a escassez, entre a “boca ávida da gula” e a “amargura da avareza que se alimenta de si mesma” (ibid. 6). A orgia se nutre dos outros e tem neles depositada sua felicidade; a ascese ensimesma-se solitariamente. Na primeira, entrega-se a posse de si aos outros; na segunda se abandona-se ao tédio. A primeira te faz prisioneiro dos motivos, a segunda te deixa sem nenhum. Ambos são duas formas de solidão equivalentes àquela do desespero em que Dagerman já se encontra. Ambas alienam o sujeito de si. A primeira dá a posse de seus atos aos outros, a segunda aliena-o de seu próprio caráter ao não permitir-lhe sua participação no mundo, com os outros. Ambos iludem a autocompreensão do sujeito, ao mesmo tempo em que se iludem sobre a realidade externa.

Como livrar-se dessas falsas consolações? Quer dizer, como fugir das imagens de cega afirmação e negação de nossas aspirações? Não é suficiente que uma consolação, como

---

<sup>14</sup> As citações de Dagerman são traduzidas por nós a partir da tradução francesa de Philippe Bouquet. Ao invés de indicarmos as páginas, optamos por indicar os parágrafos do ensaio.

usualmente se pensa, nos absolva do sofrimento. Pois isso implica que ela nos absolva da própria existência e, logo, dos nossos atos em último caso. Assim procedem Deus, assim procede a vontade imutável, coisas do gênero prometem uma falsa liberdade. Para ser livre do sofrimento é preciso ser dono de si. Para ser meu próprio autor é preciso que meus atos sejam *meus*, sem que possam ser escusados de mim.

O que Dagerman busca não é a absolvição, mas o perdão. Se sou minha vontade e meu caráter, a absolvição separa-me do meu ato e de mim. A absolvição se deve a quem ignora a própria vontade. Pedir absolvição é reconhecer o fim de sua deliberação. Quem quer ser absolvido busca inocência, e manifesta uma indiferença com o que fez e o que é. Diz, por exemplo, Aristóteles que

das pessoas que agem por ignorância aquelas que demonstram pesar são consideradas agentes involuntários, e as que não demonstram pesar podem ser chamadas de agentes não-voluntários, por serem indiferentes [...]. Porém o termo 'involuntário' não se aplica na realidade às ações em que o agente ignora seus interesses, pois não é a ignorância na escolha de um objetivo que torna uma ação involuntária [...], nem a ignorância em geral [...], mas a ignorância em particular, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetivos contemplados. Efetivamente, é destas circunstâncias que dependem a piedade e o perdão, pois quem ignora qualquer delas age involuntariamente" (EN, III, 1, 1110b-11a).

A absolvição é um modo de fuga para a ignorância. O perdão, por outro lado, me reconcilia com ele na medida em que reconhece o vínculo entre o que sou e o que faço. Só posso pedir perdão pelo que seja de minha autoria. Pedir perdão é culpabilizar-se, mas reconhece-se responsável. Ao reconhecer uma culpa, entregamos as consequências em mãos alheias que passam a ditar nossa vida. Ao pedir perdão, afirmamos que as consequências nos pertencem, e esta posse autoriza que qualquer reação esteja sob nossa capacidade. O perdão reinscreve o sujeito no campo da voluntariedade. O perdão é para quem permanece livre para escolher — ainda que escolha mal e produza sofrimento. Ser absolvido me faz ser diferente daquilo que sou, invalida meu valor. A absolvição me reconhece como incapaz — e se “nenhum prazer é comparável ao do uso e sentimento das próprias faculdades, e a dor suprema é a carência percebida de faculdades lá onde são necessárias” (MVR I, §55, p. 354). Então a absolvição, a desculpa, mantém-nos sob a sombra da reafirmação da dor e não apresenta uma saída.

O critério de uma falsa consolação é, por isso, a sublimação da liberdade. Se a absolvição reafirma o sofrimento, as falsas consolações são a imagem reflexa do desespero. Isso justifica que sejam tão unilaterais como a própria desolação.

Para mim não basta saber que, como não somos livres nas nossas ações, tudo é desculpável. O que procuro não é uma desculpa para a minha vida, mas exatamente o oposto de uma desculpa: o perdão. Finalmente me ocorre a ideia de que qualquer consolo que não leve em conta a minha liberdade é fraudulento, é apenas a imagem refletida do meu desespero. Com efeito, quando o meu desespero me diz: Perca a confiança, porque cada dia é apenas uma trégua entre duas noites, uma falsa consolação clama-me: Esperança! pois cada noite é apenas uma trégua entre dois dias” (DAGERMAN, 1993, 6)

Uma consolação legítima deve ser capaz de justificar nossos atos para nós mesmos. Isso faz com que os atos não sejam absurdos, pois são sem-autor (orgia), nem que nós sejamos autores de nada (ascese), ou seja, sujeitos absurdos. Pois tão absurdo quanto um ato sem intenção é também uma intenção que não se faz ato. A reconciliação encerra a absurdidade. Como se dá uma reconciliação?

A consolação precisa *iluminar*. Ela não é um caminho a ser oferecido, mas o que deve apontar os percursos possíveis. Por essa razão, a consolação é informante da consciência e motor do conhecimento.

pois se há algo desejável no mundo, tão desejável que até o rebanho maçante e sem instrução em seus momentos mais reflexivos o valoriza mais do que a prata e o ouro, é que um raio de luz caísse sobre a escuridão de nossa existência, e assim, pudéssemos solucionar o mistério desta nossa enigmática vida, na qual nada é claro, exceto a sua miséria e vaidade (MVR II, 17, p. 254).

A consolação fala em favor de nossas faculdades, ela capacita, torna acessível o possível, o ausente, o outro. As faculdades, o talento, são intermediários entre nossa vontade e nossos motivos: “o intelecto não é originalmente destinado a esclarecer-nos sobre a natureza das coisas, mas serve apenas para nos mostrar as suas relações em referência à nossa vontade. [...] o intelecto é simples meio dos motivos” (MVR II, 17, p. 270). Mas assim como a consolação sabe ser instrumento do intelecto, ela pode fazer dele um instrumento de consolação. O intelecto e suas funções mais protagonista são radicalmente implicados no gesto consolatório.

Uma consolação não mira um motivo, como ela não mira um fato: sua atuação manipula justamente o *meio* (dos motivos). Essa é a razão de a consolação ser temporária: um amparo nunca surge da espontaneidade daquele que precisa; a assistência provém sempre *do outro*, e sua presença diante do sujeito não está sujeita à vontade do assistido. Uma muleta não pode ser construída por aquele que não pode caminhar até sua oficina. A consolação está sujeita à circunstancialidade externa — da qual ela é uma expressão, um gesto do contexto. Assim, ela precisa ser ou *doada*, ou *comprada* e a depender do tipo de recurso em que ela consiste, ela é mais ou menos fortuita, mas sempre e necessariamente autônoma e soberana

àquele a quem assiste, mas subordinado àqueles que prestam a intervenção. Mas a consolação não é a muleta para a perna — mas aquilo a *substituição* no interior da capacidade de caminhar, mais precisamente, o processo que *sustém* essa substituição. Ela está no gesto de quem concede, não no que foi concedido.

Quando se diz que *isso* é para mim um consolo, isto é, que a muleta me consola das pernas, está se apontando para *o que a muleta faz*, o que indiretamente se refere a *quem fez* a própria muleta. Numa palavra, isso reforça a natureza integralmente *mediática* da muleta. Essa iluminação permite enxergar que a desolação é também pode chegar a ser uma escolha ao invés de simples necessidade, ponto em que ela adquire a natureza de uma omissão. Com isso, a consolação impõe um *senão* àquela indulgência e escusa. Ela torna evidente que a falsa consolação é pura evasividade.

Consolações são gestos substitutivos. Nelas, os motivos originais de um desejo permanecem irrealizados, as ambições todas inalcançadas. A conciliação é mais que a simples promoção do reencontro. Pois encontros são também ocasiões de violência. Conciliar pressupõe uma contradição entre os envolvidos. As contradições que a consolação encarrega-se de pacificar coincidem com aquelas da filosofia. Trata-se do conflito entre vulnerabilidade e segurança, linguagem e solidão, liberdade e opressão, otimismo e pessimismo, morte e vida — e em última instância: tempo e eternidade. Se elas são tomadas por motivos, ao invés de meios, tornam-se um tiro no sofrimento que sai pela culatra.

O desolado não possui coerência; seu comportamento é a derivação de uma pendência, qual seja a irresolução daquele conflito. Sua existência é um *vacilo*, uma “errância” como coloca Dagerman naquela primeira citação. O vacilo é entre a completa impotência e derrotismo, e os fugazes instantes de liberdade, sonho e esperança. A ideia (das mais consolatórias) de *lar* é para ele só uma ideia.

Não tenho uma filosofia na qual possa me mover como um peixe na água ou um pássaro no céu. Tudo o que tenho é um duelo, e esse duelo é travado a cada minuto da minha vida entre as falsas consolações, que só aumentam o meu desamparo e aprofundam o meu desespero, e as verdadeiras, que me levam à libertação temporária (DAGERMAN, 1993, 13).

Mas qual é essa verdadeira consolação? Ela começa no reconhecimento de uma única *invulnerabilidade*: a de que sei o que sou. É um passo além do *cogito*: não é saber *que* sou, mas *o que* sou — isto é, o que *me fez* e, por isso, me pertence ao passo que dá a mim meu próprio pertencimento. A consolação é erigida não a partir do *ser*, mas a partir da *qualidade* do ser — esse é seu assunto, essa será a sua medida até o fim. É o vínculo inevitável entre a

qualidade e o ente que atua como premissa da existência de cada indivíduo. Esse vínculo é inviolável e, sendo premissa, ele tem parte mas está emancipado do desenrolar das consequências. Esta premissa, ou *princípio* no linguajar filosófico, é autossuficiente e autárquico, isto é, capaz de legislar e dar razão de ser a partir de si próprio e nada mais: “na verdade, só há um verdadeiro consolo para mim, aquele que me diz que sou um homem livre, um indivíduo inviolável, um ser soberano dentro dos seus limites” (DAGERMAN, 1993, 13).

“Mas a liberdade começa pela escravidão e a soberania pela dependência” (ib. 14) — a natureza da ação exige sempre que algo intervenha sobre ela. Não só o acesso ao motivo, mas o próprio acesso ao ato — isto é a atuação em si, o puro gesto, o movimento — precisa se confiar a um intermediador. Dito de outro modo, se a liberdade precisa ser exercida, isto é, esta *no ato*, ela deve estar contemplada também nesse instrumento intermediador. A maior virtude desse instrumento deve estar na invisibilidade de suas fronteiras, no completo apagamento, para aquele que age, de que inserido no mundo e na facticidade ele é alguém com limites. Dito de outra forma: a virtude de um instrumento de liberdade é *relembrar-me* de que sou eterno, emancipado e desoprimido pelo tempo e o que ele provoca. A deficiência nesse instrumento faz o contrário, ela empobrece o horizonte do sujeito, leva-o à servidão e ao medo de viver cuja fonte é o apagamento daquela lembrança. Porém, onde é preciso sujeitar-se para se ver livre, é possível haver no primeiro o sequestro do segundo. A consolação pode assim, longe de libertar, ser usada para escravizar-nos. Pois toda consolação tem um dono, dono que nunca é a pessoa socorrida, dono que substitui a ilusão da melancolia por outra ilusão, dono que finge libertar mas nos põe de todo a seu serviço. Aquele que promete ajudar pode estender “pedras ao invés de pães” (DAGERMAN, 1993, 14).

Nesse instante atingimos o núcleo operativo da consolação, sua função específica: a *subordinação*. Todo meio subordina o seu objeto pois impõe-lhe os seus limites. O fatalismo é uma forma de sujeição ao sofrimento provocado pelo padecimento inicial. Visto que a desolação confunde o sujeito com a perda que de que ele padece, a consolação, como todo meio, precisa subordinar diretamente o sujeito para indiretamente alcançar e impor regramento ao absurdo que ele, o solitário incomunicável, encarna. Não nega a realidade do sofrimento, do absurdo, do padecimento inicial — mas nega necessidade do retraimento.

A subordinação consolatória consiste em inserir condicionalidade no fatalismo, e romper o elo necessitante entre pessoa e perda. A consolação relativiza a solidão incomunicável, sofrimento do sofrimento, fazendo com que o sujeito se subordine a algo *diferente* do absurdo modificando seu estado. Aqui também se mostra o fator altamente

sedutor do consolo, e a própria fragilidade em que ele assenta.

A sedução vem de que, sendo um assunto apenas de meios, a consolação não precisa repaginar ou negar a motivação inicial de um sofrimento. Quer dizer, ela não precisa convencer o desolado de que o que ele perdeu, perdeu-se para sempre. Ela pode apenas convencê-lo de que é preciso *um novo meio* até aquele motivo. Esse recurso, que mantém virtualmente a pessoa ligada a um objeto *ausente* é a *promessa*. A promessa é uma das formas de aconselhamento, isto é, de discursos hipotéticos mirados na conduta e no caráter. A depender do caso, no estado promissório, que consiste no aguardo, as faculdades do indivíduo permanecem propriamente paralisadas. Isso pois seus atos não têm valor neles mesmos, mas segundo o resultado prometido e esperado. Promessas e conselhos evidenciam a forte confiança que os consolados têm no *ausente*.

Todo poder que uma consolação tem de afetar os modos de vida provém do olhar que se lança à esta ausência — isto é, o olhar que se lança ao presente na esperança do encontro com o ausente. A caracterização de um tal motivo ausente está totalmente contida na norma, lei, máxima, que nos orienta *como atuar até* esse objeto. E, sendo esse objeto uma ausência, uma mera hipótese, todo esse processo de vinculação é regido por aquilo que Foessel denomina de *gramática do condicional*, capaz de produzir uma cultura do condicional.

Qual é o gênero gramatical de tais práticas? Visto que o consolo não se dirige diretamente à dor do outro, ela não se enquadra nem no indicativo (“isto não é nada”) nem no imperativo (“isto não deve nada ser”). Seu modo é o do condicional: “isso poderia ser de outra forma.” Com esta caracterização talvez acessemos ao que é mais importante na função social do ato consolar (FOESSEL, 2014/5, p. 58).

Essa cultura, essencialmente substitutiva — pois troca o ato pela potência — é o núcleo da consolação, ao mesmo tempo em que compõe o núcleo da própria vinculação social. Se pensarmos na constituição de contratos e pactos, por exemplo, ou no próprio gesto de compra e venda, estes repousam sobre a necessidade de consolo. Isso faz com que a consolação seja uma capacidade não só dos indivíduos, mas das instituições.

O gesto substitutivo é a essência daquela *necessidade metafísica* de que fala Schopenhauer, capaz não só de significar a vida de alguém vinculando-o a uma tradição, mas nesse mesmo gesto lhe oferece instituições (universidades, igrejas, pagodes e mesquitas) e uma função social (sacerdote, professor, filósofo). A substituição entendida como um processo gramaticalizado, lança a consolação a um problema semiótico-pragmático. A consolação, cujo mecanismo é a hipótese, ou seja, aquilo que ainda *não se mostra*, é facilmente refém da hipocrisia.

Neste caso, as faculdades permanecem completamente paralisadas, sob a ilusão de estarem atuando. A hipocrisia neutraliza a intenção daqueles que ela coopta. A hipocrisia *santifica* o meio (cf. Mt, 23, v. 16-22) ao invés do fim. A hipocrisia instrumentaliza a necessidade de consolação. Nesse caso, a subordinação à uma consolação hipócrita faz-nos tomarmo-nos *pela própria consolação*. Aquilo que fizemos de consolação se apossa das qualidades de nosso ser e, nesse caso, as substitui. A consolação é, nesse caso, um instrumento de roubo da nossa capacidade de sermos para o possível. Foi o que aconteceu com Dagerman, para quem o mercado literário e a crítica roubaram-lhe o talento:

Outros homens têm outros mestres. Para mim, meu talento me torna escravo a ponto de não ousar empregá-lo, por medo de tê-lo perdido. Além disso, sou tão escravo de meu nome que mal ousa escrever uma linha, com medo de prejudicá-lo. E, quando a depressão finalmente chega, eu também sou seu escravo. Meu maior desejo é agarrar-me a isso, meu maior prazer é sentir que tudo o que eu valia estava naquilo que acredito ter perdido: a capacidade de criar beleza a partir do meu desespero, do meu nojo e das minhas fraquezas. Com amarga alegria desejo ver minhas casas caírem em ruínas e me ver enterrado sob a neve do esquecimento. Mas a depressão é uma boneca russa, e dentro da última boneca há uma faca, uma navalha, veneno, águas profundas e um salto para uma enorme fenda. Acabo me tornando escravo de todos esses instrumentos de morte. Eles me seguem como cães, a menos que o cachorro seja eu. E pareço compreender que o suicídio é a única prova da liberdade humana (DAGERMAN, 1993, 15).

Portanto, a subordinação àquilo que fora nosso instrumento de liberdade, autorrealização e vida, pode vir a transformar-se em instrumento de nossa própria morte. Se nossa vida se fez tais instrumentos, a única saída deles coincide com a saída da própria vida. A morte torna-se aqui, o ato de liberdade que a consolação buscava reabilitar.

Onde a consolação deve, portanto, encontrar liberdade para fundar-se se não na própria morte? Se a única saída é, a princípio, morrer, está claro que o problema em questão é o tempo — para o qual a finitude é uma saída. O tempo representa ordem, e seu transcurso é sentido como necessário. Sair do tempo é uma excepcionalidade, propriamente dizendo, um *milagre*. Sair da necessidade é uma libertação, logo, a própria libertação existe com instante milagroso.

Mas, vindo de uma direção que ainda não suspeito, eis que vem o milagre da libertação. Pode produzir-se na praia, e a mesma eternidade que, antes, despertou o meu medo, é agora a testemunha da minha adesão à liberdade. Então, em que consiste esse milagre? Muito simplesmente, na súbita descoberta de que ninguém, nenhum poder, nenhum ser humano, tem o direito de me fazer exigências tais que o meu desejo de viver defina-se. Porque se esse desejo não existe, o que pode então existir? (DAGERMAN, 1993, 16).

Este milagre é o espanto e o temor ante a eternidade. É uma “descoberta súbita”, epifânica — o instante em que nenhuma fronteira, nenhum limite realmente existe e pode

tocar o sujeito. O milagre, nesse sentido, é também uma espécie de absurdo, mas um absurdo que ao invés de necessitar, liberta. Como todo milagre, a libertação de que fala Dagerman é artigo de, senão fé, ao menos esperança. É a ideia de que seja possível dar livre curso real ao seu próprio ser, à sua própria vontade. Mas como projetar essa libertação no tempo, se esse último se caracteriza pela necessidade?

A diferença entre esta epifania e o temor, entre a opressão pelo absurdo e a libertação pelo absurdo, depende da criação de um *aprendizado* da eternidade — e não um aprendizado encerrado *nos instrumentos* do tempo. Dagerman aprende com a eternidade do mar, para quem:

Ninguém tem o direito de exigir do mar que carregue todos os barcos, ou do vento que encha perpetuamente todas as velas. Da mesma forma, ninguém tem o direito de exigir de mim que minha vida consista em ser prisioneiro de determinadas funções. Para mim, não é o dever acima de tudo, mas: a vida acima de tudo. Tal como outros homens, devo ter direito a momentos em que possa dar um passo para o lado e sentir que não sou apenas uma parte desta massa a que chamamos população global, mas também uma unidade autônoma (DAGERMAN, 1993, 17).

O aprendizado em vista do eterno liberta da redução da vida ao funcionalismo dos instrumentos temporais. É oposta ao dever, entendido como sujeição incondicional a um instrumento, em favor da vida: uma sujeição condicional, cujo fim (condição) retorna ao próprio sujeito, ao invés de levá-lo para fora de si. Esse tipo de instrumento é fundamentalmente *lúdico*, capaz de inserir aspectos eternos (absurdos) no regramento que caracteriza o tempo — sem isolar o sujeito na eternidade, onde não é possível sobreviver, nem abandoná-lo ao funcionalismo.

A eternidade apaga a planificação da experiência proporcionada pelos instrumentos. Ela permite um “passo atrás” que *antecipa* a sujeição, impedindo que esta se dê automaticamente. Essa antecipação depende da *recordação* de minha própria individualidade, daquilo que me faz *Eu* no plano mais essencial. O que, podemos dizer, está em meu próprio caráter, e em todos os seus desdobramentos com os objetos e instrumentos da realidade. Isto é, a relação entre meu *ser* e suas mais próprias *qualidades*. Portanto, a consolação surge essencialmente para reabilitar um *autoconhecimento* que o sofrimento, de algum modo, fragmentou.

Esse autoconhecimento, que aponta para aquilo que propriamente (e não pretensamente) *pertence* a alguém. Ele estabelece um profundo senso do que realmente importa. A consolação deve oferecer, portanto, um espaço protegido onde seja permitido que nos experimentemos não como entes padronizados pelos instrumentos do tempo, mas como

entidades singularíssimas. É assim um espaço que, por ser sempre oferecido pelo *outro*, é um espaço de *participação*, mas uma participação cujos instrumentos vinculam metafisicamente os envolvidos. A participação se torna, então, uma necessidade para a posse de si, rompendo com a mentalidade solitária ao fazer no *outro* uma necessidade para o seu próprio autoconhecimento.

Mas o que os instrumentos do tempo fazem de fato? O que propriamente compõe sua estrutura? Qual seu fim? A vida no tempo se constrói inteiramente na relação, vinculação, comparação. A grande fonte de autoalienação — isto é, de uma vida *para os outros* — é esta estranha necessidade de *demanda* produzida nesse relacionalismo. Heróis são aqueles que cumprem severas demandas apesar de grandes obstáculos, sendo também o maior exemplo de autoalienação, na medida em que abdicam de si para significar algo para os outros. Um sistema de relações só pode surgir em torno de uma função que incite os vínculos. Esta incitação constitui a demanda. Os instrumentos feitos para averiguar o cumprimento da demanda são instrumentos de *medida*. Desta forma, só pode demandar aquele que pode *quantificar*.

Posso reconhecer que o mar e o vento não deixarão de me sobreviver e que a eternidade faz pouco caso de mim. Mas quem me pede para me preocupar com a eternidade? Minha vida só é curta se eu colocá-la no bloco do tempo. As possibilidades da minha vida só são limitadas se eu contar a quantidade de palavras ou a quantidade de livros que terei tempo de produzir antes de morrer. Mas quem demanda tal contabilidade? O tempo não é o padrão apropriado à vida. No fundo, o tempo é um instrumento de medição inútil a qualquer vida, porque afeta apenas sua superficialidade (DAGERMAN, 1993, 18, negritos nossos)

Desta forma, a demanda é de quantificação — um ímpeto de medida. A essência do tempo está na quantificação, e a vida no tempo se dá em meio a diversos sistemas de medida. O indivíduo deve sujeitar-se a esses sistemas para cumprir as demandas de sua sobrevivência. Esses sistemas são controlados por quaisquer formas institucionais, e são mantidos e atualizados publicamente. As medidas são o que vincula os homens, e todo gesto de sociabilidade parece ser presidido por alguma delas.

Mas a felicidade *nega* a demanda quando nega igualmente o tempo, em favor daquilo que há de eterno em nós. O conteúdo real da vida aparece inconstante na medida.

tudo o que me acontece de importante e tudo o que dá à minha vida um maravilhoso conteúdo: o encontro com um ente querido, um carinho na pele, a ajuda num momento crítico, o espetáculo do luar, um passeio no mar à vela, a alegria que damos a uma criança, a emoção da beleza, tudo isso acontece completamente fora do tempo. Porque não importa se encontro a beleza por um segundo ou por cem anos. A felicidade não apenas está localizada à margem do tempo, mas também anula

qualquer dependência entre ela e a vida (DAGERMAN, 1993, 19).

Mas se a felicidade está fora do tempo, e fora do tempo não é possível viver, qual deve ser nossa relação com os instrumentos temporais? A resposta é que não se trata de negar a relação entre ambas as coisas, mas de negar a subordinação da eternidade à temporalidade. É preciso, ao contrário, encontrar meios de inverter essa subordinação.

A demanda do tempo define a vida enquanto *performance*. O olhar performático desnatura a *perfeição*. A perfeição reside na eternidade, e está relacionada ao repouso. Na performance, perfeito é aquilo que cumpre este e aquele requisito de uma medida, e encerra toda nesses critérios quantitativos. Desta forma, a performance introjeta a medida no ato. O ato perde sua espontaneidade, isto é, deixa de nascer de si para nascer da demanda. O dono do ato performático não é o agente da performance, quer dizer, aquele que performa, mas quem elaborou a forma da performance. Assim, a performance (como certos ritos e práticas sociais) é um instrumento de escusa e de absolvição da autenticidade. A performance toma por essencial a função, e por acidente a espontaneidade. A performance reduz o indivíduo ao obrar em si. A vida reduzida à obra é medida em função das *conquistas* do sujeito. Portanto, ela invalida qualquer ideia de posse que esteja fora do tempo e dessa medida, ou seja, qualquer posse que não seja *quantidade*, mas *qualidade*. A performance proposita o sujeito em algo *diverso* daquilo que ele manifesta fora do tempo. Ela transforma o sujeito num *instrumento vivo* de medida. Ela heteronomiza o sujeito.

Tiro, portanto, dos meus ombros o fardo do tempo e, ao mesmo tempo, o da obrigação da performance. Minha vida não é algo a ser medido. Nem o salto da rã nem o nascer do sol são performances. A vida humana também não é uma performance, mas um desdobramento até a perfeição. E o que é perfeito não performa: a perfeição obra em estado de repouso. É um absurdo afirmar que o mar foi feito para transportar armadas e golfinhos. Claro, ele faz isso – mas mantendo sua liberdade intacta. Também é absurdo afirmar que o homem foi feito para outra coisa que não seja viver. Podemos sim operar máquinas e escrever livros, mas poderíamos facilmente estar fazendo outra coisa. O importante é que façamos o que fazemos com nossa subjacente liberdade e com plena consciência de que, como qualquer outro detalhe da criação, é seu próprio fim, repousando sobre si como uma pedra na areia (DAGERMAN, 1993, 20)

A performance impede que a vida seja um “desdobramento até a perfeição”, isto é, ela veda o caminho do sujeito para dentro da eternidade que nele repousa, e depois dessa eternidade para fora novamente.

A consciência de sua própria liberdade e eternidade, segundo Dagerman, é capaz de libertar o sujeito da própria morte. Como já dito, a mentalidade necessitante entre sujeito e fato pode proceder tanto de um acontecimento sofrível passado, como um futuro. Assim como

a consolação pode romper com o fatalismo provindo do passado, ela pode romper com o que surge de pensamentos futuros. O tempo em suas medidas porta a demanda pela reputação e pela glória — isto é, uma demanda por *sobreviver* à própria morte através de conquistas. Mas uma vez que a vida não é mais confundida com o transitório, e toda a atenção do sujeito está naquele elemento atemporal, há poucas relações de pertencimento, de posse, que a morte, enquanto cessação temporal pode tocar.

É verdade que não consigo libertar-me da ideia de que a morte me segue e muito menos negar a sua realidade. Mas posso reduzir a nada a ameaça que isso representa, não tendo de pendurar a minha vida em pontos de apoio tão precários como o tempo e a glória (DAGERMAN, 1993, 21).

Não se impede a morte, mas sim que esta lance sobre nós sua sombra. A gramática consolatória é inimiga, aqui, de uma gramática do medo, da ameaça. Sob ameaça, a vida se transformaria numa *performance contra a morte*, cujo dever da vida seria o de sobrepujá-la. Essa superação da finitude estabelece uma série de contramedidas à morte: fama, reputação, glória. Elas estão todas apoiadas na quantificação de conquistas, ou seja, ela se restringe toda ao que usualmente chamamos de posses, contidas nas mãos do acaso e por isso fugazes, enquanto a reivindicação do sujeito sobre elas é perene. A ameaça é, portanto, mais uma forma de *obsessão*. Isso anula a hipótese de que o suicídio seja a única libertação plena.

“De manhã na cozinha vejo um ovo” escreveu Clarice Lispector, em *O ovo e a galinha*. A partir daí, ela narra a súbita contemplação da atemporalidade que se mostra nesse ovo. E a permanência nesse milagre do ovo logo vira um problema:

Quem se aprofunda num ovo, quem vê mais do que a superfície do ovo, está querendo outra coisa: está com fome. [...] Mas dedicar-me à visão do ovo seria morrer para a vida mundana, e eu preciso da gema e da clara. [...] O ovo nos põe, portanto, em perigo (LISPECTOR, 2016, p. 304-5).

Se o ovo for apenas um ovo, e não uma gema e uma clara que sirvam-me à fome, eu morro. Portanto, se a vida está no atemporal, “Sobreviver é a salvação. Pois parece que viver não existe. Viver leva à morte. [...] Sobreviver chama-se manter luta contra a vida que é mortal” (LISPECTOR, 2016, p. 306). No texto de Clarice, a eternidade é uma distração para que a temporalidade se faça (cf. *ibid.* p. 308). Para ela, o caminho para viver no tempo tendo conhecido a eternidade é assumir uma “modéstia de viver”:

“Eis que não entendo o ovo. Só entendo ovo quebrado: quebro-o na frigideira. É deste modo indireto que me ofereço à existência do ovo: meu sacrifício é reduzir-me à minha vida pessoal. Fiz do meu prazer e da minha dor o meu destino disfarçado. E ter apenas a própria vida é, para quem já viu o ovo, um sacrifício. Como aqueles que, no convento, varrem o chão e lavam roupa, servindo sem glória de função

maior, meu trabalho é o de viver os meus prazeres e as minhas dores. É necessário que eu tenha a modéstia de viver (LISPECTOR, 2016, p. 309).

Portanto, a vida daquele que contemplou o atemporal não é uma vida plena como é plena a eternidade. Ao contrário, é necessário algum grau de sacrifício desta plenitude para passar o cotidiano. E esse sacrifício provém da necessidade dos instrumentos temporais, para que garantam a condição da vida: a sobrevivência. Mas não se trata de perguntar *qual* dos instrumentos provoca esse sacrifício, pois é seu próprio conjunto que o faz. O conjunto, e ao mesmo tempo essência de todos os instrumentos temporais se chama *sociabilidade*.

É preciso, portanto, após a contemplação do eterno, abandoná-lo e em direção ao mundo dos agentes; fazer face, com isso, às opressões instaladas no tempo. É preciso identificar os “organizadores” desta opressão. A lealdade à atemporalidade não pode implicar em deslealdade ao tempo. É preciso admitir que o homem deu à sua vida formas mais fortes que ele. Estas são as “formas fixas sociais”. As formas fixas sociais, para Dagerman, retiram do homem a “capacidade de possuir o seu próprio elemento”. Quer dizer, impedem o autêntico pertencimento na medida em que impedem que a vontade obtenha diretamente aquilo que ela deseja. As formas fixas preparam um conjunto pré-estabelecido de motivos e de meios, e tornam muito difícil ao sujeito reconhecer em si qual seria seu mais autêntico desejo, e qual a forma de pertencimento correspondente.

não está em meu poder permanecer perpetuamente voltado para o mar comparando sua liberdade à minha. Chegará o momento em que terei que voltar à terra e enfrentar os organizadores da opressão da qual sou vítima. O que serei então forçado a reconhecer é que o homem deu à sua vida formas que, pelo menos na aparência, são mais fortes do que ele. Mesmo com a minha liberdade recente, não consigo rompê-las, posso apenas suspirar sob o seu peso. Por outro lado, entre as exigências que pesam sobre o homem, vejo quais são absurdas e quais são inevitáveis. Na minha opinião, uma espécie de liberdade foi para sempre ou por muito tempo perdida. É a liberdade que vem da capacidade de possuir seu próprio elemento. O peixe tem o seu, assim como o pássaro e o animal terrestre. Thoreau ainda tinha a floresta de Walden – mas onde está agora a floresta onde os seres humanos podem provar que é possível viver em liberdade fora das formas fixas de sociedade? (DAGERMAN, 1993, 22).

É preciso levar em consideração a mobilização do homem no tempo, isto é, as instituições e sua causa métrica. É preciso ter referências seguras para julgar quais delas são inelutáveis, e quais são absurdas, não como o eterno, mas como o próprio sofrimento. Ou seja, ela permite levar a sério apenas o que realmente importa — sentimento este que é tipicamente do consolo. Isso permite levar uma vida engatinhando por baixo do irrelevante.

Sendo impossível ao homem viver fora das formas fixas sociais, fora portanto de uma certa *tradição*, é preciso encontrar liberdade dentro dessas formas. É preciso aprender a ser

livre no que aprisiona. A única coisa que um homem pode opor às estruturas sociais é seu próprio valor individual. Mas se admite-se que o mundo é mais forte que o indivíduo, que resultado positivo poderia advir desta bravura? Clarice, em sua modéstia de viver, retira da eternidade uma segurança para ironizar as ordenações sociais. Essa segurança começa pelo *silêncio* de um espião. É preciso tornar-se agente secreto do eterno afim de protegê-lo enquanto atua em seu nome.

Pego mais um ovo na cozinha, quebro-lhe casca e forma. E a partir deste instante exato nunca existiu um ovo. É absolutamente indispensável que eu seja uma ocupada e uma distraída [do ovo]. Sou indispensavelmente um dos que renegam. Faço parte da maçonaria dos que viram uma vez o ovo e o renegam como forma de protegê-lo. [...] Os ovos estalam na frigideira, e mergulhada no sonho preparo o café da manhã. Sem nenhum senso da realidade, grito pelas crianças que brotam de várias camas, arrastam cadeiras e comem, e o trabalho do dia amanhecido começa, gritado e rido e comido, clara e gema, alegria entre brigas, dia que é o nosso sal e nós somos o sal do dia, viver é extremamente tolerável, viver ocupa e distrai, viver faz rir (LISPECTOR, 2016, p. 309-11).

Mas porque esse cuidado com as crianças, com o alimento, não é justamente chamado de *sobreviver*, mas de vida?

E me faz sorrir no meu mistério. O meu mistério é que eu ser apenas um meio, e não um fim, tem-me dado a mais maliciosa das liberdades: não sou boba e aproveito. Inclusive, faço um mal aos outros que, francamente. O falso emprego que me deram para disfarçar a minha verdadeira função, pois aproveito o falso emprego e dele faço o meu verdadeiro; inclusive o dinheiro que me dão como diária para facilitar a minha vida de modo que o ovo se faça, pois esse dinheiro eu tenho usado para outros fins, desvio de verba, ultimamente comprei ações da Brahma e estou rica. A isso tudo ainda chamo de ter a necessária modéstia de viver” (LISPECTOR, 2016, p. 311).

Ou seja, é chamado de vida porque todas essas *funções* temporais estão relativizadas pela atemporalidade descoberta no ovo. Essa relativização permite *brincar* com o tempo, ela transforma a necessidade da sobrevivência, da performance, em uma contingência lúdica e criativa. Dagerman encerra sua reflexão por via similar.

O poder do indivíduo não está naquilo que “indivíduo” significa para o tempo, qual seja, uma unidade que é unidade para poder ser quantificada. A unidade à que Dagerman se refere repousa integralmente memória. E o que essa memória essencialmente recorda é o “milagre da libertação” — isto é, os instantes de felicidade genuína, aqueles em que a medida não cabe. A memória contém tudo o que um indivíduo é em potência, e é potência porque não pode ser contida pelo número. Essa memória é, ao mesmo tempo, esperança concreta e, por isso mesmo, maior que qualquer filosofia — pois é vida, *razão de vida* (DAGERMAN, 1993, 24).

Se a individualidade, assim tomada, contém a eternidade do sujeito, opor esta individualidade contra as formas fixas sociais equivale a opor a atemporalidade ao temporal, e submetê-lo. Mas como essa potencialidade se traduz em ato? Se a vida é assim concebida como um conflito, aquilo que se chama “razões” são em última instância razões de poder, de força para o enfrentamento. O próprio sujeito passa a se definir por poder e posse.

A consolação, enquanto instrumento de reintegração (de posses), é assim também uma prerrogativa do próprio pensamento. As faculdades aparecem assim como formas de oposição à formas fixas. E a faculdade mais relevante é a linguagem, pois “aquele que constrói prisões se exprime pior que os arquitetos da liberdade” (DAGERMAN, 1993, 23). A linguagem tem o poder de *redefinir* a posse e, redefinida, resolvido o conflito e a contradição a qual sua gramática se dirige, não é mais necessário falar — pois nesse instante, o eterno *estará* no tempo e este permanecerá justificado, como tudo é justificado em um jogo: “o meu poder não conhecerá mais limites no dia em que eu tiver apenas o silêncio para defender a minha inviolabilidade, porque nenhum machado pode penetrar um silêncio vivo” (DAGERMAN, 1993, 23). A consolação mira, portanto, no *talento* e a *malícia*. Pois é isso o que mantém suspenso sobre alguém tudo o que lhe oferece dano. Eles permitem a convivência e tolerância com o absurdo mantendo-se fora de seu alcance.

Apesar de ser o núcleo do verdadeiro consolo, não é a partir da memória que um modelo para a consolação deve ser filosoficamente pensado. Na consolação é em torno do conceito de posse que a memória é montada, não o contrário. Elaborar um modelo teórico para as consolações equivale-se a estudar a memória a partir do que Foessel chama de gramática do condicional — isto é, dos fenômenos de linguagem capazes de fazer o possível pertencer a alguém. Quer dizer, que princípios e quais regras de nosso comportamento cotidiano ou extraordinário é capaz de vincular uma potência a um ato. Logo, antes de princípio, a memória é conclusão neste modelo. É repensar não só a natureza da gramática junto ao que há de mais sofisticado para tanto, mas resgatar o sentido metafísico da posse.

Esta gramática, que precisa fazer os instrumentos da vida retornarem ao sujeito, e à eternidade nele contemplada, configura a ambição aristotélica na *Ética a Nicômaco*. Nela, Aristóteles parece pretender explicar como o sábio — que contempla em si o *primeiro motor*, atemporal — deve regradar a sua conduta prática tendo em vista os princípios que emanam desta contemplação divina. A felicidade do homem, segundo Aristóteles, parece depender integralmente disso. Esse gesto Aristotélico parece inaugurar o pensamento sobre a *sabedoria de vida* na filosofia, e seu exemplo foi retomado, por diversas formas, ao longo do tempo. A

ideia de sabedoria de vida, repousa, portanto, na mesma mecânica em que a consolação parece apoiar-se.

## 2 METAFÍSICA DA POSSE E PERTENCIMENTO EM ARISTÓTELES

Aristóteles, na *Metafísica*, notoriamente estabelece este que é um dos temas mais interessantes da filosofia — a duplicidade do ser:

o ser ou ente significa, por um lado, o ser em potência e, por outro, o ser em ato [...]. De fato, dizemos que vê tanto quem pode ver como quem vê em ato; e de maneira semelhante dizemos que está em repouso tanto quem já está em repouso como quem pode estar em repouso. Isso vale também para as substâncias: de fato, dizemos que Hermes está na pedra [ainda não esculpida] e que a semi-reta está na reta, e dizemos que é trigo também o que ainda não está maduro (Met. V, 7, 1017b).

Numa palavra, o que chamamos de ser — os objetos, as pessoas e as coisas — é vislumbrado sob um duplo: a coisa é o que ela *é*, como todos podem constatar ao se depararem com ela, mas também o que ela *pode ser*. Em termos aristotélicos, o ser é tanto em *ato* (*enérgeia*), coisa irrevogavelmente feita, como em *potência* (*dynamis*), voltado para o possível e face-à-face com o contingente, movente de outros e por outros movidos (é o ser passível, o que é *capaz de*) — e com isso, é "outro" ao mesmo tempo que é "um", é no ausente ao passo que fica também no presente. A atualização põe fim e começo ao aspecto potencial, onde as possibilidades são decididas e resolvem-se no efetivo, no atual, no real, no caso<sup>15</sup>; e desta concretização incontestável, delineiam-se novos horizontes possíveis e contestáveis. O ser se nos mostra assim instável, pois se o ato é o fim da deliberação, também ocorre ser sua espoleta — é um ser pendido ao não-ser-ainda, e um não-ser-ainda querendo existir, um *ser-todo-ele-próprio* que, surgido, fica incompleto, e uma parcialidade que ambiciona ser *toda*. Um homem que delibera é homem para o possível, e quando age encerra a possibilidade e a própria deliberação. Nesse sentido, diz por exemplo Hobbes (Lev. VI, p. 63) que "o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação. [...] Diz-se então que toda *deliberação* chega ao *fim* quando

---

<sup>15</sup> No primeiro caso, o da potência, temos que "em primeiro lugar, significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra, e, em segundo lugar, significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra" (Met. V, 12, 1019a). — Ou seja, a potência não é apenas a capacidade de um ente modificar outro e ser por outro modificado, como a dele modificar a si mesmo num ato reflexo e, com isso, assumir que um "segundo eu" modifica o "primeiro eu"; nesse caso, o ser faz-se outro de si, para si. Diz Reale: "assim, o médico, quando adoece, pode curar-se a si mesmo; neste caso a ação curativa do médico se dirige não a ele mesmo enquanto médico (*curante*), senão enquanto enfermo (*paciente*)" (2003, p. 171). — Já no segundo caso, o do ato, se define em contraste com a potência: "O ato é o existir de algo, não porém no sentido em que dizemos ser em potência: e dizemos em potência, por exemplo, um Hermes na madeira [ainda não talhada], a semi-reta na reta, porque eles poderiam ser extraídos, e dizemos pensador também aquele que não está especulando, se tem capacidade de especular; mas dizemos em ato o outro modo de ser da coisa [...] e o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado" (Met. IX, 6, 1048a-b).

aquilo sobre o que se deliberava foi feito ou considerado impossível". Assim, o homem, o fruto, o ambiente, o instrumento são resoluções abertas, regidas sob uma exigência de contínua reinauguração de si.

Disso podem depreenderem-se duas ideias de *forma* para as coisas que são: a forma potencial, isto é, uma *ordem* que prevê todas as possibilidades ao alcance do objeto que, de um só lance, enlaçam sua gênese e seu devir — este é o sentido de forma matemática, por exemplo, ou de *formalismo* em geral, que fora amplamente explorado pela filosofia moderna de matriz ou influência racionalistas. Ela nada produz, mas oferece um espaço em que as coisas se criem, onde cada uma pode, segundo sua inventividade e circunstância, sair distinta, todavia, de distinção prevista e antecipada. O nome desse espaço é pressuposição. E outra forma, digamos, atual ou efetiva — aquela que a coisa *tem* de fato enquanto atualização de possibilidades, enquanto um particular que fez-se e existe *assim* e não de outro modo. A primeira forma, potencial, prevê a condição em que algo pode ser, é uma linguagem que diz o que é devido, imperativista, existindo para ser imposta. A outra constata; é a total licença à pura expressão do objeto, a de uma existência formada, todavia, não de limites imputados mas simplesmente acontecidos, é o reino da inerência, cuja composição ainda não encontrou regras extrínsecas — é a linguagem do oxalá, do amém, da nução. Enquanto pressuposição o formalismo fala à memória, ele lembra ao objeto algo que não está propriamente em sua atualidade mas, por suposto, nela se manifesta. A forma potencial vincula, assim, o atual, que é *um*, ao ausente que é *outro*, e fá-lo entender-se por meio do que ele, em si, *não é*. A potência prevê à coisa uma narrativa, ela o coloca como herdeiro de um *porque*, de um papel que precisa seguir sendo performado para completar um *sentido*. E como, não esquece Nietzsche, "a toda ação pertence o esquecimento" (Co. Ext. II, 1, p. 36), a nução do atual é, por sua vez, totalmente esquecida e irrestrita; para ela o significado, isto é, a vinculação ao ausente, sequer se impõe como questão.

Dado esse cenário, qual é o nome do tipo de relação obrigatória que a forma potencial tem com a forma atual? — Trata-se da subordinação. Se lembrarmos, por exemplo, a ideia nietzscheana de que a história deve servir à vida, ou a ânsia de Stig Dagerman em delivrar-se da opressão do tempo sujeitando-o ao atemporal, trata-se basicamente de decidir sobre se é o ato quem deve subordinar a potência a seu favor, ou se a potência e sua narrativa é quem determina o que o atual pensa de si mesmo. A própria ideia de saúde vista no filósofo alemão representa esse duelo da sujeição. Uma alma doente é *incapaz* (impossibilidade do

determinado — ou também, *privação*<sup>16</sup>) de autoafirmação do corpo e seus "fins vitais"; ela tem sua "força plástica" paralizada e, com ela, sua personalidade; a degeneração se instaura onde um homem, um povo, ou uma cultura, segundo ele, perdem a capacidade de "transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de **substituir** o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas" (Co. Ext. II, 1, p. 37, grifo nosso) — tal ideia é, num certo sentido, a própria *capacidade de* consolação, como adiante veremos — liga-se a isso: a subordinação, o poder.

Uma vez admitida a potencialidade de algo podemos propor, numa visualização mais clara, que a relação entre essas formas cria o que chamamos de *juízo*, ou *juízo*: é a comparação do ato com a expectativa potencial, do real com o modelo. Essa medição possui dois pontos de vista: quando o ser potencial tem seu olhar sobre o atual, ocorre a atribuição da *competência*, onde é avaliado o bom sucesso ou fracasso do ato na sujeição à ordem que lhe fora dada, assim como na competência linguística uma sentença é gramatical se cumprir com a sintaxe da língua. Já o olhar lançado pelo ser atual ao possível é o de *performance*, isto é, a tentativa de existir em vista à medida; é a submissão da coisa, dada no plano do atual, à regras que estão em *outro* plano e, em si, são ausentes. Subordinar é exatamente o significado de apropriar, pois é apenas quando um objeto é tomado no formalismo que ele ganha de fato propriedades. Um objeto, sem um campo de atuação designado por uma função, não pode ser julgado próprio ou impróprio no que faz, tendo suas propriedades determinadas por ele. Mas notemos que uma coisa é dizer: há subordinação; outra coisa é explicar como sua mecânica ocorre. Logo, para além de explicar a ordem de um sistema de relativizações, é preciso entender se é legítima a sujeição que ele faz; quer dizer, se os princípios subordinativos são retirados *da natureza do ato*, são-lhe inerentes e têm com ele coerência, ou se surgem arbitrários e heteronômicos. Isso implica em esmiuçar a mecânica de um processo subordinativo, ou a gramática do condicional. Esse, que é um problema essencialmente semântico, se dá justamente em como o estético, isto é, o sensível do ente — o ato, o concreto, o corpo — se apresenta à nossa necessidade de dar às coisas algum sentido, de reconhecer, ou lhe impor, hipóteses, potência, competência e performance. Para isso, é preciso começar por explicar como são as propriedades quem acionam o possível.

No sentido do que viemos chamando aqui de formalismo potencial, pôde ser visto que

---

<sup>16</sup> Met. V, 22, 1022b: "Tem-se privação, num sentido, quando alguma coisa não possui algum dos atributos que naturalmente poderia ter [...]. Além disso, tem-se privação quando uma coisa não possui algo que deveria possuir por natureza, num determinado tempo no qual, por sua natureza, deveria possuí-lo [...]. Ademais, privação chama-se a violenta subtração de alguma coisa".

ele não se trata da simples abertura do ente à possibilidade em geral, mas de seu encontro com uma bem determinada: "[...] o que é em potência é, potencialmente, algo determinado, num tempo determinado e de modo determinado (e com todas as outras circunstâncias que entram necessariamente na sua definição) [...]" (Met, IX, 5, 1048a). Embora as implicações bem definidas disso, para o tipo de formalismo que queremos adiante salientar, ainda não se encontrem em Aristóteles, "possibilidade determinada" é precisamente o que o filósofo quer exprimir pelo termo "potência". No momento em que a define como "princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra" (Met. V, 12, 1019a), é acrescentado o sentido de "ser potente" como ser capaz de levar algo à termo: "ademais, chama-se potência a capacidade de realizar algo bem ou adequadamente" (ibid. 1019a). Desse modo o "ser potencialmente algo" depende de que o movimento seja *oportunizado* através do encontro com o *outro* (ou a si mesmo enquanto outro) e dirigido a um fazer específico. Como lembra Reale, para Aristóteles "a terra não é em potência o animal, nem tampouco o é o esperma; somente quando o esperma tenha fecundado o óvulo e se encontre nas devidas condições poderá dizer-se que é o animal em potência" (2003, p. 175). A exigência da interação com a alteridade juto à especificidade em que a potência deve resolver-se, constatam que o potencial equivale a uma *chance* tomada. Mas a questão é: de onde surge essa chance? O que há no ato, nos indivíduos, que possa em seu contato gerar isso chamado oportunidade? O que no indivíduo permite encontrar o previsível na vastidão do virtual? Frente ao real, em que se ampara a legitimidade da determinação de uma virtualidade? — Sumamente, como é possível, com base no concreto, vincular e classificar, pois é este o modo de determinar, as possibilidades?

O filósofo abraça em sua definição de forma apenas a que nomeamos de efetiva, identificando-a com a substância e natureza de um ente: "toda substância é dita natureza em virtude da forma, porque também a forma é uma natureza" (Met. V, 4, 1015a; cf. Met. V, 8, 1017b; cf. Fis. II, 1, 193a-193b). Mas essa redução da forma ao concreto, longe de impedir aquele formalismo potencial que caracterizamos, acaba por dar-lhe fundamento já que esse exclusivismo inicialmente dado aqui ao ato, tem apenas a intenção de obstar *uma* certa forma de vinculá-lo à potência: a do formalismo platônico — ou, segundo Aristóteles, a hipóstase do indeterminado. É contra a Ideia, e a assunção de que a essência (ou forma) de um objeto subsiste fora de sua própria concretude, ou individuação, que se dirige Aristóteles. Sua meta é ir contra a reificação do *universal* e do *gênero* que a Forma de Platão evoca, onde é tratado como coisa determinada algo que, em si, é indeterminado, sem que se explique

satisfatoriamente como esse universal *efetiva-se* em um particular, isto é, determina-se. Para Aristóteles, a forma potencial, enquanto concepção de nossas mentes, embora seja diversa do ato, este enquanto coisa sensível, não deve ter o seu plano intelectual desvinculado do intuitivo. A concepção é antes lida nele e, por isso, é totalmente dependente da aparição. Graças a esse enfoque corpóreo da forma, que faz a potência de um objeto determinar-se pelo que já há de determinado em seu próprio corpo, é que se faz possível falar em forma potencial naquele nosso sentido, o de uma possibilidade certa, precisa, assente e por isso tão positivamente percebida quanto o ato ao qual refere-se.

Podemos reduzir a três etapas esta antítese a Platão (cf. REALE, 2003, p. 69): (a) se as Ideias adquirem caráter substancial, o que significa que existem fora do ato, sendo-lhe independentes como toda substância o é, ao mesmo passo também entes determinados, não se explica sua necessidade de transicionar ao concreto — afinal, como um ente metafísico em si suficiente teria, em sua natureza perfeita, necessidade de traduzir-se no atual, imperfeito e corruptível? — Dito de outro modo, as Ideias não têm a *oportunidade*, a *chance* de, em sua imutabilidade, fazerem-se em atos. (b) As Formas cumprem-se, assim, meros conceitos das coisas e, enquanto tais, não explicam seu devir e sua mobilidade, apenas fixam sua espécie — a crítica de Aristóteles consiste sumamente na falta de um motor à Ideia, portanto, motor este que as coisas materiais têm e todo potencial carece. Sendo assim, é preciso achar um modo de ligar a forma *no* ato. (c) A única coisa que explica a geração, quer dizer, a passagem do indeterminado ao determinado, é a causa eficiente, causa esta lida *na determinação do objeto* na medida em que todo corpo denuncia ao intelecto aquilo que o *fez*, bem como todos os seus porquês.

Quando o filósofo diz, como logo agora visto, que a forma identifica-se com a natureza de um objeto, e lemos que sua definição de natureza é "o princípio do primeiro movimento que se encontra em cada um dos seres naturais" (Met. V, 4, 1015a), e o movimento, ou mudança, como sabe-se, está na alteração de um estado, fica bem claro que o significado de forma acumula-se, no fim das contas, à definição de *causa eficiente*, o "princípio primeiro da mudança ou do repouso" (Met. V, 2. 1013a).<sup>17</sup> A causa eficiente é a resolução das hipóteses *no movimento* e não nelas mesmas; processo este chamado de *geração*, que produz o concreto e realiza a potência. Mais precisamente, a forma, ou essência

---

<sup>17</sup> Met. V, 2, 1013a: "causa [eficiente] significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é a causa do filho e, em geral, quem faz é a causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança". — Já *natureza*, no mesmo sentido, é entendida como "o princípio do primeiro movimento que se encontra em cada um dos seres naturais" (ibid. 4, 1015a).

de um objeto, coincide com sua *causa primeira* (cf. Met. VII, 14-16), é a feitura de um determinado. A forma, portanto, não é para-existente ao objeto, mas um flagrante de seu vir-a-ser, uma virtualidade que, ao invés de emancipada e subsistente em si, é co-existente e parte do real — e o que se pode flagrar são apenas atos<sup>18</sup>.

Mas além da natureza, ou movimento, a forma é identificada com a substância, esta que, além da noção de "substrato último", comporta a de "aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa" (Met. V, 8, 1017b):

[...] substância é o que é imanente às coisas que não se predicam de um substrato e que é causa de seu ser: por exemplo, a alma nos animais. [...] são ditas também as partes imanentes a essas coisas, que delimitam essas mesmas coisas e exprimem algo determinado, cuja eliminação comportaria a eliminação do todo. Por exemplo, se fosse eliminada a superfície — segundo alguns filósofos — seria eliminado o corpo, e se fosse eliminada a linha, seria eliminada a superfície [...] Além disso, chama-se substância de cada coisa também a essência, cuja noção define a coisa (Met. V, 8, 1017b).

A forma é, então, substancial ao corpo, sendo a "causa (eficiente) de seu ser", limitação — como toda forma o é — imanente, não separada do corpo e, por fim, sua própria definição. Mas como essência, que corresponde a natureza-movimento, vem a identificar movimento com limitação? Como agir corresponde a limitar? Um limite é imposto ao quê? Estas questões equivalem a: de quê um corpo é corpo?

O que se gera gera-se por obra de algo [...], e provém de algo [...] e torna-se algo [...]. Ora, como não se produz o substrato, por exemplo, o bronze, também não se produz a esfera, a não ser acidentalmente: porquanto se produz a esfera de bronze e a esfera de bronze é uma esfera. Produzir algo determinado significa extrair algo determinado do que é substrato no sentido exato do termo. Por exemplo, tornar o bronze redondo não significa produzir o redondo nem a esfera, mas significa algo diverso: ou seja **realizar esta forma em outro**; de fato, se também a forma se produzisse, produzir-se-ia a partir de alguma outra coisa [...]: de algo que é bronze **produz-se uma outra coisa** que é uma esfera [...]. [a forma] é o que **se realiza em outro** ou por obra da arte ou por obra da natureza ou por obra de alguma faculdade. [...] mais precisamente: **a forma realiza-se nesse bronze** e o que daí resulta é a esfera-de-bronze. (Met. VII, 8, 1033a-b, negritos nossos).

A forma não é engendradora, mas sim parte, junto à matéria ou "substrato", no processo de engendramento. Ela é condição da geração, sem ser ela mesma gerada (por isso mesmo é condição), assim como também ninguém gera matéria<sup>19</sup>. E o que é gerado é o indivíduo

---

<sup>18</sup> Met. VII, 17, 1041b: "Por exemplo, este material é uma casa: por quê? Porque está presente nele a essência da casa. E se pesquisará do seguinte modo: por que esta coisa determinada é homem? Ou: por que este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado: e esta é, justamente, a substância".

<sup>19</sup> Reale, 2003, p. 68-9: "se se engendrasse também a forma, esta deveria por sua vez, como toda outra coisa, ser engendradora por uma nova união de matéria e forma, e o mesmo teria que suceder com essa nova forma, até o

(*sýnolon*), a "esfera de bronze", numa união entre forma e matéria, união esta que define *ato*. E se ela confunde-se com o ato ela não é, como já dito sobre a potência, procedente mas precedente, ela não antecede — no sentido platônico de derivar metafisicamente — mas é a própria consequencialização — por isso chamamo-la de forma efetiva, pois ela está "efetuada" no corpo. Mas se é consequência, consequencializa-se sobre o quê?

Uma causa eficiente precisa agir sobre algo, "e tudo o que é gerado por algo deriva de algo e torna-se algo" (Met. VII, 7, 1032a). Assim, enquanto geração, há três coisas pressupostas na formação: aquilo *de que* ela formaliza-se, matéria; *aquele* de quem ela deriva, o agente; e *algo* ao que ela tende, seu produto (cf. REALE, 2003, p. 67-8). Gerar é empregar à matéria uma forma, união efetuada, naturalmente, em ato. Com efeito, sendo o ato formação, a ação é o elemento final da substância, natureza, forma (cf. Met. VII, 7-12). E, nesse sentido, substância é, por sua vez, o *sýnolon* — conjunto de matéria e forma, ou indivíduo. A forma fica, assim, por denominação do material (cf. *ibid.* 1033b), ou melhor, pela definição (cf. Met. VII, 4) — é o uso que faz da matéria a essência de um objeto. Determinar é usar, e usar é ser indivíduo; isso ajuda a entender a raiz de ideias como a de que nomes não dizem nada sobre o que as coisas são, mas sobre como agem em nós e, em último caso, sobre como agimos nós em torno delas conferindo-lhes a linguagem — um uso que identifica a elas e a nós. Excluindo-se os casos de geração espontânea<sup>20</sup>, a pergunta que desde já emerge é, partindo do quê é que nomeamos, usamos, agimos sobre as coisas, geramos e construímos a individuação? Seria a potência?

Fica evidente aqui como a ontologia transmuta-se rapidamente em problema semântico, e com igual imediatez sabe volver-se também em caso ético, porquanto o uso pressupõe técnica que, por seu turno, está entre o que precede e segue o ato: o agente e o produto. Assim, definida como atual, a forma longe de ser eterna é fincada no devir. Remete, com isso, ao status de processora que tem a atualidade; todo ato origina e tem origem visto que, na incumbência de causa eficiente, realiza em si a potência de um ato anterior — pressupondo um *outro* agente, causador de sua geração — e cumpre ademais a sua própria causação, realiza um *outro* efeito só seu. O ato vê seu destino como resultado da extensão de um *outro*, e voltado por sua vez à extensão de si até um *outro*; "outrificar" continuamente é a

---

infinito".

<sup>20</sup> Met. VII, 7, 1032a: "As gerações naturais são as das coisas cuja geração provém da natureza. Aquilo de que tudo se gera é o que chamamos matéria; aquilo por obra de que se gera é algum dos seres naturais; o que é gerado, enfim, é um homem ou uma planta ou alguma outra coisa como estas, que dizemos ser substâncias".

perpétua tarefa de seguir determinando o indeterminado, dando forma ao material, exercer a individuação.

Onde uma coisa apresenta-se sob sucessão de outra, temos a forma efetiva e a potencial, o ato e o possível, aparição e concepção, encadeando-se em alternância entre si. Um ato arma a viabilidade de outros, e desse acerto determinado dispara um novo ato que define o possível *assim*, e deste seguem-se novos horizontes de *poder ser*, etc. Destarte, embora em última consideração metafísica, para Aristóteles, o ato tenha total precedência à potência (cf. Met. IX, 8, 1049b)<sup>21</sup> ocorre que no mundo físico do devir, de um modo ou de outro, ele virá a ser resultado, e não precedência, de um potencial prévio, pois é a realização posterior da potência de um agente, sua causa.

Dou alguns exemplos: deste homem particular que já existe em ato, e deste trigo e deste olho particular que está vendo, na ordem temporal é anterior a matéria, a semente e a possibilidade de ver, que são o homem, o trigo e o vidente em potência e não ainda em ato. Mas anteriores a estes, sempre na ordem temporal, existem outros seres já em ato, dos quais eles são derivados: de fato **o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato**. Por exemplo, o homem deriva de um homem em ato, e o músico de um músico em ato; em suma, **existe sempre um movente que precede**, e o movente já deve ser em ato (Met. IX, 1049b, negritos nossos).

Portanto, se ao conceito, ao tempo em geral e à substância o ato é anterior ao possível, no caso do indivíduo (do homem, do trigo e do olho particulares) a relação inverte-se, por encontrarem-se sob seriação. Conceber-se em série é admitir a anciania de seu potencial e negá-lo, junto com as obras que ele produz, a novidade absoluta. Derivado de um agente a obra do indivíduo não lhe é plenamente própria se não entendermos essa autoria como o que, de algum modo, floresceu através do que nele, desde antes, acumulou-se. Pega-se ele, assim, não numa pura progressão ao novo, novas produções, novos motivos, mas em todos esses alvos sua novidade, e o impulso a elas, se deve ao encaço que sofrem do passado. Por isso, embora saibamos no que a atualidade, em si, consiste, nela dificilmente compreendemos se alguém busca, foge, inaugura ou continua uma história no seu propósito — a anterioridade da potência relativiza o presente, o futuro, e com eles a segurança da autoria. Esta hesitação que paira sobre o ato não é o ato, mas o potencial que nele concebemos. A questão é que sendo a potência algo determinado, como o são nossas concepções, por que ela é, essencialmente,

---

<sup>21</sup> Reale, 2003, p. 175-6: "O ato é anterior à potência enquanto ao conceito, porque a potência só pode definir-se pressuposto o conhecimento do ato de que é potência. [...] é anterior [...] *quanto ao tempo* porque o que se engendra e chega a ser requer uma causa eficiente *já em ato*. [...] anterior [...] *quanto a substância* porque o ato corresponde à matéria e a potência à forma e, como sabemos, esta é estruturalmente anterior à matéria e 'mais ser' que a matéria".

dúvida? Por que o ato é antecedido por um *será que...*? Por que meios podemos afirmar que, como no caso das gerações naturais, espontâneas, a ação abandona a inadvertência virando, no homem, uma *tentativa*?

Se o problema é a dúvida, o que é a certeza? Certeza é um termo usado para indicar o estabelecimento de uma *garantia* (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 131), e garantias apenas são oferecidas para aquilo que não se pode ter *no ato*. Garantir é assegurar ao atual algo que em si lhe é estranho embora não incompatível, algo que lhe é *outro*. Um ato, quando garante, garante sempre algo *diferente* do que ele mesmo seja, e a garantia se faz para ele um gesto em direção ao *não-ser* — não enquanto negação de seu ser, mas uma atitude na direção da alteridade. Posto de outro modo: a garantia é um mecanismo contra a falta de posse direta de um potencial, é a própria determinação de que *dessa* surja *esse* resultado, e que no fim das contas faz o ato ser entendido e valorado pelo seu potencial, pelo seu não-ser — como vimos na discussão sobre a natureza dos contratos, na qual ainda estamos. É, por fim, a engrenagem do processo geracional, um modo de compatibilizar a natureza do gerador com a do que pode vir a ser gerado — em suma, a vinculação do *um* ao *outro*.

Porém, a qualidade determinada da potência — a responsável por colar ao ato a incerteza — indica apenas probabilidade e não garantia, em que pese o incerto, o suspeito, ter apoio sempre sobre algo de certo. Na divulgação de uma probabilidade ninguém aponta certeza no que é previsto, e sim no que *faz* a previsão acontecer — apoiamo-nos naquilo que pode *gerar*, não em seu produto ou resultado. Quando a estação meteorológica assegura chuva para o dia seguinte, a certeza não é de chuva, mas a de uma estação. É exatamente isso o que Aristóteles quer dizer por anterioridade do ato sobre a potência: significa que a potencialidade é quem, em si, depende do ato — ao ponto de o filósofo conceber um "primeiro motor" (que é ser apenas em ato), mas não uma "primeira potência". A certeza não tem a ver com o resultado, mas com a vinculação: ela expressa a necessidade do vínculo com *algum* mais que *desse* resultado. "O êxito está em ter êxito, e não em ter condições de êxito. Condições de palácio tem qualquer terra larga, mas onde estará o palácio se o não fizerem ali?", escreveu Bernardo Soares (PESSOA, 1982, p. 25). É correto que não nos julgamos impotentes quando nos dizemos "certos" de um êxito; porém, ao fazê-lo admitimos justamente que *não o conquistamos*, que o triunfo *não é o caso* e que precisamente nesta falta que não é sucesso nem fracasso, mas "condição de palácio", é que existe o certo, o ato. Possibilidade determinada, ou potência, portanto, não acusa uma posse senão uma intenção de posse, uma necessidade de *estar para a posse* — chamamos muitas vezes de "sonho", aquilo que nos

reúne com o remoto: um "sentido" para o ato. E só quando sonhamos é que *tentamos*; e tentamos o inexistente.

A dúvida, no fim das contas, existe só porque ao aqui-agora, onde o indivíduo é decidido, acompanha o peso de uma *ausência*: aquela que dá um passado cumprido e um futuro presumido. Não há ausência onde não haja pretensão, pois o ausente habita o intento. A ausência não é vacuidade, simples não-estar, mas essencialmente um modo de agir em torno disso, modo este que chamamos de *procura*. Ela surge de um notado não-comparecimento com o assombro de um *indevido*, e faz sentir-se como privação, falta. É o estado prático por excelência, inquieto, preocupado, enraizado na sensação de pobreza contida na busca por mais. Nada falta para quem não sabe que não sabe, não havendo ausência no sossego; à toupeira, por exemplo, não carece luz, nem acha indevida a escuridão; o arroz com feijão não falta a quem está farto. Em suma, é pressuposto da ausência o cabimento; ela só pode ser quando *requerida* pela ocasião, não fazendo sentido onde por ela não for chamada. Não sentimos a falta de Bonaparte nas democracias do século XX, como não se sente a falta do Papa na convenção geral da Assembleia de Deus, ou do Pelé na literatura contemporânea. Em todos esses casos sabemos da não-presença, mas é preciso que o possível pertença à natureza do ato para que seja chamado potência sua, ou de uma ausência que lhe cabe. Nesse sentido mais radical da ausência, concorda conosco Aristóteles:

Tem-se privação, num sentido, quando alguma coisa não possui algum dos atributos que naturalmente poderia ter [...]. Noutro sentido, tem-se privação quando uma coisa não possui algum atributo que ela mesma ou seu gênero deveriam possuir por natureza [...]. Além disso, tem-se privação quando uma coisa não possui algo que deveria possuir por sua natureza, num determinado tempo no qual, por sua natureza, deveria possuí-lo: de fato, a cegueira é uma privação, mas não se pode chamar cego a alguém em qualquer idade, mas só se não possui a visão na idade na qual deveria possuí-la por natureza [...]. Ademais, privação chama-se a violenta subtração de alguma coisa (Met. V, 22, 1023a).<sup>22</sup>

A noção de cabimento, à qual se deve o sentimento do indevido, é bastante insistida e por isso bem caracterizada no pressuposto da liberdade hobbesiana, por exemplo. Segundo Hobbes, não há valor em supor liberdade àquilo ao que não cabe movimento — porque liberdade, para o filósofo, é poder mover-se ao encontro das coisas e dispor-se delas, a imobilidade equivalendo à impotência, à indisposição, à incapacidade<sup>23</sup>. É assim incabível

---

<sup>22</sup> Há, em Aristóteles, outros sentidos de "privação" derivados desse mais radical, são eles o "uso do alfa privativo", "escassez", a dificuldade na obtenção, e a completa (e não parcial) falta de algo (cf. Met. V, 22, 1023a). De todo modo, a ausência define-a por completo.

<sup>23</sup> Lev. I, 14, p. 113: "O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza,

atribuir opressão, ou falta de liberdade, a uma pedra ou a um acamado.

*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento) [...]. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. [...] um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*. Mas sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um *corpo*, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos (Lev. II, 21, p. 171).

Se à pergunta sobre a impropriedade da opressão à pedra e ao acamado a resposta cabível é "porque sequer possuem *capacidade de* mover-se, em primeiro lugar", vê-se que o cabimento reside inteiro no potencial do ato. Mas o que determina essa capacidade, esse potencial, o que faz ele ser adequado ao invés de aleatório ao ato? — Em primeiro lugar, o *corpo*; logo mais aprofundaremos como a corporeidade determina a potência, mas o fato é que um corpo simplesmente existindo e *ficando* não é capaz de denunciar sua potência. É o caso do Deus de Aristóteles, que enquanto primeiro motor é puro ato, não tendo potencial algum pois suas possibilidades são infinitas, indefinidas portanto, e indefinição não é potência. No devir um ato se *move* e *produz*, enquanto Deus, substância suprassensível excluída do devir, consiste por isso em ato *imóvel*. Por imobilidade Aristóteles entende um ato que move sem ser por outro movido, algo cuja ação não *produz* mas seja causa do que os outros produzem. Nesse sentido, "o primeiro movente move como o que é amado" (Met. XII, 7, 1072b<sup>24</sup>) e como comenta Reale, embora não produza, Deus causa:

A causalidade do Primeiro Motor, desde já, não é uma causalidade de tipo *eficiente* como a da mão que move um corpo, a do escultor que trabalha o mármore ou a do pai que engendra o filho. Deus *atrai*; e *atrai* como objeto de amor, quer dizer, como *fim*; a causalidade do Motor Imóvel é, pois, propriamente falando, uma causalidade de tipo *final* (REALE, 2009, p. 179).

Se o meu fim é escrever, tal tarefa é um potencial meu, não da escrita. O que amo age *em mim* e não *sobre mim*; o amor é uma realização inteiramente minha e não eu uma realização sua; não sou efeito do amor embora possa ser resultado do ato de algum amante, e assim como esses indivíduos me fizeram, produzo eu os efeitos do meu amor sobre a terra. Se

---

ou seja, de sua vida; conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [...] numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros".

<sup>24</sup> Met. XII, 7, 1072b: ""Portanto, o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as coisas movem sendo movidas. Ora, se algo se move, também pode ser diferente do que é. [...] Mas, dado existir algo que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato, não pode ser diferente do que é em nenhum sentido".

amo a escrita termino em seu encontro minhas possibilidades, termino nela igualmente todos os meus atos, meus gestos e meu movimento, embora ela de forma alguma venha de encontro a mim por suas próprias pernas. E termino-me justamente porque ela não se move, não muda, é fim, não tem para onde me levar. O ato movido pelo amor lança-me assim para fora do devir, para além de qualquer potência, de qualquer ausência e de qualquer coisa que falte, pois me reúne à natureza permanente e presente do amor, de Deus, e com ele eu *fico*. Mas antes de atingir essa felicidade, ou depois de abandoná-la, ela está enquanto um potencial meu, é algo que eu meramente posso.

O ato imóvel carece assim de dom e aquilo que simplesmente *fica* não encontra o *outro* — apenas é por ele encontrado. O movimento, pressuposto da *capacidade de*, é unilateral aqui, vem de quem quer e não do querido. O objeto amado é potencial da alteridade *móvel*, porque o amante é quem pode mover-se ao seu encontro, não o oposto. Como aquilo que *fica*, para Deus não há propriamente a ocasião; Deus não tem, como a escrita e o puramente amado, quaisquer chances de fazer o outro (cf. Fis. VIII; Met. XII; cf. REALE, 2009, p. 177-180), somente de recebê-lo. Quem *fica* é, portanto, mero conteúdo do acaso do *outro*. A chance, por outro lado, aparece como tal apenas para o amante, para o escritor, isto é, para aquele impactado desse conteúdo. A ocasião, enquanto momento de encontro com o outro, possui dois polos: o do que encontra e o do que é encontrado. Apenas um move-se. Por apenas *ficar* é que o amor pode ser procurado, pois a busca supõe que seu alvo deve permanecer. O que *fica*, como Deus, é *princípio*: aquilo ao que pode-se retornar e reencontrar. A permanência está na ocasião mas não a instaura. O incabimento do que *fica*, sua falta de ocasião, portanto, está em sua *incapacidade de* deixar o seu lugar e ir até outro, em sua incapacidade de ganhá-lo e, reciprocamente, de perdê-lo: o amor nada pode, porque existe só e para si mesmo. O amor enquanto atividade, porque é *ato* imóvel, a palavra, o time, a vizinha, o vizinho, o próximo — enquanto coisa amada não olha para mim, olha para si. É assim que Aristóteles explica a natureza e atividade de Deus, bem como a do homem, filósofo, que o encontra: agir como deuses é pensar a si mesmo, "pensamento de pensamento", autocontemplação (cf. Met. XII, 9, 1074b; EN, X, 8, 1178a-b). Mas nós podemos lançar sobre eles o nosso olhar, sendo em verdade toda a nossa felicidade dependente deste gesto, como fica claro no último capítulo da *Ética a Nicômaco*. É assim que o corpo não pode meramente *ficar*, e entenda-se por isso esse estado de bem-aventurança que é o encontro — eudaimônico — com o *princípio*, se quisermos entender o cabimento, pressuposto da ausência determinada, da perda, da procura, e do ato que leva à vinculação do

*um ao outro.*

Como quer Hobbes, a liberdade depende da inclinação, do gesto, à alteridade tanto para ser afirmada como negada. Se liberdade significa "ter direito aos corpos dos outros", e a opressão é um "impedimento externo", a *capacidade de* é determinada pelo movimento ativo em direção ao *outro*. No primeiro caso o ato livre dispõe-se *do outro*, serve-se dele; e no segundo caso, o da opressão, o ato está disposto *ao outro* (involuntariamente); no primeiro caso o ato precede a potência, no segundo esta antecipa o ato. Isso porque toda disposição ao fazer é igual disposição de sofrer algo feito — trata-se da tal passibilidade do atual, do corpo, já percorrida aqui. Não alcança o corpo alheio quem permanece, bem como não sente a opressão, o impedimento, quem age apenas para dentro de si sem tomar conhecimento de meios externos. Em todo caso, a oportunidade está para quem *vai*, não ao que permanece. Pois quem vai, vai para o outro — e por que a potência deve estar nesse encontro?

Em nosso exemplo meteorológico, o que fez a estação prever a chuva não foi a autocontemplação de seu próprio aparato, mas seu encontro com os componentes atmosféricos e de seu processamento. Quando dissemos que *ir* é sempre em direção ao outro, vê-se que a mobilidade é relacionar-se com o outro. Portanto, ser *capaz de*, ser apto, ser livre, ser potente significa partir — é por isso que mesmo sem locomover-se, a estação meteorológica não *fica*. A *capacidade de* precisa do outro para agir livremente como a potência precisa da ocasião para passar ao ato, como a possibilidade precisa de uma chance para ser real, e esta necessidade que une o *um* com o *outro* é o tal cabimento, a oportunidade, a adequabilidade. A falta de cabimento está no ato inoportuno, e a aparição do cabível tal qual ocasião, responde à questão: *o que posso agora?* — E aqui vemos como o *posso*, de *possuir*, dá seus primeiros sinais sobre seu sentido mais radical: há uma relação de subordinação do ato à ocasião e, por consequência, da potência que ela determina. Por que o Papa não é exigido na reunião da Assembleia, ou não há cabimento em esperar Bonaparte, ou o próximo romance de Pelé? Porque o movimento pentecostal não é subordinado ao clero ou vice-versa — a mesma coisa com os casos de Bonaparte (que não está subordinado sequer ao próprio devir) e Pelé. Esse é o real sentido de conformidade, a representação de uma obediência. Por que, portanto, a uma pedra ou um acamado não cabe liberdade? Porque a concepção de liberdade está subordinada à de movimento, ela se aplica à quem pode partir no sentido do outro.

Ademais, no encontro que é a ocasião somam-se duas potências, mas também duas determinações físicas: a oportunidade, enquanto potencial mútuo, se instaura numa

*equivalência* entre *os corpos* dos atos que se encontram e criam um novo possível. Os indivíduos são aí proporcionais em sentido forte: eles correspondem-se. Quando duas coisas correspondem-se elas têm entre si um mundo; para corresponder-se, nós nos retiramos do múltiplo, da diversidade, das fronteiras preliminares que nos separam e formamos entre nós uma unidade. Numa relação assim unívoca não há ordens ou obediências, nem nada de unilateral, mas uma interação recíproca e de mutualidade onde a vontade de um é, pelo outro, correspondida. Por isso nossas chances são em geral recebidas com entusiasmo autêntico, há nelas promessas sendo feitas e o desejo puro de que o outro permaneça, pois o que permanece nele é de certa forma o meu ser, minhas possibilidades. Aqui, o interesse é *no outro* e não no que do outro *resulta*; pois é *em seu corpo* que está nosso potencial e este permanece junto com aquele. Um interesse nas *consequências do outro*, o que significa reduzi-lo à minha vontade servindo a mim como um meio, é algo de natureza diversa. A instrumentalização é algo de natureza *subordinativa*, não correspondente, pois a potência *não se separa do corpo*, não é algo que possa ser colhido se descartarmos o outro, não é viável na impermanência. a chance que os vincula os faz *corresponderem-se* — mas como esse *uno* se determina?

Diz Aristóteles que ao uno pertencem o idêntico, o semelhante e o igual:

O idêntico tem muitos significados. Num primeiro significado dizemos às vezes idêntico o que é um pelo número; num segundo significado dizemos idêntico o que é um tanto pela forma como pelo número: por exemplo, tu és idêntico a ti mesmo tanto pela forma como pela matéria; ademais, idênticas são as coisas cuja noção de substância primeira é única: por exemplo, as linhas retas iguais são idênticas, e assim os quadriláteros que têm lados e ângulos iguais, mesmo que sejam numerosos. Mas nesses casos, a igualdade é a unidade (Met. X, 3, 1054a-b).

Já do semelhante diz:

Semelhantes são as coisas se, mesmo não sendo idênticas em sentido absoluto e mesmo não sendo sem diferença em sua substância concreta, são idênticas pela forma: por exemplo um quadrado maior é semelhante a um menor, e semelhantes são as linhas retas de diferentes comprimentos: elas são semelhantes mas não idênticas. Outras coisas são semelhantes se, tendo uma afecção da mesma espécie, suscetível de diferença de grau, não apresentam essa diferença. Outras coisas ainda se dizem semelhantes se têm uma afecção que é idêntica pela espécie — por exemplo a cor branca —, mas a têm em grau maior ou menor: e tais coisas são ditas semelhantes justamente porque é a mesma espécie de sua afecção. Outras coisas, enfim, são semelhantes se têm mais características idênticas do que características diferentes, quer se trate de características exteriores: por exemplo o estanho é semelhante à prata enquanto é branco, e o ouro é semelhante ao fogo enquanto é amarelo e vermelho (ibid. 1054b).

Conclusão: por afecção, Aristóteles entende *qualidade* (cf. REALE, 2002, p. 510, n. 7) sendo semelhantes aqueles que a partilham em algum grau. os atos não são propriamente idênticos, mas semelhantes, sob a égide de um mesmo potencial.

Por isso o *uno* não se comporta "nem como privação do outro nem como negação do outro nem em relação ao outro [ao outro que está fora daquela correspondência], só resta que seja oposição pela contrariedade" (Met. X, 3, 1054a).

Nem todo encontro com o outro é uma oportunidade; o inverso da ocasião é a privação (opressão), a tal "violenta subtração de alguma coisa" (Met. V, 22, 1023a) à que referiu-se Aristóteles logo acima. Em termos aristotélicos, a ocasião é analógica entre as partes, isto é, compartilham a mesma relação entre si. E se relação é essencialmente potência, como já ficou claro, possuem uma equivalência potencial, uma equivalência de determinações mútuas. Isso quer dizer que o ato está análogo à potência — o que significa que ele é, além de concreto, o seu próprio potencial — ele é, portanto, o que ele é e o que ele pode, é presença e ausência simultaneamente<sup>25</sup>. Dito de outra forma, na oportunidade, na chance, no vínculo equivalente, os atos do *um* e do *outro*, embora sejam ontologicamente independentes distintos, são análogos entre si pois servem simultaneamente a um mesmo potencial<sup>26</sup>. É a explicação metafísica na popular ideia de que "juntos somos um", somos e não somos o outro. A analogia é a vinculação do ato à potência, o encontro com o outro. analogia representa o polo da equivalência, nas gramáticas da condicionalidade. A ocasião, portanto o encontro, é por isso o próprio *modo de atuar das potências*, ao qual refere-se Aristóteles no nono capítulo da *Metafísica*. E uma vez que sejam equivalentes, é apenas na equivalência que pode-se exercer a liberdade em sentido geral, a deliberação (cf. Met. IX, 5, 1048a). E a ação que depende do encontro, logo do *outro*, é portanto condicional (ibid. 1048a). A conclusão que mais nos interessa: na equivalência, na identidade, as coisas, os atos, podem ser *substituídos* uns pelos outros e esta substituição é apenas possível porque aquilo que pode ser trocado um por outro (atos) encontra-se subordinado a algo de natureza ontológica diversa (potência). Toda substituição pressupõe, portanto, uma subordinação a algo diverso ontologicamente, isto é, a algo externo às regras e ao mundo do que é substituído. É uma relação de correspondência. Um potencial mútuo não significa que ambos os atos detêm *o mesmo* potencial, mas que seus potenciais, embora divergentes, estão apoiados um no outro. Se um se retira do encontro, o

---

<sup>25</sup> Met. IX, 6, 1048b: "E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado".

<sup>26</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 55: "[O termo analogia] tem dois significados fundamentais [...] [sendo] o sentido próprio e restrito, extraído do uso matemático (equivalente a *proporção*) de *igualdade de relações* [...] [nesse significado] o termo foi empregado por Platão e por Aristóteles e é até hoje empregado pela lógica e pela ciência. [...] Aristóteles [...] diz que as coisas em ato não são todas iguais entre si, mas são iguais por Analogia, no sentido que todas têm a mesma relação com os termos que servem, respectivamente, de potência.

outro perde sua chance.

Portanto, todo ser dotado de potência racional necessariamente agirá quando desejar aquilo de que tem potência e do modo como tem potência. Porém, ele tem essa potência quando o paciente [outro] está presente e quando ele se encontre em determinadas condições. Se não se dão essas condições ele não poderá agir. E é desnecessário acrescentar: desde que nada o impeça exteriormente. De fato, ele tem a potência na medida em que esta é potência de fazer; e esta não é potência em sentido absoluto, mas só em determinadas condições, e dentre estas está a exclusão de impedimentos externos [...] por isso ele fará as coisas das quais tem potência do modo como tem a potência (Met. IX, 5, 1048a).

Na opressão, temos a subordinação de uma das partes à outra. De todo modo, a ausência define-a por completo. de que falou Aristóteles logo antes. Na privação que sofro a chance pertence apenas ao outro, aquele que me priva. Tal "alguma coisa", contudo, refere-se menos ao corpo que a um potencial dele subtraído — sendo, por conseguinte, o restabelecimento, ou reconfirmação desse potencial subtraído o real objeto da procura. Dito de outro modo, procurar é tentar reocasionar. A ausência se trata de privação, ou seja, mudança de ocasião. Qual a diferença entre privação e ocasião? Todavia, é necessário reparar que para que haja analogia, para que dois atos sejam comparáveis, é necessária uma subordinação. Porém, tal subordinação não é de um ato a outro, isto é, a subordinação do *um* ao potencial do *outro*, ou seja, um heteropotencial — senão de ambos os atos a um potencial que emana de ambos, uma autopotência, se assim quisermos. A condicionalidade do ato é portanto a sua sujeição a um potencial, e não se pode pensar a condição senão como uma potência, pois é o que ela é. Sua função é a mesma: eles estão coordenados por ela. A analogia é o seu coordenador, isto é, seu vínculo. Qual então o vínculo de uma subordinação?

Para ficar claro, chance só existe em equivalência e não em subordinação. Todas as subordinações pressupõem uma equivalência de que são produto. Se vejo em você uma "chance" de ser feliz, mas essa "chance" exige que você se subordine a mim, então como a chance é sempre equivalência? — Simples, se eu te subordino é em vista da chance que vislumbrei, não contigo, mas com outro que correspondeu-me. Se correspondo-me com Ana e vejo no casamento com ela a chance de ser feliz, mas esse casamento demanda que eu escravize o Wellington, O Diego e a Débora para conseguir pagar o casamento, no meu encontro com esses três não há uma chance para mim, a chance já foi dada — o que busco agora são os meios para alcançar o que a oportunidade me prometeu: a subordinação é instrumento daquela promessa.

A troca pressupõe que as coisas sejam diferentes, a substituição que elas sejam diversas.

Uma ausência é sempre ansiedade ou saudade e, por isso, não sofre com ela quem está sem memória. Na ausência é que sabemos da coisa sem precisar ter a coisa, isto é, sem sua atualidade, nesta vendo o que nela está em parte nenhuma. A ausência de alguém é procurada em seu endereço, em seu quarto, na mesa em que sentava, na caneta que escrevia, no cachimbo que fumava. Seus óculos mostram ausência, seus molinetes encostados na garagem, seus casacos, sapatos, brinquedos arrumados e há muito intocados. Todas estas coisas indicam saudades, ou ansiedade e aguardo; todas anunciam ou quem foi ou quem está por vir; e em todos os casos, sabemos quem é este que falta, alguém *determinado* e ausente. É justamente esta *ausência determinada*, o que a ideia de *possibilidade determinada* expressa pelo termo *potência* — e realizar um potencial nada mais é que verter uma existência ausente, em presença, chamar ao atual o virtual. E o local desta determinação é a lembrança, mesmo porque a ansiedade concebe suas expectativas inteiramente na memória; e assim o indivíduo, herdeiro do agente, parece sempre estar procurando porque vem de um passado. A saudade possui vestígio. Se é essencialmente memória, é essencialmente saudade. A ausência é a percepção da remoção de um potencial. É a possibilidade de que o possível fique impossível. A privação nada mais é que a confirmação de que havia potência (cf. Met. V, 12, 1019b).

O gesto que reivindica o ausente, a procura, exerce-se na chance, ou oportunidade, que por sua vez é o que define o aqui-agora — o indivíduo, o atual — justamente, como um lance ao possível. O poder — nosso assunto — que cabe ao indivíduo, portanto, é o poder de agarrar a oportunidade, de engajar-se na ocasião e dar nela curso ao seu potencial. É essa capacidade de *se garantir* diante da fortuna, que define o esforço, o que geralmente chama-se de virtude, como por exemplo a *virtu* maquiavélica, definida no mérito e esforço próprio que conquista e mantém o poder. Diz Machiavelli que, sobre os príncipes virtuosos:

analisando-lhes a vida e as ações, concluiu-se que eles não tiveram, da fortuna, senão a ocasião de poder ajustar as coisas como melhor lhes coube. Sem tal ocasião, seus atributos individuais ter-se-iam apagado, e sem tais atributos a ocasião ter-lhes ia sido vã. Assim, era preciso que Moisés encontrasse o povo de Israel no Egito, escravizado e oprimido pelos egípcios, para que, a fim de livrar-se da escravidão, ele o seguisse (Prín. VI, p. 56).

E também na "disposição da alma" em que a virtude consiste, em Aristóteles — "disposição" que é a mesma palavra empregada para definir potência. É por isso também que a virtude é exercício (ato: realizar, procurar): "Cumpre-nos, porém, a virtude do homem também será a disposição [mesma definição de potência] que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem sua função" (EN, II, 6, 1106a, modificada)

O poder é o poder de fazer a ocasião permanecer. Poder é o encontro do mérito com a fortuna. Aqui entendemos como a ideia de poder é íntima à de talento, faculdades e, por sua vez, juízo. Isso porque o papo da virtude está muito próximo do louvor, da honra, (cf. Hobbes cap X; EN 1101b 30) e da hipocrisia, portanto. Isso explica não só a relação da consolação com os encômios, como nas exaltações ao morto, como seu traço mais problemático: sua vulnerabilidade à hipocrisia.

O que acontece no indivíduo, no *synilon*, é que o ato deixa de ser puro e passa a pertencer ao sujeito, mais precisamente, à sua concepção: a potência. A determinabilidade do potencial, que forma a oportunidade própria do indivíduo e que fazem o *seu* aqui-agora, são projeção de determinações que já pertenceram ao agente que o originou em primeiro lugar. Este último, entendido como ancestral, respondeu à sua própria oportunidade, ao seu próprio lugar no seu próprio tempo, agora já abandonados. O que ocorre com o atual no devir — atual que nós todos somos — e que um ato, por exemplo, "puro" ou "suprassensível" (Deus) como quer Aristóteles (cf. Met. XII) é que nós, os indivíduos, somos dotados de um senso de *lugar* — e é isto o que, afinal, *determinação* expressa: a instauração de um *pertencimento*. Assim, temos que o antepassado é um mediador entre a suas chances e as de sua posteridade — e devido a tal descendência, o mesmo papel é assumido pelo indivíduo presente. Há um senso de lugar. Em suma, o devir instaura ao indivíduo o *pertencimento*. Com efeito, no devir, a atualidade se define como veículo de potencialidades. Diante de um pertencimento, como o indivíduo possui a liberdade de lançar-se?

O passado é ocasião da ocasião presente, e o futuro do filho alicerça-se ao do genitor como um ramo deste que, se não o continua junto ao primeiro, ao menos sugue-lhe no papel de uma companhia. Um indivíduo, enquanto age, sempre afirma a sorte que lhe deu sua gênese; visto que a capacidade de ação do filho sempre é em relação ao seu pai, mãe, povo, ainda que seus atos não pertençam e não afirmem, por qualquer circunstância, as ambições que estes, que lhe são sua causa, tiveram no seio da chance em que vislumbraram produzi-lo. Uma divergência de intenções entre ato e agente não interfere na afirmação da oportunidade mesma, que segue sendo evocada, portanto, presente. Pelo contrário, a dissensão não só não abala a presença do passado como evidencia sua natureza seminal e, essencialmente, técnica. Portanto, se enquanto produto o indivíduo é potência passada, enquanto agente produtor ele será, essencialmente, um transmissor. Determinar não exclui incerteza.

Como já ficou evidente, a determinabilidade diz respeito à restrição do vasto ao pouco, negando muitos e afirmando estes ou aqueles; de sorte que "possibilidade determinada"

equivale a previsibilidade. Isso não exclui, mas inclui a "ação necessitante", isto é, aquela em que não só *pode* como *tem de ser* assim. Não se trata, em matéria de potencialidade, que ela seja uma determinação estrita, uma providência a ser tomada sob encomenda do passado — determinações são obedecidas, heranças são usadas. O potencial que, transmitido, alcança um novo ato, encontra em seu novo paciente não uma renovação, mas uma recomposição. Herdar não é uma coisa para trás, mas para adiante, um adiante que todavia não é abandonado, mas leva até o futuro parte dos que ficaram para trás — uma vez que a herança acompanha o presente com o passado. A herança não é dada à conduta diretamente, mas ao talento. Atualidade, bem como individualidade, são assim sinônimas de transmissibilidade. A tradição incute no ato qualidades capazes de determinarem todo o seu potencial, seja expandindo-o ou oprimindo-o. Não se trata de providencialismo, necessariamente. Havíamos, no início desta reflexão, nomeado o ato como *passível*; e essa passibilidade traduz-se agora, na sua relação com a herança, em subordinação. O passado é uma "arte", seu acesso exige técnica. O indivíduo é paciente e não só agente, e a necessidade de ser recipiente de uma ação, antes de ser de fato agente, faz com que sua produção seja subordinada.

Sumamente, o presente só pode ser referido se tanto passado como futuro o sejam em termos de potencial; existencialmente falando, enquanto indivíduos, só temos um passado nosso por via dos atos que nos precedem e dos quais resultamos, enquanto o futuro que nos pertence só o pode ser em atos fundados nesse resultado. Memória e esperança só o são quando aparecem-nos determinados e alguém pode discursar assertivamente sobre o que foi e o que virá. Isso quer dizer que não nos subordinamos ao tempo enquanto fenômeno em si, mas à potência que nele se expressa, às chances que o passado autoriza ao aqui-agora, ao mundo atual e concreto.

Em resumo, a atualidade do ente, em si mesma, é sujeição à condicionalidade histórica, ou, do devir. É, no fim, uma sujeição necessária à memória, como também ao *outro*. O ato não é algo apenas determinado no presente, como é ele também um determinante do vindouro; assim o corpo, o atual, define-se por *passível* (de sofrer e de causar). E aqui entra o problema, relembando o propósito de toda essa digressão: como reinscrever o indivíduo, este fato, tão certo de si e presente, em um novo reino de possibilidades? Quer dizer, contingenciar metas pré-determinadas, como *descontinuar* sua série e inaugurar outra, como re-potencializar o real? Não se trata de "como obstar" uma possibilidade, até porque isso o destino sabe já fazê-lo bem, mas sim de dispô-la. Como vincular o ato, enquanto coisa que *é*, ao seu potencial, enquanto coisa que *não é*? — Se a deixa aristotélica for segura, a resposta é:

apropriando-se das qualidades, da *capacidade de*, do indivíduo.

A conclusão disso tudo, porém, é o que nos interessa: se a forma se identifica com o processo de geração, agir, atualizar, criar algo, em suma, *produzir*, nada mais é que a qualificação da matéria, isto é, imprimir sobre um substrato tais e tais qualidades. A qualidade, que sempre aparece *no objeto*, é sua forma efetiva, e por essa razão a forma depende da concretude, pois toda qualidade é manifesta *in concreto*. O grande ponto de virada em relação a Platão é, portanto, este: a qualidade não é produto de uma Ideia de algo, mas, por assim dizer, a causa, a razão, o porquê de sabermos da potência da coisa. A qualidade é quem está, portanto, vinculando a potência ao ato; e a natureza do ato, isto é, a capacidade de movimento e produção que um objeto tem, segue os limites e indicações — ou, condições — que suas próprias qualidades propõem. Isso significa que o limite dos objetos não está fixado noutro plano como uma meta, mas está aderido ao indivíduo. A qualidade não advém ao ato, enquanto particular, como fruto do universal, do gênero, que condena o atual a uma repetição de uma potência que o precede; pelo contrário, Aristóteles indica que ao ato cabe o poder de criar e construir, na medida de sua adequabilidade, uma relação genuína com o possível. Desse modo, não se trata de uma contemplação o que deve determinar o objeto, mas sim isso depende de um gesto interpretativo: é preciso, como dito, ler no objeto, ou num eventual conjunto deles, a sua capacidade, o que faz com que a potência não seja absoluta, independente, substancial, mas totalmente *relativa* ao particular. Isso significa, portanto, que a forma potencial não é *indeterminada*, mas *determinada relativamente* (ao ato e ao devir em que este se insere), por isso genuína — ao contrário da Ideia, determinada em si. Mas como explicar a herança de qualidades, coisa que a Ideia, que repetia-se no real, parece fazer tão bem?

Dada a inserção do atual no devir, onde uma coisa apresenta-se sob sucessão de outra, temos que a forma efetiva e a potencial, o ato e o possível, encadeiam-se em alternância entre si. De um ato arma-se um acerto de possibilidades, e desse possível, indeterminado, vem um novo ato que o determina *assim*, e deste seguem-se um novos horizontes de *poder ser*, etc. Dessa forma vemos que, embora para Aristóteles, em última consideração, o ato tenha total precedência à potência<sup>27</sup>, de um modo ou de outro, no devir, ele virá a ser resultado de um

---

<sup>27</sup> Reale, 2003, p. 175-6: "O ato é anterior à potência enquanto ao conceito, porque a potência só pode definir-se pressuposto o conhecimento do ato de que é potência. [...] é anterior [...] *quanto ao tempo* porque o que se engendra e chega a ser requer uma causa eficiente *já em ato*. [...] anterior [...] *quanto a substância* porque o ato corresponde à matéria e a potência à forma e, como sabemos, esta é estruturalmente anterior à matéria e 'mais ser' que a matéria".

potencial prévio, pois é ação de um agente.

Dou alguns exemplos: deste homem particular que já existe em ato, e deste trigo e deste olho particular que está vendo, na ordem temporal é anterior a matéria, a semente e a possibilidade de ver, que são o homem, o trigo e o vidente em potência e não ainda em ato. Mas anteriores a estes, sempre na ordem temporal, existem outros seres já em ato, dos quais eles são derivados: de fato **o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato**. Por exemplo, o homem deriva de um homem em ato, e o músico de um músico em ato; em suma, **existe sempre um movente que precede**, e o movente já deve ser em ato (Met. IX, 1049b, negritos nossos).

Portanto, se ao conceito, ao tempo em geral, e à substância o ato é anterior ao possível, no caso do indivíduo (do homem, do trigo e do olho particulares) a relação é invertida, por encontrarem-se sob a seriação. Conceber-se em série é admitir a anciania de seu potencial, é negar sua novidade, pois, derivado de um agente, o indivíduo não tem o possível apenas diante de si, como atrás, ele não só persegue como é perseguido sendo difícil saber, afinal, se busca ou foge no seu propósito. Havíamos, no início desta reflexão, nomeado o ato como *passível*; e essa passibilidade traduz-se agora em subordinatividade. Sumamente, sua natureza é *sujeita* ao possível tanto no passado, como no futuro. O ato, para ser ato, precisa ser subordinado a alguma possibilidade determinada. Isso significa que a determinação da potência do indivíduo é parcial ou totalmente sujeita à determinação que lhe originou enquanto indivíduo; ou seja, o futuro do filho está alicerçado no do pai, e desse é uma continuação. É, no fim, uma sujeição à memória, como também ao *outro*. O ato não é algo apenas determinado no presente, como é ele também um determinante do vindouro; assim o corpo, o atual, define-se por *passível* (de sofrer e de causar). E aqui entra o problema, relembrando o propósito de toda essa digressão: como reinscrever o indivíduo, este fato, tão certo de si e presente, em um novo reino de possibilidades? Quer dizer, contingenciar metas pré-determinadas, como *descontinuar* sua série e inaugurar outra, como re-potencializar o real? Não se trata de "como obstar" uma possibilidade, até porque isso o destino sabe já fazê-lo bem, mas sim de dispô-la. Como vincular o ato, enquanto coisa que *é*, ao seu potencial, enquanto coisa que *não é*? — Se a deixa aristotélica for segura, a resposta é: apropriando-se das qualidades, da *capacidade de*, do indivíduo.

Se é relativa, ela é determinada; e com isso afasta-se da potencialidade pura. A pura possibilidade, segundo Heidegger, é diante do que "a angústia se angustia" (Ser Temp. 40, p.

521) por exemplo, insere o homem na angústia<sup>28</sup>. Já a possibilidade determinada insere-nos na ansiedade, pois diz o que está por vir, é a expectativa. E se a primeira é, segundo Kierkegaard, a "vertigem da liberdade" ao olhar para a própria possibilidade (cf. Cons. Ang. I, 2, p. 60), é o destino de ter que escolher; a segunda pode vir a ser vertigem do acidente; se a primeira é o nada, a segunda é a esperança de "tudo". A angústia é a impotência, mas não aquela da doença que atribuímos à Nietzsche; a impotência da angústia é a da necessidade de sermos seres potenciais e não podermos ser outra coisa; a de Nietzsche é a impotência de quem quer e não consegue. A primeira é a ausência de meios, a segunda é a obstrução dos meios. A primeira é não saber o que será, a segunda é não conseguir o que se teria. A primeira é estar só em liberdade, a segunda por opressão. Uma vez admitida a potencialidade de algo podemos propor, numa visualização mais clara, que a relação entre essas formas cria o que chamamos de *juízo*, ou *juízo*: é a comparação do ato com a expectativa potencial, do real com o modelo. Essa medição possui dois pontos de vista: quando o ser potencial tem seu olhar sobre o atual, ocorre a atribuição da *competência*, onde é avaliado o bom sucesso ou fracasso do ato na sujeição à ordem que lhe fora dada, assim como na competência linguística uma sentença é gramatical se cumprir com a sintaxe da língua. Já o olhar lançado pelo ser atual ao possível é o de *performance*, isto é, a tentativa de existir em vista à medida; é a submissão da coisa, dada no plano do atual, à regras que estão em *outro* plano e, em si, são ausentes. Subordinar é exatamente o significado de apropriar, pois é apenas quando um objeto é tomado no formalismo que ele ganha de fato propriedades. Um objeto, sem um campo de atuação designado por uma função, não pode ser julgado próprio ou impróprio no que faz, tendo suas propriedades determinadas por ele. Mas notemos que uma coisa é dizer: há subordinação; outra coisa é explicar como sua mecânica ocorre. Logo, para além de explicar a ordem de um sistema de relativizações, é preciso entender se é legítima a sujeição que ele faz; quer dizer, se os princípios subordinativos são retirados *da natureza do ato*, são-lhe inerentes e têm com ele coerência, ou se surgem arbitrários e heteronômicos. Isso implica em esmiuçar a mecânica de um processo subordinativo, ou a gramática do condicional. Esse, que é um problema essencialmente semântico, se dá justamente em como o estético, isto é, o sensível do ente — o ato, o concreto, o corpo — se apresenta à nossa necessidade de dar às coisas algum sentido, de reconhecer, ou lhe impor, hipóteses, potência, competência e

---

<sup>28</sup> Ser Temp. 40, p. 521-3: "O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado [...]. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade. Na angústia não vem-de-encontro isto ou aquilo [...]. A angústia 'não sabe' o que é aquilo diante-de-que se angustia]".

performance. Para isso, é preciso começar por explicar como são as propriedades que acionam o possível.

### 3 CONTEMPLAÇÃO E VIDA PRÁTICA: POSSIBILIDADES PARA A CONSOLAÇÃO

Seguindo essa vereda filosófica, lembremos que *propriedades* — o assunto de nosso argumento — são um subconjunto das qualidades, estas que, observadas em sua totalidade, dão no que chamamos de forma efetiva, ou atual, de um objeto. Com efeito, isso demanda, em primeiro lugar, um mergulho ainda que breve no tópico da qualificação aristotélica, que segue, segundo Abbagnano pelo menos, "sendo [...] a melhor exposição já feita sobre o conceito de qualidade" (2007, p. 816). Mais especificamente, interessa-nos o seu caráter "metafísico-realista", como quer Reale (2003, p. 201) — isto é, o vínculo entre a substância física: a *forma* (efetiva), unida à matéria; e a substância suprassensível: a forma sem matéria, puro ato, sem potência, e como a primeira permite encontrar a segunda. É, como toda metafísica, uma teoria sobre o que não se vê, mas que procura esse oculto, indeterminado, no determinado, físico.

Em primeiro lugar, uma qualidade existe para responder a seguinte pergunta: *qual?* — cuja intenção é sempre a de estreitar a vastidão e determinar, em meio ao vário, o restrito e particular. Não à toa Aristóteles a definia como "diferença da substância [...] afecções [...] segundo as quais diz-se que os corpos se alteram quando mudam" (Met. V, 14, 1020a-b).<sup>29</sup> Encontrar a *diferença*, como quer Aristóteles, é enxugar a indeterminação. Se a precisão é sua razão, imaginamos num primeiro momento que tal pergunta só pode referir-se ao atual, que é individualizado, concreto e por isso pode ter nele indicado uma diferença; não à imensidão de vagas e inespecíficas possibilidades delineadas no puro formalismo potencial, cuja única clara determinação são *limites* para o ato, não uma realização de fato — formalismo este que aponta apenas o que os atos têm em *comum* e não os diferencia. De fato, somente o concreto é distinto num primeiro momento, contudo, a potencialidade também pode ser determinada, no sentido de tomar do vasto campo potencial aquelas possibilidades que se engajam de fato com o ato em questão — fazendo do possível algo determinado e previsível, e não universal. Ocorre apenas que o ato, enquanto diferença intuída empiricamente, é a aparência do possível, potencialidade sensificada na medida em que a apercepção *mental* do possível é ancorada *nos*

---

<sup>29</sup> "Qualidade significa, num sentido, a diferença da substância: o homem é um animal que tem certa qualidade, precisamente a qualidade de ser bípede, e o cavalo de ser quadrúpede, o círculo tem certa qualidade, precisamente de ser sem ângulos: esses exemplos demonstram que a diferença segundo a substância é uma qualidade" (Met. V, 14, 1020a) — "Ademais, chamam-se qualidades as afecções das substâncias em movimento: por exemplo o quente e o frio, o branco e o preto, o pesado e o leve e, em geral, todas as outras afecções desse tipo, segundo as quais diz-se que os corpos se alteram quando mudam" (ibid. 1020b).

*corpos* dos objetos.

A propriedade é a capacidade de fazer esta geração, de unir uma qualidade, ou forma, à outra. O nome disso é *produção* (técnica ou natural). O ato deixa-se ver não só enquanto acontecimento concreto, mas deixa também ver o que *poderia ter sido*, e o que poderá vir a ser dele. Esta ideia, a de que qualidade nada mais é que a assimilação do possível no concreto, o que detém o real no possível, é bastante enfatizada por Locke, por exemplo, (muito tardiamente e em outro contexto: o do empirismo) quando diz que "à potência de produzir qualquer ideia na nossa mente, chamo *qualidade* do objeto em que reside essa capacidade" (Ens Ent. II, 8, 8). Ele as divide em três instâncias: as *qualidades primárias* são aquelas essenciais e originais a um corpo, mantendo-se nele independentemente de quaisquer mudanças por ele sofridas (solidez, extensão, figura e mobilidade são seus exemplos (cf. *ibid.* II, 8, 9)). As de segunda instância, ou *qualidades secundárias*, são determinações sensíveis como cores, sons e paladares (cf. *ibid.* II, 8, 10), que por sua vez "não são mais que potências para produzir em nós várias sensações por meio das suas qualidades primárias" (*ibid.* II, 8, 10). A terceira instância é, na verdade, um modo de encarar a segunda e consiste na observação de que as determinações sensíveis *traduzem-se imediatamente em potencialidades*; diz o filósofo que quanto às

qualidades secundárias, [...] se poderia acrescentar uma terceira espécie de que todos admitem não serem mais do que potências, ainda que sejam qualidades tão reais no objeto como as que eu, acomodando-me à terminologia habitual, chamo qualidades, mas a que chamo qualidades secundárias para as distinguir das que existem realmente nos corpos e não podem dele ser separadas" (*ibid.* II, 8, 10)

Quer dizer, as "qualidades secundárias" são sensíveis, concretas, enquanto a potência é apercebida, isto é, mental. Ambas as coisas correspondem-se de imediato. Qualidades são um modo de sensificar o possível, de diretamente em um ser aquilo que ele não é, uma maneira de colar o indeterminado ao corpo do determinado.

Às qualidades físicas, isto é, à forma efetiva do objeto, é também, de mais ou menos imediatamente, antecipado por nós o que este corpo é capaz de realizar e sofrer *em particular*, não em geral. Quando determinadas possibilidades são postas à parte, dentro de um formalismo mais amplo, temos a criação de *classes*<sup>30</sup>; a própria ideia de gramática consiste

---

<sup>30</sup> Classe não é um termo propriamente aristotélico, aqui talvez no mais correto aristotelismo deveríamos empregar *categoria* ou, num sentido diverso, *causa*. A paridade que existe entre as categorias Aristotélicas entendidas pelo fio gramatical proposto por Trendelenburg (cf. REALE, 2003, p. 147 e 151), ou como Zeller o fez com o viés lógico de uma "estruturas portadoras de conceitos" (REALE, 2003, p. 147) — que, em último caso, faz da causa uma ativadora de predicados (ativadora das categorias; a causa é o porquê e este é submisso à

nisso: classes gramaticais são um modo de determinar certas possibilidades à certos vocábulos, dentro das regras sintáticas mais amplas da língua — e é assim que o conceito é usado, à parte de arbitrarismos, em sistemas de conhecimento, seja em sistemas metafísicos, lógicos, linguísticos ou sociais: é a definição pela função, uma vinculação entre aqueles que compartilham as mesmas qualidades, propriedades e possibilidades. A classificação, portanto, rotula a diferença e, com ela, cria restrições originais e não genéricas ao objeto, fazendo dele algo mais afim a certos efeitos que a outros.

Da classificação decorre que o objeto se *configura*, é esta noção de configuração que Aristóteles exprime pelo termo *śynolon*, ou, *composto*. O que significa que ele torna-se apto à relação com *outros*; "a relação, dentre as categorias, é a que possui menos ser e menos realidade e é posterior à qualidade e à quantidade" (Met. XIV, 1, 1088a). a partir desse momento não está mais na classificação a discussão, mas no *contexto*, isto é, na mútua implicação, exercida e sofrida, entre as qualidades de um objeto e as de outros. O contexto faz implicar sobre as qualidades do corpo as do espaço e tempo, ela decide o onde e quando. Nessa instância, as possibilidades deixam de ser meramente particulares, e passam ao particularíssimo. Assim, toda vara pesca, mas a construída para trazer Piaparas não busca Tucunarés; toda motocicleta percorre trajetos e pode ser empregada como veículo de entregas, mas nem todas são ágeis e rápidas fora do asfalto, impactando no alcance do serviço. Nesse caso, a potência da vara é determinada pela potência dos peixes, bem como a da motocicleta às da estrada e das encomendas. Perceba-se que por possibilidade, ou potência, fica evidente uma relação entre diferentes, algo que retomaremos mais tarde. Em resumo, a pergunta *qual?* tem em vista sempre a *adequação*, que é a correta designação entre o real e o possível, a inserção do ato no particularíssimo do contexto. A qualidade denuncia o papel causal específico da coisa, as precisas possibilidades precedentes junto das que tem também diante de si; pois a diferença não apenas separa um corpo de outro, como seleciona seu potencial primeiro em classes, até a previsibilidade do ato contextualizado. Em conclusão, aquilo que um sujeito é em potência consiste no seu *do que* como quer Reale (ib. p. 175). O contexto mostra que a qualidade não puxa apenas o assunto da causação, o de fazer e padecer, mas toda

---

uma classe de porquês) — e as categorias do entendimento na lógica transcendental em Kant, que podem ser lidas como uma retomada do intento aristotélico de unir lógica, pensamento, ao ser (cf. CAYGILL, 2000, v. categorias) — e, por fim, a ideia de classes do princípio de razão suficiente em Schopenhauer, que herda este intento, todas expressam uma tentativa de estabelecer o que se pode *falar* do ser. É nesse sentido que falamos, neste trabalho, de uma *gramática* em seu sentido mais filosófico possível: é a investigação da experiência a partir de um ponto de vista linguístico, que toma a experiência primeiro em sua pertinência gramatical, e pelo que ela deixa evidente explica-se as relações que temos com o mundo. Por isso, para facilitar a ligação que pesa este trabalho, saltamos direto para o termo classe ainda que em contexto aristotélico.

uma discussão predicativa maior, que envolve a quantidade (medição), o tempo e o espaço, por exemplo.

Com efeito, enquanto ponte entre o ato e a potência, a qualidade assimila toto o real ao possível, ela é medida do objeto. A qualidade detém o *real* no *possível*, ancora o corpo ao hipotético e vê o ente pelo que ele *não é*. É a sujeição da forma efetiva, à forma-classe.

Quando deliberamos investigamos por possibilidades, procuramos o adequado, a conformidade entre o caso e a potência; como dito por Aristóteles:

a deliberação se relaciona com coisas que em geral acontecem de um modo determinado, mas cujo desfecho é obscuro, e com coisas nas quais ele é indeterminado. [...] Deliberamos não sobre fins, mas sobre meios, pois um médico não delibera para saber se deve curar, nem um orador para saber se deve convencer, nem um estadista para saber se deve assegurar a concórdia, nem qualquer outra pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade. Definida a finalidade, as pessoas procuram saber como e por que meios tal finalidade deve ser alcançada [...] (EN, III, 3, 1113a).

O que significa que o problema da qualidade se traduz no problema do *meio*, da *téckne*. A razão disso é que uma intenção só se realiza na medida em que as qualidades a adotem. A técnica existe para ampliar a potencialidade humana, isto é, estender o poder do homem de modificar *outros* além de si (cf. REALE, 2003 p. 175). Ou melhor, é o poder do homem de, ao alcançar outros, mudar completamente as *suas* potencialidades, como ocorre no caso do espermatozoide no exemplo de Reale.

Assim a técnica, ou os meios, são por excelência de *comunicação*; pois a única coisa que fazem é vincular o um ao outro, no caso, o homem à uma potência ainda inalcançada (cf. exemplo Reale, 2003 p, 175). Portanto, se quisermos reinscrever um ente real na potencialidade, precisamos de técnica. Isso significa que a técnica é um modo de *requalificar* o ente, ou seja, de reinscrever *no que ele é* outras novas oportunidades de ser. Numa palavra, ela desfaz o fatalismo, e não à toa toda revolução nos meios é uma revolução no homem. A passagem da potência ao ato, no caso das ações humanas, é a intenção (cf. Reale, 2003 p. 174). Boa qualidade e má qualidade se definem por se o objeto, meio para a ação, oferece ou não obstáculo para o fim da ação. Ou seja, a qualidade retém a passagem da intenção ao ato.

Assim o ato, ou a forma efetiva do objeto particular, é em potência na medida exata de sua qualificação, pois o que ele pode ou não fazer depende da sua forma atual, isto é, das diferenças de sua individualidade, de seu ser, parafraseando Aristóteles para quem a qualidade é, acima de tudo, a "diferença da substância" (Met. V, 14, 1020a). Suas disposições, capacidades, incapacidades, afeições, . Qualquer intenção que se aplique ao objeto, seja por

ele próprio no caso de um sujeito autônomo, seja por outros objetos sobre ele (esses que também têm suas qualidades que interagem com a do primeiro), tem sua possibilidade julgada a partir de suas qualidades. Esta ideia está muito próxima à de causa e força. É também o limite para as possibilidades. São condições. As qualidades, especialmente as próprias, são portadas pelo objeto onde quer que perambule. Esta é, muitas vezes, a definição de verdade e da fuga do solipsismo, já que busca a conformação do intelecto ao sensível. Assim se expressaram Locke e Kant, por exemplo.

Mas se uma qualidade é a diferença da substância, e a substância é a forma efetiva, como a qualidade pode dar naquilo de que ela difere? Pela propriedade, que é uma qualidade que serve à necessidade (natureza) da substância. A propriedade é o que garante a identidade entre a substância, ou essência de um ser, e sua individualidade, é a sua auto-pertencimento, aquilo que permite a alguém ou alguma coisa, estar conectado a si próprio (cf. Met. VII, 6 e comentários de Reale, 2003, p. 163).

As propriedades são qualidades inerentes à substância, quer dizer, à natureza, ao ato que é um indivíduo. A propriedade é a qualidade que não se mostra às vezes. A qualidade, nela mesma, já é pertencimento; a qualidade acidental não é aquela que aparece às vezes, mas aquela que aparece sempre porque *pertence* ao objeto e não existe separada dele, apenas não é sua qualidade mais decisiva (cf. REALE p. 153). A propriedade é a capacidade de realizar o ato da substância, as qualidades acidentais, por sua vez, definem a amplitude das consequências desta ação. Todo ventilador tem a propriedade de ventar, mas nem todos a de fazê-lo silenciosamente; logo, os que o fazem podem ocupar lugares, contextos e usos que os que não o fazem não podem. As qualidades detêm o possível, nelas repousam todas as hipóteses e especulações plausíveis sobre alguém, uma coisa, um fenômeno. Propriedades, por sua vez, nada mais são que qualidades tomadas em um sentido não-genérico; trata-se daquelas que não são acidentais uma coisa. E o que determina o acidente ou a necessidade de uma qualidade? — Propriedades são qualidades substanciais, exigidas pela essência de um objeto, determinantes para que uma coisa *seja* o que deva ser. Perceba-se, então, que qualidades nada mais são que os determinantes das possibilidades que um objeto tem para si; quer dizer, atribuímos certas utilidades, consequências, desenvolvimentos, etc. às coisas, na medida em que ela tenha qualidades que tornem isso possível. Assim, uma propriedade é aquilo que determina as possibilidades mais radicais de um objeto, aquelas em função da qual ele se define. É qualidade, por exemplo, da maçã ser vermelha e ter células, como o é do morango e do sangue; mas é propriedade sanguínea a proteína da hemoglobina, que dá-lhe um

poder que as frutas não têm: a hematose (transporte de oxigênio). Perceba-se que nesse, como em todos os casos de qualificação, a qualidade não-acidental, ou propriedade (oxi-hemoglobina) é imediatamente atada à possibilidade do ato que define o objeto, pois sem oxigenação (ato) o sangue (objeto) não é sangue. As demais qualidades (constituição celular e cor) embora impliquem em possibilidades como, por exemplo, terem delas extraídas a coloração para fins pictóricos, estas são acidentais; uma fruta, como o sangue, não precisa virar tinta para serem o que são. Precisamente por não conectarem-se a funções (outro termo para possibilidade) necessárias, é que estas três coisas podem existir em cores diversas (maçã verde, morango branco, sangue verde) sem com isso perderem seu ser. As diferentes cores, como toda qualidade accidental, modificam algumas possibilidades do objeto mas não são obstáculo àquela que lhe é mais essencial<sup>31</sup>. Mas, de qualquer modo, as qualidades retêm o possível, uma coisa tem uma propriedade quando ela *pode*; propriedades existem para indicar o ser em potencial, não em ato. As qualidades dão na forma porque esta é o ato. Dizemos que a qualidade é boa ou má quando seu produto é igualmente bom ou mal. Isso aparece sobretudo no segundo sentido do termo em Aristóteles o de "afecções de das substâncias móveis"; elas implicam em "diferenças do movimento", ou seja, em diferenças do *ato*; sendo por isso o vício e a virtude considerados qualidades do caráter<sup>32</sup>.

E o que é o processo de apropriação, sob esta ótica? Para isso é preciso entender a ideia de forma. Há duas maneiras de entender a forma, basicamente; a primeira é entendê-la como a totalidade do que *é*, e a outra é a totalidade do que *pode ser*. A primeira é o sentido Aristotélico, a segunda é o sentido matemático. A primeira é governada por qualidades, a segunda por princípios. A investigação da propriedade, antes de cair nos convencionalismos que marcam a esfera político-social, diz respeito à classificação da experiência — e por meio desta pode-se ilustrar aquela. A propriedade é um estudo de causas, um estudo de porquês. De modo mais preciso, é a interação entre sentido e entendimento, em geral também chamada de

---

<sup>31</sup> Tecnicamente, a maçã-verde, o morango branco e o sangue verde são tipos diferentes em relação ao seus pares vermelhos. Mas todos eles cumprem a mesma função: as frutas em relação aos seus pomares, os sangues em relação aos seus portadores (no caso do sangue verde, ao invés da hemoglobina a oxigenação é feita pela clorocruorina). Mas não são, filosoficamente falando, objetos distintos, senão tipos de um mesmo objeto, variações de uma mesma classe por assim dizer sem muito rigor; pois variam apenas em qualidades acidentais.

<sup>32</sup> Met. V, 14, 1020b: "[qualidade refere-se também] às afecções das substâncias móveis consideradas, justamente, enquanto móveis e as diferenças dos movimentos. A virtude e o vício fazem parte dessas afecções, porque indicam as diferenças do movimento e da atividade, segundo as quais os seres em movimento agem ou padecem o bem e o mal. De fato, o que tem potência para ser movido ou para agir de determinado modo é bom; e o que tem potência para ser movido ou para agir de modo contrário ao primeiro é mau. Particularmente, o bem e o mal indicam a qualidade própria dos seres vivos e, no âmbito destes, sobretudo a qualidade própria dos seres que são dotados da qualidade própria de escolher".

consciência. É, portanto, o modo como a sensibilidade concebe objetos; nesse sentido, é o processo chamado de qualificação da matéria, de como a substância ganha a forma que tem para nós. Quando usualmente dizemos que um indivíduo está formado, é o mesmo que afirmar que está qualificado o que, por sua vez, atesta sua aptidão a alguma tarefa. Portanto, quando nos relacionamos com um objeto de forma a apropriá-lo, estamos o definindo não pelo que ele possa ser em si mesmo (sua essência, diriam alguns), mas pelo seu ser possível — não pelo que ele é, mas pelo que ele pode. Quando vamos às propriedades da coisa tocamos sua aptidão, uma vez que olhar sua forma é compreender as possibilidades que ela projeta. Apropriar-se é, assim, *ser o dono de certas possibilidades*, que define o ser capaz, ou ter condição. O que apropria, portanto, é aquele que *pode* e o poder é, nesse sentido, ditar uma certa projeção sobre o devir e o acaso, sobre o tempo e a causalidade. Com efeito, perguntar sobre a posse é questionar como as coisas ganham suas qualidades e à quais outras coisas elas devem estas qualidades; trata-se de uma questão metafísica que não diz respeito apenas à objetivação do mundo natural, isto é, sobre como corpos naturais se formam, mas também como objetos artificiais são intencionalmente qualificados. Ou seja, é tanto uma questão etiológica, como técnica — uma sobre quem qualifica, outra sobre como qualifica. Como isso virou *comprar*? O processo de apropriação, assim, é a privação de qualidades que, por sua vez, corresponde à privação de possibilidades.

E o que significa qualificar, ou apropriar um objeto, portanto? Se voltarmos à *Metafísica* de Aristóteles podemos ter uma ideia. Significa defini-lo por suas qualidades — mas, ao que isso nos leva? Um objeto tem a propriedade *x* quando ele pode *x*. A ideia de propriedade não se separa da de possibilidade de forma alguma. A perda de qualidade de uma coisa representa a perda de propriedades, bem como a degeneração de sua forma e de seu préstimo.

Logo, as propriedades são em última instância *estéticas* — no sentido em que quis Kant na *Crítica da Razão Pura*: é a condição da sensibilidade que se reduz, a princípio, ao espaço e ao tempo. As propriedades das coisas individuais estão subordinadas às do espaço e do tempo, o que significa que todos os objetos empíricos seguem sua forma; todos têm seu onde e quando. Tomemos como caso aqui o tempo, pois à ele se reduzem a maior parte das questões de nossa vida. Há muitos modos de exprimir isso e cada um traz sua nuance; mas objetivamente falando, a propriedade em que se faz evidente o tempo é o movimento. . A propriedade do tempo é o movimento, portanto quando dizemos que o mercado move o mundo, o que quer dizer o modo como nos relacionamos com coisas e gente, queremos

expressar que ele é dono de nosso tempo, senhor de nossos atos. Interiorizado, o comprar vira limite do mundo. Para comprar é preciso vender-se, e a história de uma vida vendida para comprar outra resume quase toda biografia. A compra é, em muitos casos, um gesto sem-questão: é o modo de fazer as coisas acontecerem, e nele apostamos as principais soluções de quaisquer problemas. É prática de liberdade, prazer e felicidade — bem como gesto de harmonia, proteção e reunião: é a fórmula mágica da vida. Vemos nele tanta força legal que esquecemos de sua fraqueza moral-social: a compra não é cooperação, pelo contrário, ela separa — pois compra quem *pode*, quem não pode, *vende*.

A capitalização do consolo é um tópico vasto que encerra a fisionomia atual do problema consolatório, esta bastante diversa daquela que os antigos enfrentaram e, por isso, dribla quase todos os radares filosóficos — mas detenhamo-nos pois, aqui, queremos seus pressupostos. Ocorre que esquecemos que trocar não é o mesmo que comprar, propriamente. Quem troca está em uma relação de equivalência, tanto entre os objetos de troca como entre os sujeitos trocantes. Troca-se um por outro que tenha valor semelhante, e *com* um semelhante — seu pressuposto é esta igualdade. Essa equivalência, por sua vez, não é estabelecida por cláusula ou qualquer instrumento de mensuração formal, mas é aferida na vontade do sujeito — quer dizer, o igual é igual para a vontade. A troca pressupõe uma relação do objeto com minha essência volitiva e não com um parâmetro. Ela absorve o material em minha alma e traduz esta relação em gesto de troca, ao invés de simplesmente compará-lo com uma tabela comercial. O valor de troca é lido com os olhos metafísicos da vontade, enquanto na compra é com seus olhos físicos: a subsistência. A troca é ente *pares*, o comércio entre *ímpares* (no sentido de que um impera sobre outro). A troca faz-se em nome do sujeito, o comércio do parâmetro. Dado que ela é um ato voluntário, o que é obtido é mais desejado que o que agora se tem. Nesse sentido, a troca não se distingue propriamente de qualquer ato de escolha que possa ser considerado livre, visto que escolher é abrir mão de um pelo outro. Mas quando se fala em compra, que envolve o que genericamente chamamos de dinheiro, não há equivalência. Toda troca é franca, e como vimos, franqueza não é o teor da compra — onde está o erro então? Se a troca é equivalência, não é possível trocar por um melhor; essa ideia reflete um ato apenas possível no mercado onde nós compramos um melhor. No mercado há sempre um superior. O dinheiro tem *poder* sobre o que é comprado, e quem tem poder não é igual a quem o perde. Há muito que possa dizer sobre o dinheiro, e das razões de sua propriedade subordinante, mas fiquemos em um só, muito evidente no processo de alienação: o dinheiro recusa a equivalência e a identidade da troca — uma compra não é troca, mas

*substituição*. (pq substituição é sinônimo de subordinação — qual a relação entre substituição e subordinação?) Chamar a compra de troca é querer amenizar a carga de domínio que a primeira tem, dando-lhe a aparência de igualdade e amizade da segunda.

A ideia de que a troca está associada ao contrato é falsa. A razão de tão imediata associação é que a troca é identificada com a compra. Quem compra e quem vende não estão do mesmo lado do jogo. A relação comercial é uma afirmação de nossa separação — por isso "amigos? Amigos — negócios à parte". Podemos comprar para ajudar nosso grupo, mas nunca para verdadeiramente ajudar o vendedor. A troca separa quem troca, e muitas vezes também que dela se beneficia. A troca afirma sempre a conveniência e quem está desolado está fora do conveniente, não é acessado pela troca. Quem está desolado precisa do gratuito. quando vinculamo-nos a algo nossa vida passa a ter sua cara, é difícil saber se na compra o poder está conosco ou com o que foi adquirido. aquilo que compramos está sob nosso *poder* que esquecemos que, na verdade, nós é quem estamos sob a posse do que compramos. Sabemos muito bem na sociedade em que vivemos que não somos representantes do que compramos, mas que aquilo que compramos ("consumimos") é que nos representa. Portanto, não retomamos nossa vida da dor, mas somos representantes dela. Por ser subsistência, a compra não toca o metafísico da vida, ela está relacionada apenas às necessidades físicas. Não à toa que "materialista" é usado para indicar pessoas consumistas.

O contrato, em si, não é um problema. Contraído livremente, o que significa que o fora em nome de nossa própria vontade, ele poderia, como algo que fala em favor da vontade, ser de algum modo um consolo. Por isso é que a troca não pode ser Mas esse sequer é o real argumento contra o contrato (pois troca não é contrato). A consolação não se dirige ao contrato, mas à condição de poder contratar. Ela precede o contrato. Mas nossas vantagens não são determinadas por outra coisa, se não pela nossa própria vontade. Uma troca é, portanto, voluntária. Podemos ser voluntários do/com o sofrimento? E criar um compromisso *com* o absurdo não parece o mesmo que se apoderar do absurdo, pois ela exige esforço igual das duas partes.

A troca comporta uma equivalência medida na vontade do sujeito. Dado que ela é um ato voluntário, o que é obtido é mais desejado que o que agora se tem. Nesse sentido, a troca não se distingue propriamente de qualquer ato de escolha que possa ser considerado livre, visto que escolher é abrir mão de um pelo outro. Já a substituição não é medida propriamente no desejo, mas na necessidade; ela é imposta e em quase nada deliberada mas sim a escolha obrigada. E aquele que não age por intenção sua, mas por constrangimento, age subordinado.

O consolo não é troca, mas substituição. No consolo não se entrega um para ter o equivalente, mas perde-se um para ter algo totalmente diverso. Portanto, pensa mal que encontra-se cercado de consolações aquele que achou possível comerciar com o absurdo, pois não entendeu o que seja a consolação, e está cercado de falsos consolos. Em verdade, quem troca de fato não sofre e não tem do que se consolar nisso. A linguagem da troca muda enganosamente a autoria do absurdo, mas permanece em seus ditames; já a da substituição busca não a autoria dos ditames impostos, mas a conquista do poder sobre eles. Alcançar poder significa assumir a posição de fazer regras, não de efetivá-las. Poder é ser dono do possível, não do que já encontra-se dado. Aqui está o real problema: a troca é menos que contrato; contratar é prometer e a troca, em seu sentido mais estrito, não é promessa, é ato (presente). Promessa é pacto ou contrato (do ausente).

Mas de onde surge uma tal ideia de que isso é possível (substituição/subordinação)? Por que é tão natural e intuitiva a imposição de uma justificação do sofrimento? De onde vem a ideia de que? Como se forma esse tipo de mentalidade que insiste na troca, na comunicação com o sofrimento, como método de sanidade? A questão é que se sentimos na vida uma necessidade de haver regras há, primeiro, justamente uma *necessidade* antes das regras.

O início desta história é imemorial, mas toda doutrina, mitológica ou analítica, que examina a percepção que tem o homem do universo, e a própria ideia de entender, parece testemunhar que o sofrer depende do estar oculto e o não sofrer do descortinamento. Dentre os diversos gestos do pensamento nessa direção, um parece destacar-se de forma mais nítida e influente, subjazendo aos métodos de filosofar posteriores na medida em que construiu uma forma de ligar uma causa à um efeito, sem ver neste último uma consequência *necessária* da primeira, mas apenas um resultado *possível*. Trata-se de determinação não-necessitante, a ontologia do talvez, do provável, do relativo, da condição, do acidente — uma reformulação da ideia de causa conhecida popularmente pelo nome de *fundamento*, e seu procedimento, ou processo: a fundamentação. Estando para o possível significa que está também para o incompleto, o incerto e hipotético, o indescoberto.

No século XVII Leibniz, mergulhando cada vez mais fundo na natureza do espaço e tempo chegou, enfrentando as teses de Isaac Newton, à uma noção elementar no modo de pensar a realidade. A tese newtoniana do espaço e tempo consiste no que hoje se chama de substantivismo (ou substantivalismo). Nela, tempo e espaço separam-se dos objetos que nele aparecem, e enquanto entidades, existem objetivamente e de forma absoluta, sem que se dependa dos fenômenos em seu seio para serem compreendidos. É uma ótica absolutista que

vê no quadro a independência que a tela tem da pintura. A posição de Leibniz era diversa; para ele espaço e tempo determina-se pelo sistema de relações que existem entre os objetos; o espaço depende da justaposição, o tempo dos acontecimentos, ou mudanças. As bases dessa opinião de Leibniz está numa formulação antiga, encontrada de um modo ou de outro por diversas filosofias passadas, a de que nada existe sem uma razão ou uma causa de ser.

Sempre foi a ênfase de Sêneca que "os bens exteriores cujo brilho nos cerca, filho, honras, riquezas, vastos átrios e vestíbulos abarrotados de clientes cujo porte, reputação, mulher nobre ou bela, objetos diversos" todos eles são "tributários de um destino movediço e caprichoso" (Cons. ad Marc. X). Por isso, como procedimento primário para a consolação, é necessário que antes de nos dar por entregues ao padecimento investiguemos se realmente fora nosso o que cremos haver perdido. Filosofar o consolo nada mais é que perseguir a natureza da posse, quer dizer, do domínio sobre as possibilidades — pois ninguém possui uma coisa, somos na verdade donos do que ela nos torna possível. Uma caneta, um carro, uma lavoura ou uma fábrica — se são minhas significa que *posso* escrever melhor, deslocar-me com rapidez e conforto, produzir alimento ou bens de consumo em larga escala e comercializá-los, além de, em certa medida, poder ditar algo sobre a vida daqueles que dessas possibilidades são dependentes (como os trabalhadores, os comerciantes, etc.). Isso evidencia, como é sabido, o poder social da propriedade, a força de vinculação que ela exerce entre uma pessoa e outra. Desaparecendo o meio some também a potência ou completamente, ou apenas em sua escala; por exemplo, se o carro é roubado não perco a capacidade de deslocar-me, apenas de fazê-lo na mesma proporção. Na apropriação de um bem adquirimos de fato o que a coisa *pode*, não o que ela é. De todo modo, a posse encontra-se hoje subentendida no imperativo do mundo contemporâneo, a moral global é: compre; ter condição é ter poder de *pagar*, mas o que a aquisição realmente representa no processo de domínio do absurdo?

A investigação da propriedade, antes de cair nos convencionalismos que marcam a esfera político-social, diz respeito à própria ideia de *ente*, bem como da classificação da experiência em relação a ele. É na profundura da ontologia e estética que se esclarecem as vagas aparentes nessa superfície social. Isso porque a ontologia pode esclarecer com mais precisão *o que se pode possuir*, o que precede a questão sobre *quando se pode possuir*.

A filosofia grega, de forma geral, foi a responsável por construir o durável estereótipo de uma solidão contemplativa, de semblante sereno e uma certa atitude de indiferença — mas definida verdadeiramente como consequência da autarquia do sábio. A autarquia, ou "autossuficiência", é o conteúdo desta visão de solidão — ou solitude, nessa conotação

positiva — pois quem é autossuficiente não carece de ninguém, e é tão mais autárquico quanto mais isolado e recolhido puder ficar. Essa autossuficiência é definida por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* como "aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma" (EN, I, 7, 1097b). Quer dizer: a solitude é a expressão da autossuficiência, é no mínimo independência, no sentido de *não precisar de*, e no máximo uma íntima insubordinação, no sentido de *não ser obrigado a* — é, então, a liberdade do corpo. Mas a autarquia não parece ser a condição usual das pessoas, pelo contrário, vemo-nos quase todo o tempo na necessidade do convívio e tirando pouco proveito do recolhimento que é preenchido antes por uma distração dos nossos laços e imposições, o que atesta ainda uma dependência e não um momento de oposição à ela. As oportunidades de reclusão, os momentos de silêncio e desprendimento são cada vez mais rareados, e isso em maior ou menor grau desde as civilizações antigas como a alexandrina de Aristóteles, e avultando-se pela complexificação social. Ao que será que preside a isso, a essa aceitação que nada propõe para revirar-se da dependência?

Quem nada enxerga tem como principal motivo o som e não sabendo como ir, depende sempre de uma voz que o comande — e não é preciso ser exatamente cego para subordinar-se a essas ordens. Em espaços cujo design orienta sempre ao deslocamento, a escapar de onde se está, assim que neles adentramos sentimos a urgência de *passar*. Nesses lugares, nada poucos e infrequentes, nunca há o que realmente "parar para ver", avaliar, ou que inventar, o que significa que não se deve parar para fazê-los; e sabendo que sempre desejamos avaliar ou fazer o que é possível — ninguém delibera sobre coisas impossíveis<sup>33</sup> (cf. *ibid.* VI, 5, 1140a) —, é justamente ele que desaparece nesses espaços. Não sabemos ao que aspiramos, muito menos sobre o que deliberamos<sup>34</sup>; assim, damos primeiro atenção às necessidades do comando que às nossas e somos totalmente dependentes do seu ditado e conformados à sua mecânica, mesmo quando fora de suas garras. E para um subordinado, um dependente, torna-se muito difícil mirar algo mais, e ele quer sempre o que lhe está dado; é a desgraça voluntária de que fala também Aristóteles, onde sem estar nem propriamente coagido, ou completamente ignorante, e sendo origem dos próprios atos, o homem é

---

<sup>33</sup> EN, VI, 7, 1141a: "O discernimento [...] relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação".

<sup>34</sup> EN, III, 5, 1113b: "Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre o que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntária".

responsável pela sua própria infelicidade porque *não tomou as precauções*. Quer dizer, embora subordinado o homem não é totalmente incapaz, mera vítima — é antes negligente<sup>35</sup>. Parece, diríamos portanto, que temos imensa dificuldade de fazer do cotidiano algo nosso, e estando entregues à normas estranhas parece haver preguiça em fazer dele algo outro, algo próprio. Estando sempre subordinados, vivendo às ordens de outro, esperamos exatamente por isso que outro o faça por nós. A dependência e subordinação equivalem a deixar na mão do outro as regras do jogo, regras estas que aparecem sobretudo na efetivação do trabalho e da linguagem, porque é dominando-os que se domina igualmente as possibilidades — de um lado o dono da sobrevivência, de outro o dono dos termos da realidade.

Surge apenas aí, depois de ter passado pelos *meios* necessários à essas duas faculdades acima, um problema de opinião, ou melhor, do *olhar*. Não se percebe o diferente como uma possibilidade, senão como um desvio; o nome disso é paralização, imobilidade, detenção — pois sem o *algo mais*, o diferente, o possível, o além, fica-se sempre no mesmo lugar. Ficamos detidos de reabilitar em nós a ciência do possível, a fantasia, e imaginar o que *poderia* ser, de impor algo sobre o real e que a ele resista, sem que isso pareça igualmente fuga, desvio. É um problema de opinião por ser não só a inabilidade de figurar o possível, como a de compor conselhos que o expressem, ou seja, transferi-los para a linguagem e conseqüentemente para o modo de vida, valendo-se em ato. É, por fim, a paralização da capacidade de originalmente propor-se aquilo que Kant chamou de *imperativo hipotético assertórico*, a incapacidade de relativizar a realidade a partir da felicidade que encontramos em nós. E mais do que isso, é um modo de delivrar a responsabilidade que temos, não sobre o mal que nos atinge, mas sobre o poder de mudá-lo (o que talvez seja mesmo um modo de evitar a solidão, pois o responsável frequentemente sente-se só).

Diante disso, percebemos que a liberdade do sábio aristotélico é envolvida por um molde que liga necessariamente a solidão à autarquia. Mas, se tocar na ideia dessa autarquia implica inicialmente em ir ao conteúdo da solidão, isso mostra que ela não é em si, como pode-se pensar comumente, um problema de privação, mas do princípio que condiciona a

---

<sup>35</sup> EN, III, 5, 1113b-14a: "Dizer que 'ninguém é voluntariamente desgraçado, nem é feliz contra a vontade' parece parcialmente falso e parcialmente verdadeiro, pois ninguém é feliz contra a vontade, mas a desgraça pode ser voluntária. [...] [Os] legisladores [...] punem os autores de maldades e exigem deles uma reparação (a não ser que eles tenham agido sob compulsão, ou por ignorância cuja responsabilidade não lhes pode ser atribuída) [...]. punimos uma pessoa [...] pela sua ignorância, se ela for considerada responsável pela ignorância, como quando as penalidades são dobradas, no caso da embriaguez [...] e da mesma forma no caso de qualquer outra proibição cuja ignorância seja presumivelmente devida à negligência; presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções".

privação e à ela se opõe: o poder, é isso o que significa autossuficiência. Porém o desconsolo, e em geral quase todas as pessoalidades, baseiam-se numa percepção de nossa própria intimidade em intercâmbio com o mundo — é um problema que começa pelo *olhar*. Vemos aí que o projeto daquele molde, daquele estereótipo de sábio, sem que se entenda o bendito problema do olhar, possui uma brecha e não pode ser caracterizado e nem completamente compreendida a conotação do termo solidão. Então, sabendo que a solidão é um problema de poder, antes de indagarmos "poder do quê?", "poder como?" e "poder de quem?", a pergunta que se impõe é: como *vemos* o poder?

Aristóteles deu-nos um bom caminho na *Ética a Nicômaco*, para quem

a chamada autossuficiência deve relacionar-se acima de tudo com a atividade contemplativa; realmente, ao passo que um filósofo, tanto quanto uma pessoa justa ou dotada de qualquer outra espécie de excelência, tem necessidade das coisas básicas da vida, as pessoas justas, enquanto estão suficientemente providas destas coisas, necessitam de outras pessoas em relação às quais e com quem elas possam agir justamente e as pessoas moderadas, as corajosas e cada uma das demais estão no mesmo caso; o filósofo [sábio], todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais autossuficiente dos homens (EN, X, 7, 1177a-b).

Quer dizer, não há só uma relação entre solidão e autossuficiência, mas estas se unem exclusivamente em torno de uma configuração epistêmica, uma forma de cognição *diferente* daquela observada no mundo "prático" — a contemplativa, marcada pela aversão à teleologia, enquanto a primeira visa sempre um fim. A solidão, portanto, depende de uma bifurcação da experiência do mundo; bifurcação que Aristóteles identifica a partir de

duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; com efeito, no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer os objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes. Uma destas duas faculdades racionais pode ser chamada de científica e a outra de calculativa, pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis (ibid. 1139a).

Princípios invariáveis contra variáveis é o nome do jogo — e logo notamos já que a solidão morre em um problema de tempo. Mas à essa conclusão precedem outras tantas; em primeiro lugar, o modo de vida que parecia consistir na mera aversão social e independência ganha um motivo, um por quê. A contemplação para Aristóteles não é exatamente passiva e não-envolvida, mas uma "atividade da alma" (*energeia*) (cf. ibid. X) já que ser espectador de algo, contemplá-lo, não é uma atitude estática quando nela buscamos sintonizar-nos ao que vemos, ficando à isso semelhantes. Assim, o que é assistido se realiza sobre nós e nós sobre

ele, adequamos mutuamente nossas capacidades, recebemos e produzimos efeito — é ato, o que é a própria definição de *energeia* (cf. Met. IX) — é uma inovação da alma, da inteligência, um florescimento de vida interior. Para Aristóteles, contemplar o atemporal é uma tentativa de transcender o humano (que é temporal) e alinhar-se com deus, pois se há uma divindade ela não pode por isso mesmo ser humana, e logo não vive como um; mas se de algum modo é vivente, deve então ter alguma atividade: contemplar o que é imutável<sup>36</sup>. E por ser assim um funcionamento é que o filósofo nomeia essa vida que se tenta para além do tempo, do variável, uma "vida (*bios*) contemplativa" — uma vida que incorpora o divinamente eterno, imutável. De todo modo, a solitude desapega-se da antipática imagem de inércia e adquire um dinamismo; ganha um status aprimorado de um movimento afinado ao que se vê, qualidade que resulta inteira de uma faculdade epistêmica que muda a direção da atenção do olhar. É assim uma função que reside em um modo de fazer referência. Mas o que é esse invariável e como esta referência é feita?

Quando Aristóteles divide o olhar humano entre o calculativo, ou deliberativo, e de outro lado o científico (*epistème*, no original — portanto um olhar epistêmico no sentido literal) ele não só racha a experiência humana como cinde também o *ser*. Com isso ele define-o como *possível* ou *necessário* e, ao permitir que o homem acesse-os no intelecto e perceba-se nessas duas dimensões, é a própria condição humana que passa a ser assim bifurcada. Mas a real disputa ocorre quando física e metafísica desembocam com seus princípios de contingência e eternidade na realização da vontade humana. Esse status ontológico todo traduz-se então em termos práticos no conflito entre a condição e a vontade, o que se pode e o que se deseja — mais especificamente, na subordinação ou independência de nossos atos.

Para o filósofo, uma vez que o princípio invariável reside no lado da necessidade, ele é também sinônimo de independente. O que é necessário não se sujeita, e estar sujeito é ter seu potencial refém de outrem, o que significa que também outrem é dono das tuas possibilidades. Diz o filósofo que a potência (*dynamis*), ou poder, é o "princípio de mudança ou de movimento que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra, e, em segundo

---

<sup>36</sup> EN, X, 8, 1178b: "Se percorrermos todo o rol das formas de excelência moral [justiça, coragem, liberalidade, moderação], as circunstâncias das ações parecerão triviais e são indignas de deuses. Ainda assim, todos supomos que eles vivem e portanto que eles estão em atividade. Não podemos imaginar que eles durmam como Endímon. Se privarmos um ser humano da ação, e mais ainda de produzir alguma coisa, que lhe deixaremos senão a contemplação? Portanto a atividade dos deuses que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa". — E também na *Metafísica* (A, 7, 1072b): "Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos [contemplação], Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade".

lugar, significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra" (Met. V, 12, 1019a). Em suma, a potência ou poder, é estar na condição de mudar — de ser potencialmente algo diverso do que se é agora, ou seja, atualizar-se. Ser potente, ou ter poder, é então ter o controle sobre essa mudança — mudança que é definida como atualização da potencialidade justamente por isso. Em outras palavras, tem poder quem domina as possibilidades de algo realizar-se no mundo. Mas por que razão o necessário não pode ser sujeito e como pode haver uma sujeição das possibilidades?

Tem potencial, dizemos, aquilo que ainda não se manifestou por completo e não se apresenta em seu estado final, embora pareça ter algo a seu favor que faz-nos vê-lo promissivamente (é uma promessa de ser, do que ele poderá realizar). Acontece que o necessário, invariável coisa que é, não pode ser definido como um trânsito — que o sujeitaria ao fim a que se dirige — e não sendo assim um caminho, só pode ser término; um fim encerrado em si mesmo, que não aponta a nada mais. O fato de não ser uma passagem significa que ele não tem mais onde levar-nos, nem nada mais o que manifestar, é já completo. Se o poder consiste em controlar a realização, mas a realização é já completa, então não há propriamente o que ser controlado, pois todas as possibilidades encontram-se cumpridas e exauridas ficam as mudanças. Se sujeitar-se é então o mesmo que dizer "estar sujeito a modificações", ou seja, mudar ou não mudar segundo determinações de outrem, é preciso que haja antes alguma possibilidade ainda irrealizada em direção ao que mudar-se. Logo, o que é verdadeiramente necessário não tem carência alguma e portanto não é algo possível, pois não retém potencialidade, não havendo nele *o quê* sujeitar. E algo assim, que é completo, não pode ser dominado se não é relativo a nada extrínseco que possa ser usado para incorporá-lo, e então não se submete nem a intenções alheias e muito menos aos seus meios, de nada depende a não ser de si.

Não podemos prometer nada a quem é incapaz de realizar mais do que já o faz; e ao necessário é impossível ser sujeito de qualquer promessa, justamente porque já existe incondicionado. E para que haja promessa é preciso subordinar as coisas à alguma possibilidade de mudança, ou seja, ajeitá-las nas condições do ausente, prometendo-o. O necessário é imodificável porque é puro ato e no agir não se encontra mais potencial algum, uma vez que algo se realiza o seu possível é consumado. Quando algo acontece diante de nossos olhos não dizemos que "tal ato é possível", mas que fora antes, e não agora, possibilitado — agora é simplesmente real e inquestionável. A razão disso é que um potencial pode sempre ser negado, obstado, roubado enquanto diante de um ato feito não temos esse

poder<sup>37</sup>.

O ser necessário — ou "ser por si" — é ser em ato, portanto completo e sem instâncias prévias que o subordine; enquanto o ser possível — ou "ser acidental" — é o ser em função de um outro que condicione a realização de sua potência, sendo esta instância prévia ao ato sua matriz subordinativa (cf. Met. V, 7, 1017a-b). Em suma, o ser por si é *causa sui*, enquanto o ser possível é o acidente de algo prévio. E no aristotelismo há apenas uma coisa assim "por si", incorruptível: o *Movente Imóvel*, ou Primeiro Motor, causa não causada, "imóvel, etern[o] e separad[o] das coisas sensíveis" (Met. XII, 7, 1073a) — é a natureza, ou *physis*, e ao que ela se prende imediatamente — e uma coisa assim subordinada: a *téchne*, ou arte, e o que ela produz separado da *physis*.

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que essas e tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso [...]; por outro lado, cama e veste, bem como qualquer outro gênero deste tipo, na medida em que encontram suas respectivas designações, isto é, enquanto resultam da técnica, não têm nenhum impulso inato para a mudança [...] (Fis. II, 1, 192b).

O princípio do ser é, então, o movimento; mas tudo se reduz sobre a quem esse "impulso inato para a mudança" responde. Vejamos o caso da ação independente:

[...] dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos. Ora, o objeto primeiro do desejo e o da inteligência coincidem; de fato, o objeto do desejo é o que se nos mostra como belo e o objeto primeiro da vontade racional é o que é objetivamente belo (Met. XII, 7, 1072a).

É sua ideia de Deus mesma — cujo "modo de viver só nos é concedido por breve tempo" (ibid. 172b).<sup>38</sup> Fica ele fora do devir temporal embora ponha-o em marcha, e

---

<sup>37</sup> Met. IX, 3, 1047a: "O termo ato, que se liga estreitamente ao termo *enteléquia* [realização, atualização], mesmo que se estenda a outros casos, deriva sobretudo dos movimentos: parece que o ato é, principalmente, o movimento. Por essa razão não se atribui o movimento às coisas que não existem [não são reais, realizadas], mas se lhe atribui os outros predicados: por exemplo, pode-se dizer que as coisas que não existem são pensáveis e desejáveis, mas não que são em movimento. E isso porque, mesmo não sendo em ato, deveriam ser em ato. De fato, entre as coisas que não são, algumas são em potência, mas não existem de fato, justamente porque não são em ato".

<sup>38</sup> Met. XII 7, 1072b: "Portanto, ele é um ser que existe necessariamente; e enquanto existe necessariamente, existe como Bem, e desse modo é Princípio. (De fato, o 'necessário' tem os seguintes significados: (a) o que se faz sob constrição contra a inclinação, (b) aquilo sem o quê não existe o bem, e, enfim, (c) o que não pode absolutamente ser diferente do que é). Desse Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo [aquele em que estamos contemplando]. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer. E também para nós a vigília, a sensação e o conhecimento são sumamente

igualmente vazio de potencialidade sendo apenas puro ato. É um princípio de perfeição, descarecido pois todas as suas partes lhe são inerentes, restando-lhe quedar apenas em si mesmo, sem ser resultado de um processo ou fruto de alguma geração. Embora provoque todas as mudanças, elas não podem voltar-se contra ele e submetê-lo, pois nenhuma lei revoga seu princípio, apenas exercita-o. O atemporal é assim insuperável: nada pode ser mais que o eterno e nenhuma outra coisa ele pode vir a ser além do que já é — não é apenas fim, mas um fim em si, é a autossuficiência<sup>39</sup>. Ser o dono do movimento, podendo chamá-lo de seu, é o atributo mais radical de vida, por isso Aristóteles diz que o "necessário significa aquilo sem cujo concurso não é possível viver" (Met. V, 5, 1015a). Mas divino que seja, permanece o Princípio estranho ao homem? Onde flagrá-lo? O sabemos manifestar em nós, e vertê-lo numa experiência humana de algum modo?

Tal como dissemos, o Primeiro Motor aristotélico, enquanto vida e atividade divina, é atividade intelectual contemplativa perene. Esse mesmo recurso está disponível ao nosso intelecto, embora em nosso caso, ao invés de ininterrupto, seja oscilante<sup>40</sup>. O que significa que nós mesmos podemos viver o divino ocasionalmente e, por isso, compreendê-lo e talvez refinar nossa coerência com ele. De um modo ou de outro vemos a suma vida *in our minds's eye*, como o faz Hamlet (Act. 1, sc. 2, v. 193) em oposição e prenúncio à visão do mundo oferecida pelos olhos carnaís. No caso do personagem shakespeariano, ele antecipa com isso a visão efetiva do fantasma de seu pai, prematurando igualmente o sentido em que tomará a esse fenômeno. A questão que muito se discute é o objeto desta atividade, isto é, se é contemplação, é contemplação do quê, afinal? Sabemos que a divindade contempla a si própria, e se a contemplação ocorre em *nosso* intelecto significa que temos o *divino* em nós — o que nos levaria a dizer que tudo trata-se de autocontemplar-nos. Não seria isso um narcisismo, essa estranha forma de torpor soporífero e preguiçoso que, como atesta o mito, torna-nos e insensíveis para as necessidades da vida, obsessão que leva à morte por inanição?

---

agradáveis, justamente porque são ato, e, em virtude deles, também esperanças e recordações". — Essa relação com a memória e a esperança é decisiva, pois elas são o que compõe a experiência (particular) do qual depende a técnica (que já se relaciona com alguns universais, estando mais próximos da epistême).

<sup>39</sup> Met. V, 16, 1021b: "perfeitas são ditas todas as coisas que alcançaram o fim que lhes convém. De fato, uma coisa é perfeita quando possui o próprio fim".

<sup>40</sup> Met. A, 7, 1072b: "O pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar por si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente".

Plotino, quem talvez melhor ensinou à filosofia sobre o problema do olhar, lembrou de Narciso, como do Belo, enquanto problemas de poder:

Pois, vendo as belezas nos corpos, de modo algum se deve persegui-las, mas, entendendo que são imagens e traços e sombras, fugir para aquilo de que estas são imagens. Pois se alguém se persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água — como me parece enigmar um certo mito por aí — e sumiu abismando-se na profundidade do rio; do mesmo modo, aquele que se apega à beleza dos corpos e não a abandonada se abisma, não com o corpo, mas com a alma, nas profundezas tenebrosas e funestas para o intelecto, onde, permanecendo cego no Hades, conviverá com sombras por toda parte (Eneáda, II, 6, 8).

[...] nós, habituados a ver nada do que é interior, por não saber perseguimos o exterior, ignorando que o interior nos comove; como se alguém olhando a própria visagem ignorando de onde ela vem a perseguisse. É claro que o que é perseguido é algo diverso [...] (Eneáda, V, 8, 2).

Lembrando esta interpretação de Plotino, Abbagnano (2007, p. 698) define o narcisismo como "a situação do homem que, não sabendo que a beleza está dentro dele, procura-a nas coisas externas, nas quais tenta em vão abraçá-las". Junito Brandão define o Narciso neoplatônico como "uma espécie de fascinação sem esperança, como se fora um elo preso ao mundo da matéria e das aparências" (1987, p. 186) — ou seja, no primeiro temos um gesto de hipostasiação do belo que o aliena de nossa posse, abandonando o nosso "interior" de que fala Plotino; e no segundo, um cárcere ("prisão") que anula as possibilidades, ou "esperanças", de alguém, e a sideração ou neutralização do ato, inanição. No marxismo, por exemplo, a relação é direta entre esta coisificação e a perda de autonomia do indivíduo, como se vê no conceito de reificação; ao reificar-se, o pináculo da subjetividade, a autonomia, é desarmada restando o indivíduo apenas como objeto — deixando de ser o que determina, passando a determinado. Trata-se afinal de contas, de uma substituição anímica se assim quisermos, onde a troca não é de um objeto externo por outro, mas empresta-se de fora algo que preencha e anime os movimentos do próprio corpo — é aquilo que Dagerman chamará de falsa consolação, como veremos mais tarde.

São nossos reflexos algo distinto de nós próprios? Podemos nos tornar simples reflexo de algo seguramente distinto de nós? — essas questões presidem ao mito. Atendo-nos ao Narciso plotinista, percebemos que ele vira o jogo sobre a comum ideia de solipsismo que o mito evoca, aquela de redução da alteridade ao ego. Ler em Narciso um solipsista pode ser consequência da popular ideia, enunciada por Schopenhauer por exemplo, de que as maneiras

do egoísmo prático têm raízes no egoísmo teórico (solipsismo)<sup>41</sup>. Desse modo, ao desconsiderar e renegar apreço ao outro, como no gesto de recusa feito aos sinais emotivos de Eco e outros mais, Narciso estaria refletindo em ato uma convicção epistêmica egocêntrica. Caso se adote a variante do mito em que Narciso ativamente suicida-se, então o solipsismo tem utilidade embora explique corretamente apenas tal morte, e não a vida do jovem. Pois ao perceber que amava seu próprio reflexo a realidade tornou-se para ele insuportável, e Narciso viu-se absolutamente só em seu mundo, o que o leva a procurar o suicídio. Contudo os gestos em que repelia os assédios não lhe causavam qualquer dessabor, nem tinham-lhe quaisquer ares do que veio a ser seu isolamento fatal. Portanto podem sim pertencer ao egoísmo, mas já que não o levaram a igual fim, dizem respeito a um sentido mais inofensivo do termo, o do simples direito de estar descontente com uma oferta. Mas se, conforme as principais variantes, seu suicídio foi acidental, marcado ou pela queda no rio ou pela inanição, sua morte não resulta de uma deliberação, mas de uma obsessão com o *outro* — não imediatamente com o ego.

No solipsismo a única realidade em que o sujeito crê é a própria, mas isso só após ter vencido um processo cético, suspendendo em dúvida a realidade do outro e a investigando. É assim uma crença (auto)consciente, em favor da qual fala a formulação cartesiana onde o *sum* (ser) está no *cogito* (penso); e nesse idealismo a consciência é uma inflexão firmada nos termos da alma, não numa que constrange-se aos da *res extensa*, às regras do corpo e da aparência (cf. *Medit. II*, 6-15). Em resumo, o excesso de lucidez subjetiva do solipsista ofusca no objeto as propriedades que lhe sejam intrínsecas, e que escapam à subordinação imediata do sujeito. Em outras palavras, o solipsista é cego para a alteridade. Todavia, nas palavras do vate Tirésias, o infortúnio de Narciso só se evitaria *si non se viderit* [se ele não se vir] (cf. BRANDÃO, 1987, p. 176), ou seja, ser "cego" seria justamente sua sorte. Mas sua desdita se realiza por ele crer e almejar, mais que tudo, justamente o que ele *vê* do lado de fora (o "diferente" nas palavras de Plotino). Além disso, o jovem apenas pôde apaixonar-se sob a ignorância de que o amado era ele próprio, e na influência do misterioso efeito narcótico da imagem, o reflexo não é reflexo, extensão sua, mas abordado convictamente como *diferente*. Logo, o isolamento narcísico não segue as leis do subjetivo e nem é consciente, mas perde-se no que é considerado objeto, seguindo incautamente suas leis. Se o solipsismo começa no

---

<sup>41</sup> MVR I, §19, p. 122: "Negá-lo [a realidade do mundo exterior] é justamente o sentido do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas. O mesmo faz o egoísmo prático em termos práticos, ou seja, trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras sendo consideradas e tratadas como meros fantasmas".

acesso privilegiado ao *cogito*, no caso de Narciso é preciso considerar que ele *não tem esse acesso* — pois é divergido de si mesmo. Sua obsessão não está em seu ser, mas é externa, totalmente mediada pela imagem e apresenta-se, por isso, empiricamente; fosse Narciso propriamente solipsista estaria a salvo do malogro ao menos como ocorreu. O solipsismo é um recurso tido por útil apenas enquanto não se sabe explicar como Narciso se transmuta e submete-se às leis do externo. O solipsismo é o resultado mas não o processo que explica Narciso, pois é apenas no último movimento da história que o jovem *descobre* que a imagem é sua. Enquanto está entorpecido, o que ocorre é justamente o contrário: se no solipsismo tudo se reduz a mim, no narcisismo é o ego quem se reduz ao outro.

Sob esta ótica, o sofrimento narcísico possui um paradoxo mais complexo: é sim solidão, na medida em que a interação é apenas consigo todo tempo, mas em um introverso onde o *outro* existe, é reconhecido como real, que vive e permanece fora de Narciso e o acompanha. Pois como poderia algo cuja diferença em relação a Narciso é explicitamente determinada em termos de limite e fronteira, sendo evidente que não ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo, ser ele? As leis da experiência empírica que tão incorrigivelmente bem conhecemos, não deixa claríssimo que somos, eu e imagem, coisas separadas? Como pode um corpo ao qual posso me dirigir, ser algo que não completamente *outro*? Como pode aquilo que sequer compartilha comigo a mesma matéria, ser algo que possa reter-me? — Essas questões são integralmente contidas nesta outra que fascina a filosofia: o que é o outro? — Ou, o problema da identidade, alteridade e diversidade do ser, que por sua vez é o mesmo âmbito da relacionalidade, aquela em que se investiga a substituição (que é sempre do *um* pelo *outro*).

Idêntico é aquilo que tomamos por *uno*, podendo mesmo essa unidade ser observada numa multiplicidade de coisas<sup>42</sup>. Isso significa que a mera alteridade não é obstáculo para um pertencimento comum às coisas. Aristóteles diz que é idêntico, essencialmente, o que compartilha com outro uma mesma substância<sup>43</sup>. Entenda-se por isso que o que uma coisa tem de idêntico à outra, quando o pode ter, é o que as *faz serem o que são* — ou, nas palavras de Abbagnano (2007, p. 925), aquilo que "constitui estrutura necessária do ser em sua

---

<sup>42</sup> Met. V, 1018A: "[...] a identidade é uma unidade do ser ou de uma multiplicidade de coisas, ou de uma só, mas considerada como multiplicidade: por exemplo, como quando se diz que uma coisa é idêntica a si mesma, sendo, nesse caso, considerada como duas".

<sup>43</sup> Met. X, 3, 1054a-b: "O idêntico tem muitos significados. Num primeiro significado dizemos às vezes idêntico o que é um pelo número; num segundo sentido dizemos idêntico o que é um tanto pela forma como pelo número: por exemplo, tu és idêntico a si mesmo tanto pela forma como pela matéria; ademais, idênticas são as coisas cuja noção da substância primeira é única".

concatenação causal, porque todas as espécies de causas são determinações da substância".<sup>44</sup> Desse modo, o verdadeiro critério de identidade é íntimo e seu atributo não fica exatamente extenso e palpável, naquilo que se mostra pela "concatenação causal"; assim a tangibilidade revelada na intuição de um limite, não me distingue integralmente das coisas, embora distinga nossos corpos. Noutras palavras, fronteiras físicas não são barreiras para a identidade. E onde a intuição convence à Narciso de que é distinto dele o seu amado? — No espaço e tempo; são distinções portanto externas e que, de algum modo, foram suficientes para cegar o jovem da essência comum que tinham ele e a imagem.

Para Aristóteles, discrepâncias externas não significam ainda verdadeira diferença. Um triângulo qualquer e um círculo são entre si *diversos*, mas não *diferentes*. Isso porque se alguém perguntar "onde está a diferença entre um triângulo e um círculo?" não haverá para ele *no quê* inscrever esta diferença, ou seja, apontá-la e marcá-la com precisão. A fim de argumentar uma diferença propriamente dita, acabamos primeiro apontando para o que duas (ou mais) coisas têm de *idêntico* ou comum, e dizemos *no quê* elas diferem *em relação a* essa mesma identidade, à qual pressupomos impensadamente. Em seus elementos mais irredutíveis — logo necessários — e que podem ser encontrados em outros polígonos, um triângulo é composto de retas e vértices e têm nisso sua identidade. Já um círculo não contém nada disso, sendo definido pela linha curva e pelo raio. Um círculo não compartilha absolutamente nenhuma propriedade essencial e necessária sua com o triângulo, a fim de que nela se possa apontar uma diferença no uso, na dimensão, posição, etc. Triângulos e circunferências não são propriamente comparáveis e nem sequer podemos substituir um pelo outro portanto, pois não compartilham a mesma identidade e princípio. Assim, são um para o outro naturezas diversas à qual é impossível estabelecer uma analogia.

Ainda em nossos exemplos geométricos, um triângulo é incompatível com o círculo, mas não com um quadrado, um hexágono, um retângulo. Estes, que pertencem ao gênero dos polígonos como o triângulo, partilham com ele sua essência de linhas retas e vértices. Nesse momento percebemos que o que estas últimas figuras têm de diferente (espécie, forma) é

---

<sup>44</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 925: "A [...] determinação [de substância como o que é necessariamente aquilo que é] é designada por Aristóteles com a expressão [...] que pode ser traduzida como *essência necessária*; com efeito, ao pé da letra, essa expressão significa aquilo que o ser era, onde o imperfeito 'era' indica a continuidade ou estabilidade do ser, seu ser desde sempre e para sempre. [...] esse argumento significa que tudo é o que é em virtude da essência necessária (que é a sua causa intrínseca ou extrínseca) e que, portanto, tudo o que há de real ou cognoscível nas coisas faz parte da essência necessária e existe necessariamente. Assim, para Aristóteles, a Substância constitui a estrutura necessária do ser em sua concatenação causal, porque todas as espécies de causas são determinações da Substância".

medido pelo que têm de idêntico (gênero: polígono), de modo que quando um dicionário de matemática pretende dizer *no quê* um quadrado difere-se de um triângulo, menciona a disposição, quantidade e angulação de suas retas e vértices, como fala destas mesmas duas coisas em todas as figuras do gênero. Perceber a nuance de um polígono é já perceber a identidade de todos eles. Em outro exemplo, se temos dois calçados e um possui cano alto enquanto outro o possui baixo, apontamos explicitamente para a altura do cano e dizemos que temos duas espécies (bota e mocassim) de um mesmo gênero de coisas (calçado) — é nesta própria diferença que se inscreve a identidade (de gênero); a isso sim é que se chama diferença: é sim uma diversidade, no sentido de que é *outro*, porém uma *determinada* e que só pode ser encontrada reportando-se ao que é comum. Nesses casos, tratam-se de coisas diversas mas com igual razão de ser, e nessa mesma necessidade que as gera, nessa causa comum, é que se co-pertencem. Já um calçado (gênero) não é comparável com um animal (outro gênero), tal como triângulos e circunferências<sup>45</sup> — isso é a diversidade simplesmente.

Assim, algo diverso é algo *estranho*, é uma alteridade indeterminada e alheia ao *um*, ao referente, em sentido mais exato: a identidade de um é a negação da do outro. Já a diferença é um *outro* que é próprio do *um*.

A diferença e a diversidade não são a mesma coisa. O que é diferente e aquilo de que é diferente não são necessariamente diferentes por algo determinado, porque basta que cada coisa exista para que seja idêntica ou diferente. Ao contrário, o diferente é assim por algo determinado, de modo que deve haver algo idêntico pelo qual diferem. E esse algo idêntico é ou o gênero ou a espécie: de fato, tudo o que difere, ou difere por gênero ou por espécie. Diferem por gênero as coisas que não têm em comum a matéria e que não se geram umas das outras como, por exemplo, as coisas que pertencem a figuras categoriais diferentes; diferem, ao contrário, pela espécie, as coisas cujo gênero é idêntico (de fato, o gênero é aquilo pelo qual coisas diferentes são ditas essencialmente uma mesma coisa). [...] Com efeito **todas as coisas diferentes são também idênticas**, pois não são simplesmente diferentes, mas algumas são diferentes por gênero, outras diferem na mesma série de uma categoria e, portanto, pertencem ao mesmo gênero e são idênticas pelo gênero (Met. X, 3, 1054b, grifo nosso).

Em outras palavras, a incompatibilidade externa não se traduz necessariamente em incompatibilidade interna — algo não se aliena apenas por ser outro; posso ter minha identidade autenticamente replicada numa alteridade ainda que parcialmente. Narciso e o reflexo permanecem diferentes e idênticos. Sua identidade, o que têm em comum, está no mesmo ego que os anima; todavia, a diferença entre eles não parece estar exatamente em sua forma (espécie). Isso porque se colocarmos o reflexo lado a lado com o corpo, assim como

---

<sup>45</sup> Met. X, 4, 1055a: "De fato, as coisas que são diferentes por gênero não admitem entre si nenhuma passagem, mas são distantes entre si e incomparáveis".

fizemos com o triângulo e o círculo, *não saberemos indicar no quê* se diferem ambas as coisas. Mas se naquele exemplo geométrico uma identidade nega a outra, o plano do reflexo faz o oposto.

Em 1939 Cecília Meireles faz-se uma pergunta paradoxal: "— Em que espelho ficou retida a minha face?" (2012, p. 29). O paradoxo está no fato de que ninguém pode perder-se de si mesmo em um espelho, embora o possa num retrato (ou seja, a perda da identidade diante de si mesmo). Contrariamente a um retrato, o reflexo não é cópia do corpo, não o reproduz, não o imita. Quando nos olhamos no vidro ou, como Narciso, no espelho d'água, nunca o fazemos comparando-nos a ele. Mirando o rosto, os cabelos, os membros, etc. e em seguida voltando-nos ao corpo, nesse gesto de alternar entre um plano e outro há total ausência de confronto. Não temos de fato a contraste entre um corpo e seu reflexo — ou entre o ego e sua imagem — porque entre ambos *a correspondência é exata*, não se encontra qualquer diferença. Saindo de casa às pressas, ou aprontando-nos com cuidado para uma ocasião maior, não checamos o espelho a fim de uma contraprova, somente de uma *verificação*. Queremos ver como estamos, não como é possível que sejamos, pois sabemos que o espelhamento *é* o que espelha, e vice-versa. O reflexo *é*, como dizia Clarice, a confirmação de que não sou uma invenção minha<sup>46</sup>; ela simplesmente *confirma* o corpo, e nesse sentido ela não *é outro*, mas *um* (é o próprio corpo) — uma identidade que reside numa unidade absoluta, não numa diversidade. Mas se fosse isso, Narciso não teria se apaixonado pelo rapaz que via, uma vez que, como dissemos, estava convicto de ver *outro*. Narciso fez o que Clarice mostrou ser próprio do espelho: viu-se sem reconhecer-se. A principal característica do retrato *é* que ele *retém*, isto *é*, congela o movimento. O reflexo não retém nada, ele *é* a própria vida. Se alguém quer olhar para o passado, não o faz diante de um espelho. No espelho só se medita o futuro, a esperança.

Sendo fixação com o externo, mais especificamente imagem, Narciso se mostra, assim, inteiramente dependente da sensibilidade — mais especificamente, da imagem. É uma questão visual; seu meio e condição *é* o espelhamento, com sua matéria sendo a autoimagem sem autorreconhecimento, porque não vê sua óbvia imagem nisso que lhe difere. Por isso ela

---

<sup>46</sup> LISPECTOR, 1984, p. 9-10: "Não há homem ou mulher que por acaso não se tenha olhado ao espelho e se surpreenda consigo próprio. Por uma fração de segundo a gente se vê como a um objeto a ser olhado. A isto se chamaria talvez de narcisismo, mas eu chamaria de alegria de se ver. Alegria de encontrar na figura exterior os ecos da figura interna: ah, então *é* verdade que eu não me imaginei, eu existo".

se apoia inteiramente sobre o corpo e concorre, assim, com suas necessidades<sup>47</sup>. Enquanto dominada pelo exterior, é um tipo de olhar que se opõe, na mitologema, ao de Tirésias, que vê e adivinha "de dentro para fora, das trevas para a luz" (BRANDÃO, 1987. p. 177) — tal qual Hamlet em certo sentido, no exemplo citado. Narciso é produto de um sofrimento cultural relacionado a uma solidão que não coincide com a do sábio. Narciso é a permanência em si mesmo, paralização. A contemplação aristotélica é, justamente, movimento. Por depender de um reflexo seu, assim que a si mesmo se mova ou desapareça, desaparece também o sentido de seu esforço e atenção; a contemplação, por outro lado, busca o que é perene.

O mesmo erro que lhe engana os olhos, ascende-lhe a paixão. / Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva? / O que procuras não existe. Não olhes e desaparecerá o objeto de teu amor. / A sombra que vês é um reflexo de tua imagem. / Nada é em si mesma: contigo veio e contigo permanece. / Tua partida a dissiparia, se pudesses partir... / Inútil: sustento, sono, tudo esqueceu (OVÍDIO, *Metam.* III, vv. 420-426).

A questão é que narciso *não sabe* que o que apaixonou-o é apenas reflexo seu — consequentemente, toma como real e necessária a figura vista. Diga-se de passagem, uma tomada de consciência repentina de que se ama apenas a si leva ao desespero, e à morte (como na narração de Ovídio) — é uma reflexão patológica (cf. BRANDÃO, p. 183). em nosso contexto aqui, é pensar *sobre* si em termos externos. Diz Ross (apud Norman, 1969, p. 98) que se a mente apreende o próprio princípio, a descrição que Aristóteles faz do divino e sua atividade nada mais é que a descrição da própria mente — e o que ela faz, portanto, é envolver-se em sua própria forma, pura perfeccionalidade. E se a certeza da invariabilidade pode ser encontrada na mente que encara a si mesma — "de modo a coincidirem inteligência e inteligível" (*Met.* XII, 7, 1072b), a contemplação não é de si próprio em qualquer sentido, mas no do objeto confundido conosco. E se esse movimento é nossa própria essência, o objeto da contemplação seria o que em nós há de melhor e mais perfeito — e o que é exatamente isso? A contemplação é do eterno, e não podemos estar sempre voltados para a atemporalidade porque somos temporais, o que significa que, diferentemente do Primeiro Motor, nós não somos perenemente independentes, temos necessidades. Significa que o pensamento divino é sobre a ato (*noesis*), enquanto o nosso pensamento temporal concerne à potência (*nous*), na medida em que considera para as nossas necessidade o possível. Ou seja, seu objeto é interno enquanto o nosso é externo. Seu pensamento são os conceitos de si

---

<sup>47</sup> BRANDÃO, 1987, p. 186-7: "O espelho funciona, dessa maneira, para estimular na alma um desejo pelo corpo, pelo distinguível, pela particularidade".

mesmo, e não os motivos e causas externas; fora do espaço e tempo ela não tem partes mas é completa e única<sup>48</sup>. Ele não pensa *a respeito de* si, portanto, mas pensa o pensamento a respeito de si — não o que resultamos, mas o que habita na mente e produz tais resultados. O narcisismo diz respeito às nossas necessidades, razão que nos leva ao mundo externo a fim de subsistirmos, já o que se contempla em nós é o que trazemos de eterno. O narcisista olha sempre para si e não para o mundo. A questão de Narciso é uma questão de espelho [caetano], já a da contemplação não. A contemplação de deus é contínua, ininterrupta, porque de nada carece; portanto nós, quando alcançamos esse princípio encontramos em nós aquilo que pode ser continuado para além de nossas necessidades, mais especificamente, de nossa própria finitude. Vida derradeira. A inanição narcísica é a maior inimiga do sábio aristotélico.

Se, como havíamos dito de início, a inteligência é atividade ("a inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, *e é em ato quando os possui*") — perguntamos como o fizemos linhas acima: qual o objeto de um ato? Nenhum, o ato é ele mesmo, coisa dada e evidente; ele é pura *posse* do próprio movimento ("o que de divino há na inteligência é essa posse"). Está mais precisamente no próprio intelecto onde a certeza da invariabilidade pode ser encontrada na mente que encara a si mesma — "de modo a coincidirem inteligência e inteligível" (Met. XII, 7, 1072b).

O que é crucial entender aqui é que o "necessário à vida" é um *princípio*: "Princípio significa, num sentido, a parte de alguma coisa de onde se pode começar a mover-se [ou seja, agir]; por exemplo, uma reta ou um caminho têm um princípio de um lado, e do lado oposto tem outro" (Met. V, 1, 1012b-13a). Mas o que é preciso começar? Dada que temporalidade e consequente contingência dos atos humanos, como esse princípio divino encontra expressão aqui? Aristóteles diz que há basicamente dois tipos de ato: os voluntários e os involuntários (cf. EN, III, 1); os primeiros têm origem no próprio indivíduo, e coincidem assim com a definição do Primeiro motor: movem a partir de si. Já a involuntariedade é produto da força e da compulsão, tem origem externa onde "o agente não contribui de forma alguma para o ato" (EN, III, 1, 1109b). Para encarnar o divino é preciso agir "por natureza" e "conforme a natureza" (Fís. 192b-3a-b), quer dizer, partir da natureza, ou seja, movimento causa sui e

---

<sup>48</sup> Met. XII, 9, 1075a: [sobre se a Inteligência divina pensa algo composto] "Nesse caso, a Inteligência divina mudaria, passando de uma à outra parte das que constituem o conjunto de seu objeto de pensamento. Eis a resposta ao problema. **Tudo o que não tem matéria não tem partes** [grifo nosso]. E assim como procede a inteligência humana — pelo menos a inteligência que não pensa compostos — (de fato, ela não tem seu bem nesta ou naquela parte, mas tem seu bem supremos no que é um todo indivisível, que é algo diverso das partes): pois bem, desse mesmo modo procede também a inteligência divina, pensando a si mesma por toda a eternidade".

produzir resultado alinhado ao princípio. Portanto, a ideia de princípio serve de unificação entre a condição humana e o modo de produzir e agir, ou a vinculação entre o ser, seus atos, e o que por ele é conhecido<sup>49</sup>. É em sobre esta noção que a jornada da *Ética a Nicômaco* começa, enquanto uma tentativa de traduzir o que significa o sentimento puro do movimento, ou sentimento máximo de vida, na experiência humana — o que é aquela coisa "bela", objeto da inteligência e da vontade?

Mas não deixemos passar despercebida a diferença entre os argumentos que partem dos primeiros princípios e os que levam a eles. Platão, com efeito, também tinha razão ao levantar esta questão, quando perguntava-se se 'estamos no caminho que vem dos primeiros princípios ou no que leva a eles'. Aqui há uma diferença tão nítida quanto a que existe num estádio de corridas entre o percurso que vai do ponto em que ficam os juizes até o lugar de retorno, num sentido, e o percurso de volta no outro sentido. De fato, devemos começar com o que é evidente, mas as coisas são evidentes em duas acepções: algumas são relativamente a nós, outras o são absolutamente.[...] O princípio é o que é, e se isso for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do *por que é* (EN, I, 4, 1095a-b).

O princípio é o ponto de partida no qual vinculam-se o ser, o que ele gera e o que ele conhece (ibid. 1013a) — e temos confundidos na contemplação do sábio sua condição, seu agir e seu olhar — ontologia, ética e epistemologia. Sendo um princípio, não há nada que o anteceda, cause e o condicione; e posteriormente a ele fica o próprio devir que, em vivendo-se-o, fugiu-se já daquele *primum mobile* o que se passa agora é uma outra vivência e um outro aprendizado. Logo, não resta nenhuma postura diante dele que não simplesmente olhá-lo, pois o exame é impossível. Fica apenas uma visão que se realiza inteiramente em nós, intimamente. este olhar que, para Aristóteles, é a sensação que mais amam os homens e esse simples gesto de perceber é a essência da sabedoria (cf. Met. I, 1, 980a).<sup>50</sup> Está na forma de olhar a medida das coisas. A visão é retida na memória e, com isso, passa a fazer parte do homem, constitui experiência *sua* numa apropriação (cf. ibid., 980b). Soma-se à visão e à memória, a faculdade de ouvir e de raciocinar e, acima de tudo, da arte — da *téchne* (ibid. 980b). Mundo é, em geral, uma palavra usada para designar a síntese da experiência de um homem; nosso mundo é o resultado de nossas vivências, e do ponto de vista que lançamos às coisas e assumimos pressupostos, empregando formas herdadas e adaptadas de exercer nossos

---

<sup>49</sup> Met. V, 1, 1013b: "Portanto, é comum a todos os significados de princípio o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é [ontologia] ou é gerado [devir, tempo, ação] ou é conhecido [pensado, vivido]".

<sup>50</sup> "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimento que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas".

juízos e condicionando o modo pelo qual o que ocorre nos afeta e nós à essas ocorrências. Para Aristóteles, o nosso mundo, a nossa experiência, é processada em nós pela memória. Portanto, tudo o que vemos fica na memória e é *pela memória* que fazemos referência às sensações, e não pelo olhar diretamente<sup>51</sup>. É apenas tendo em nós, de cor, uma experiência e sua lição, que podemos colocá-la como referência no mundo. É assim que aquele divino, inicialmente distante, pode ser apreendido e transformado em referência para o tempo. Mas ter a referência não é a mesma coisa que fazer uma referência; para isso é preciso uma disposição, uma faculdade. A *téchne* nada mais é que o testemunho de uma ciência (981b). A evidente necessidade da arte se mostra sobretudo na insistência aristotélica de que o sábio, para ser considerado tal, deve ser absolutamente capaz de *ensinar* aos outros sobre os princípios que ele mesmo contempla (cf. Met. I, 2, 982a e EN, VI, 3, 1139b) — "pois os que dizem quais são as causas de cada coisa são os que ensinam" (Met. I, 2, 982a). "pelo nome de sapiência [*sophia*] todos entendem a pesquisa das causas primeiras" (Met. I, 2, 981a).

Assim, o Primeiro Motor não é para o homem algo inacessível, mas uma experiência real do olhar e uma legítima referência para o tempo — mas dentre elas é "o termo no qual se deve parar" (Met. XII, 3, 1070a). O que é visto no atemporal é o *terminus* da referencialidade, para além do qual não é possível qualquer reporte e a partir do qual é possível toda relacionalidade. Em outras palavras, a eternidade é a referência do tempo e este daquela.

Mas como se atribui uma referência terminal? — Diz Aristóteles: "o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas" (ibid. XII, 7, 1072b); quer dizer, o intelecto pensando a si mesmo, a faculdade científica está *no poder* de tudo o que se segue — dito de outro modo, tudo o que vem depois é extensão do movente imóvel. Aqui, à ideia de independência soma-se a de imperiosidade — e aqui vemos que já o princípio epistêmico delineia uma autarquia<sup>52</sup>. O primeiro motor governa todos os demais entre no tempo, aqueles que são causados por seu movimento, em direção a cada um

---

<sup>51</sup> Met. I, 1, 980b-81a: "Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes".

<sup>52</sup> Met. A, 7, 1072b: "O pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar por si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando **os possui**. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência **é essa posse**; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente".

dos seus fins — o que significa que seus fins estão todos subordinados ao seu ato. Isso significa que toda a vida "prática" subordina-se à contemplativa, encontrada no próprio princípio, princípio este que é contemplado e vivido também por nós e por isso pode ser compreendido. Mas esse invariável é, aqui, ainda muito divino, e o sentido da sua independência é bastante inútil pertencendo muito à Deus e à natureza para algo que pretende animar a vida; é precisão traduzir-se humanamente.

O conhecimento científico (*epistème*), que trata do atemporal invariável, tem todos os seus olhos fixados nesse primeiro motor, e tira dele uma convicção fundamental da qual partem quaisquer outros caminhos. Esses princípios podem ser ensinados e aprendidos, demonstrando sua necessidade na igual necessidade da lógica (silogismo e indução).<sup>53</sup> E já que o homem tenta ser semelhante a Deus em sua vida contemplativa, ele precisa transformar o que é mero princípio numa atividade, mas o que define esse conhecimento é a sua autossuficiência, o seu fim em si mesmo, a sua independência e autarquia de todo o variável e temporal, Aristóteles se pergunta quando é que a vida é sentida assim no homem, quando sua experiência é assim tão serenada, divina?

Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social. [...] 'autossuficiente' pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade; ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em correlação com as outras — se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a , felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações (EN, I, 7, 1098a)

A autossuficiência pode sê-la, então, para todo homem; em segundo lugar, ela não está em relação com bens temporais diretamente, mas independente deles. A eudaimonia é um desabrochar que expõe o interior do homem, convertendo para a experiência humana o que é vivido pela natureza e pelo divino, é o florescimento da alma, ou do princípio do intelecto, para ele mesmo. Conclusão: há algo extrínseco à vida propriamente humana, essa que é

---

<sup>53</sup> EN, VI, 3, 1139b: "O objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente. Ele é consequentemente eterno, pois todas as coisas cuja existência é absolutamente necessária são eternas. Ademais, considera-se que toda ciência pode ser ensinada, e tudo que é cientificamente conhecido pode ser aprendido. E todo ensinamento parte do que já é conhecido, como sustentamos também em nossos *Analíticos*, pois ele avança às vezes por indução e às vezes por silogismo. Com efeito, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo avança a partir dos universais [...]. O conhecimento científico, então, é a disposição graças à qual podemos fazer demonstrações [...], de fato, um homem possui conhecimento científico quando tem uma convicção a que chegou de certa maneira, e conhece os pontos de partida [...]"

temporal e variável, mas que funciona como a referência máxima dessa mesma vida; há algo fora de sua realidade que termina por significá-la, por dar sentido ao olhar que deve ser lançado sobre sua variabilidade, mudanças, gerações e perdas. Enquanto *terminus* referencial, a felicidade é o princípio e ponto de partida dos outros bens, bens estes que são todos instrumentos dela para o homem. "E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem" (Met. I, 2, 982b) — e como esse bem se manifesta para o homem especificamente? Eudaimonia.

E sendo uma vivência divina, e os deuses sendo bem-aventurados, percebe-se então que a autarquia do sábio é *referente* à beatitude; isto é, expressão e resultado dela, é condicionada à beatitude. Sem experimentar essa dimensão da vida, a bem-aventurança, não existe autossuficiência, tampouco a solitude. Mas por que essa necessidade do referencial? Porque tudo o que não é *relativo* à, é aleatório. E o que é variável e contingente não o pode ser sem que se busque em algum lugar o necessário para contrastá-lo; isto é, o necessário, atemporal, é quem relativiza e contingencia o temporal.

o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, ao interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde" (EN, VI, 13, 1145a).

A solitude, portanto, depende do que é conhecido na contemplação para ter *referência* de si. Mas esta referência não está na realidade imediata do indivíduo enquanto ser social, que é temporal e contingente; antes, é uma atividade vinculada ao invariável, ao necessário, pertencendo a outra dimensão da experiência que contrapõe-se àquela primeira. É em essência *diferente* do tempo, que dela está inadvertido e desligado. Há duas vidas aqui portanto, e contudo, o homem não é Deus e nem atemporal. Algum tipo de conciliação precisa surgir pois embora "os recursos exteriores [...] [sejam] óbices à contemplação" (ibid, X, 8, 1178b) de outro lado "sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conforme à excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas" (ibid, X, 8, 1178b).

A diferença que se impõe é entre a vida prática e a vida teórica ou contemplativa — e aqui temos a mais decisiva das bifurcações da solidão: Aristóteles Mas esse modo epistêmico não está na mesma realidade do sábio enquanto ser social; ele pertence à outra dimensão da experiência, é em essência *diferente* daquele, desligado da vida "prática". que,

aliás, coincidem isso tudo com a eudaimonia. Ou seja, não só a solidão é atrelada à uma cognição, mas é em seu seio que reside a referência última de todas as ações. A eudaimonia é uma condição de bem-aventurança, e como tal, não está diretamente na relação do homem com o mundo propriamente, mas na relação com a coisa contemplada que também é contemplada apenas às vezes.

E aqui temos o ápice do problema: a solidão virou um problema midiático — isto é, de competência dos meios. A varredura da carência proporcionada pela eudaimonia posiciona o homem como proeminente aos meios. Seguindo aquele "pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa afinidade entre o sujeito e o objeto", há uma paridade entre o espectador e o exibido. O conhecimento científico (*epistème*), atemporal invariável, é necessário e, enquanto necessidade, não é processo nem geração, é a convicção fundamental de que parte qualquer caminho — e esses princípios podem ser ensinados e aprendidos<sup>54</sup>. é aquele que *obriga* o sujeito aos seus princípios, portanto. Já no lado do cálculo, isto é, das coisas variáveis, está o *fazer* (*téchne*) e o *agir* deixa o sujeito deliberar e ele mesmo organizar a ação. O problema é que tanto a *téchne* como a ação estão instrumentalizados. uma correspondência o que significa que se obedece o que se conhece. Embora a *epistème* seja atividade, ela não é propriamente pragmática, ou seja, um raciocínio capaz de lidar com as necessidades concretas da vida. A diferença entre arte e ação é que a última é direta, enquanto a primeira é mediada — ou seja, é a mídia. Ambas as coisas estão no âmbito do possível. A *techné* não é o necessário porque cria o possível, e também não é natural porque não pode autogerar outro meio de sua mesma espécie — logo, sua causa é sempre o homem, o artista (1140a) de quem a *téchne* é forma (*êidos*) no plano cognitivo, disposição (*hêxis*) no psicológico, comportamento (ou produção, *poíesis*) no plano prático e obra (*érgon*) no plano ontológico (cf. PUENTES, s/d. p. 134). A *techné* manifesta a necessidade humana de *extensão de si*, de exercitar nossas disposições internas na matéria externa. Os meios, já que não dizem respeito nem ao necessário nem às leis da natureza (*physis*) são sócios do acaso (1140a), o que quer dizer que em si, ela não obedece princípio necessário algum, antes, é produto sempre do arbitrário; daí que sejam um dispositivo de controle da fortuna. Mais especificamente, a *téchne* acelera o processo do acaso, produzindo antes o que não se sabe quando ocorreria e

---

<sup>54</sup> EN, VI, 3, 1139b: "O objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente. Ele é consequentemente eterno, pois todas as coisas cuja existência é absolutamente necessária são eternas. Ademais, considera-se que toda ciência pode ser ensinada, e tudo que é cientificamente conhecido pode ser aprendido. E todo ensinamento parte do que já é conhecido, como sustentamos também em nossos *Analíticos* [...]. [...] um homem possui conhecimento científico quando tem uma convicção a que chegou de certa maneira, e conhece os pontos de partida [...]"

antecipando seus efeitos para o sujeito — como por exemplo, pedras podem ir acomodando-se ao acaso até que formem uma caverna ou gruta em que um homem possa habitar, mas muito mais rápida e precisamente surge uma casa quando ela é conscientemente erguida usando essas mesmas pedras — e este é o sentido de que "a arte completa o que a natureza não é de realizar" — ou seja, ela torna o ausente presente (cf. Met. Z, 1034a-b).<sup>55</sup> Em outras palavras, ela é *mímese* da espontaneidade da natureza (cf. PUENTES, s/d. p. 133). E na medida em que a técnica usa a matéria, ela também comanda (Met. 194a). A técnica emula em suas funções, a igual funcionalidade dos estados da alma — como, por exemplo, a bem-aventurança. É impossível ao sábio ficar neutro diante do que presencia em sua experiência atemporal, E se a autossuficiência é a situação do sábio no mundo, então o que é que ela está refletindo? — Diz o filósofo que "'autossuficiente' pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade [...] a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações (ibid, I, 7, 1097b).

O homem tende naturalmente ao saber confunde-se com a igual tendência à felicidade — porque são a mesma coisa. Eudaimonia é o objeto contemplado que se confunde com a solitude autárquica, a partir de agora chamada de bem-aventurança, ou beatitude, não aquilo à que se elogia, mas ao que podemos de fato louvar como uma benção, "algo divino e melhor" (ibid. I, 11, 1101b), que "convém à excelência, pois é esta que torna o homem capaz de praticar ações nobilitantes" (ibid. 1101b), satisfação completa alheia às fortuidades do dia a dia porquê de nada carece — pois os atos virtuosos só florescem quando dirigidos à alguém, enquanto a felicidade não exige nada além de si (cf. ibid. X, 8, 1178a).

Há uma bifurcação instituída na *Ética a Nicômaco*, que separou na sabedoria a *sophia* da *phronesis*, a sabedoria teórica de contemplar a própria forma do conhecimento, seus princípios imutáveis, da sabedoria prática sobre o bem e o mal e, como o homem, de princípios igualmente mutáveis: De um lado o verdadeiro e o falso conforme a ciência, perenes, e de outro as verdades conformes ao cambiante desejo: o bem e o mal. O necessário e

---

<sup>55</sup> Fís. 199a: "Por exemplo: se a casa fosse algum dos que por natureza vêm a ser, ela viria a ser então do mesmo modo tal como agora vem a ser pela arte; e, por outro lado, se os entes por natureza viessem a ser não apenas por natureza, mas também por arte, viriam a ser do mesmo modo pelo qual naturalmente surgem. Ora, portanto, um é em vista do outro. E, em geral, a arte, por um lado, completa aquilo que a natureza não é capaz de elaborar, e, por outro, imita as coisas naturais. Se, então, as coisas segundo arte são em vista de algo, é evidente que também o são as segundo natureza: pois os posteriores se têm reciprocamente para os anteriores de maneira semelhante nas coisas segundo arte e nas segundo natureza".

o conveniente. A prudência é a "direção de nossas casas e cidades<sup>56</sup>", é a "convicção quanto ao nosso bem" (ibid. 1140b). Imutável: identidade, não contradição e terceiro excluído — ou, em termos mais sensíveis, "o que há de mais sublime na natureza" (ibid. VI, 6, 1141a). O que se impõe e o contingente. A questão é que aquilo que é necessário evidencia imediatamente tudo o que não é, quer dizer, é a referência à ele que tudo o mais fica em contingência.

Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; com efeito, no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer os objetos de espécies diferentes devem ser também especialmente diferentes. Uma dessas duas faculdades racionais pode ser chamada de científica e a outra de calculativa [...] (EN, VI, 1, 1139a).

É, essencialmente, um problema de tempo, e de duas formas de compreender o mundo. Este edifício ganha uma nova feição quando a filosofia moderna lhe acrescenta sua principal criação filosófica, e o significado da sabedoria alinha-se ao de autodescoberta da subjetividade, além da noção de consciência (inclusive moral) que a acompanha. A autarquia parece então ora abrandada pela palavra "autonomia" em filósofos como Kant, com significado mais imanente como o da eudemonologia schopenhaueriana ("a arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível" (AF, Int. p. 1)), ora resgatada para um uso transcendente — como o também schopenhaueriano asceta — oscilando assim entre um enfoque prático intimamente atrelado aos discursos de prudência e de felicidade, ou mais teórico e contemplativo, mirado em algum princípio imutável da existência marcado pela serenidade — embora pouco desprendidos, quaisquer desses modos, do estereótipo grego. Esta separação crucial entre o que é transcendente e o que é imanente, e as possibilidades de vincular esta última realidade ao conhecimento da primeira é o grande achado da ideia grega, Aristotélica, de solidão — ela é um problema das possibilidades formais do tempo. Assim, caso se deseje algo como fazer a sabedoria ter um valor prático, ou a prudência um valor mais perene, é preciso criar pontes que balizem o contingente, mutável, temporal e o necessário, imutável e atemporal. Mas como isso? Qual o lugar do contingente e o do necessário, quer dizer, onde encontrá-los ao ponto de os notar assim tão distintos?

---

<sup>56</sup> Et. Nic. VI, 5, 1140b: "pensamos que homens como Péricles têm discernimento (*phronesis*, prudência), porque podem ver o que é com para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades".

## CONCLUSÃO

Afinal, podemos aqui testar a hipótese de que há teor filosófico na ideia de consolação, e de que esse teor tem como problema nuclear o conflito entre temporalidade e atemporalidade? Vimos com Epicuro que saúde e felicidade são obtidas pela autoafirmação de si, pela correspondência direta entre a vontade do indivíduo e seus atos. Essa vinculação é apenas possível onde os desejos, que permanecem no indivíduo, possam interagir apropriadamente – no sentido de tornar próprio – os objetos, no tempo, aos quais se dirige. Dessa forma se obtém satisfação, felicidade, realização, saúde. Dagerman traduz esse problema como um problema de consolação, na medida em que se pergunta sobre como retornar à essa apropriação, uma vez que os meios para tanto não são mais eficazes. Sua solução está em procurar objetos que, ao invés de dirigirem-se aos objetos externos de desejo, possam dirigir-se ao desejo mesmo para esclarecê-lo e reconfigurá-lo. De todo modo, a consolação aqui mostra-se como um destino inevitável àquele que é impossibilitado de autorrealizar-se, isto é, em tornar concreto aquilo que pelo desejo o indivíduo é em potência.

A *Metafísica* aristotélica dirige-se ao problema da relação entre potência em ato em sentido próprio, isto é, em contexto exclusivamente ontológico, fora do ético. Ela revela que todo ser é potência e ato, sendo o ato precedente à potência. O que Aristóteles denomina por ato primordial, ou ato puro – que cria toda potencialidade – é um princípio metafísico que ele chama de *Primeiro Motor*, motor imóvel, ou, Deus. Esse princípio está, segundo o filósofo, no próprio humano; ele constitui os princípios de seu entendimento, sendo ato intelectual, motor de sua consciência e, enquanto tal, fonte de toda sua potencialidade.

O homem acessa esse ato primordial nos limites da qualidade desse princípio, contemplativamente de forma atemporal. Por outro lado, ele realiza esses princípios na vida prática, no limite das qualidades de suas próprias faculdades. Tal realização implica, por sua vez, no uso de certos artefatos, de certos meios, que determinam não o potencial em si do indivíduo, mas se esse potencial se realizará ou não. Portanto, a questão sobre a conciliação do que há de eterno e divino no humano com o que está nas mãos do acaso depende da configuração dos meios, e de sua adequada subordinação ao que somos enquanto ato. Se, para Aristóteles como também para Epicuro (e, talvez, à toda ética conformada ao eudemonismo) essa autorrealização é felicidade ou saúde, e tal autorrealização repousa sobre uma arte, poderíamos concluir que a consolação é uma arte (instrumento, meio, *techné*)? Em que medida seria, por fim, a felicidade uma questão de consolação?

Essas perguntas não são muito próximas às questões direcionadas à *sabedoria*? Não é o

sábio, como quer Aristóteles na *Ética a Nicômaco* aquele que subordina o acaso, conciliando a divindade que há no homem (*Primeiro Motor*) com a humanidade caracterizada pela finitude e pela morte? Não é feliz aquele que, como toda consolação parece sugerir, pode suportar?

E a consolação se estenderia, assim, às ferramentas da vida prática – isto é, ao discurso (*sophos* e *phronesis*). Não é esse discurso, por sua vez, objeto de princípios da arte retórica? Seria, enquanto também um discurso, a tragédia, a poesia, e a *catarse* (seu efeito), uma forma de servir àquela reconciliação – seria então a *catarse* um consolo? Seria assim a política, enquanto a coletivização da felicidade (segundo Aristóteles), também uma coletivização de todas essas ferramentas de conciliação? Poder-se-ia dizer, com isso que a política é, por necessidade, significativamente consoladora?

Essas perguntas parecem desenhar um quadro bastante claro de investigação para toda essa tese: como levar esse problema à ética, à estética e à política de Aristóteles? Esse parece ser o percurso que, num primeiro momento, seria capaz de consolidar a matéria filosófica da consolação e a oferecer como um ponto de partida filosófico mais substancial para investigar não apenas sua configuração contemporânea, em uma cultura que é muitas vezes definida pelos seus modos de lidar com o sofrimento – mas também definir qual deve ser sua relação com a própria filosofia. O percurso que esta conclusão oferece permite um primeiro passo para analisar como a consolação pode ter percorrido, sub-repticiamente, a história da filosofia.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* ; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi ; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. – 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGRELL, Beata. Consolation of literature as rhetorical tradition: issues and examples. *Lir.Journal*. n. 4 (2015). p. 11-35.

ANTUNES, João Lobo. O consolo das humanidades. in: *Ciências Sociais: vocação e profissão*. Homenagem a Manuel Villaverde Cabral. Pedro Alcântara da Silva, Filipe Carreira da Silva (org). Imprensa da Ciências Sociais, 2013

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola 2002.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2ª edição, revista; 2005.

BALTUSSEN, Han (org.). *Greek and roman consolation: eight studies of a tradition and its afterlife*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2013a.

BALTUSSEN, Hans. How to console yourself and others: ancient and modern perspectives on managing grief. *Humanities Australia*; nº 3, 2012- pp. 45-55.

BALTUSSEN, Han. Introduction. in: *Greek and roman consolation: eight studies of a tradition and its afterlife*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2013b.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega - (Vol. II)*. Vozes — Petrópolis: 1987.

DAGERMAN, Stig. *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*. Actes Sud, Mémoires-Journ, trad. Philippe Bouquet, Paris, 1993.

DESCARTES, René. *Meditações*. introd. de Gilles-Gaston Granger ; prefácio e notas de Gérard Lébrun ; trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. — 3ª ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. – Lisboa: Edições 70. 1989.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

EPICURO. *Máximas principais*. Trad. João Quartim de Moraes. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- JÚNIOR, Manuel Alexandre. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2ª edição, revista; 2005.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. Vol.I. Fernando Pessoa.(Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Org. de Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1982.
- PUENTES, Fernando Rey. *A téchne em Aristóteles*. *HYPNOS*. Ano 3/n. 4. S/d.
- FOESSEL, Michaël. Grammaire de la consolation. *S.E.R.* 2014/15 mai. pp. 51-60.
- FOESSEL, Michaël. *Le temps de la consolation*. Éditions du Seuil. s/l. 2015
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira. 1984.
- LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Org. Benjamin Moser. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian — 2014. 5a ed.
- MARQUES, João Francisco. Introdução. In: VIEIRA, António. *Obra completa Padre António Vieira*: tomo II parenética, volume XIV : Sermões fúnebres / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. — São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MARTIN-ULRICH, Claudie. Présentation: consolation et rhétorique. *Exercices de rhétorique* [En ligne], 9. 2017, mis en ligne le 22 juin 2017.
- MEIRELES, Cecília. Retrato. In: *Viagem* [1939]. Rio de Janeiro Ed. Global. 2012.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 8ed. São Paulo: Cultrix, 1997.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. trad. Rosemary Costhek Abílio. — São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NORMAN, Richard. Aristotles philosopher-God. In: *Phronesis* 14 (1):63-74 (1969).
- O CORVO MULTILÍNGUE. organização Daniel Serravalle de Sá. - Florianópolis : DLLE/CCE/UFSC, 2015. 60 p.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III* — PORFÍRIO. *Vida e obra de Plotino*: introd., trad. e notas José Carlos Baracat Júnior. — Campinas, SP: [s.n].
- PLOTINO. *Enéada V*. Introd. trad. e notas: Juvino A. Maia. — Dados eletrônicos - João Pessoa: Ideia, 2022.
- POE, Edgar Allan. *The complete tales & poems of Edgar Allan Poe*. New York: Castle Books, 2002.

REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. trad. J. M. López de Castro. Barcelona: Herder Editorial. 2a ed. — 2003.

REALE, Giovanni. *Aristóteles metafísica*. (Vol III — Sumários e comentário). trad. Marcelo Perine. — São Paulo: Edições Loyola 2002.

ROSSET, Clément. *Écrits sur Schopenhauer*. Presses universitaires de France, 2001. 1<sup>a</sup> ed. — Paris.

SCOURFIELD, J. H. D. Towards a genre of consolation. in: *Greek and roman consolation: eight studies of a tradition and its afterlife*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Gabriel Valladão Silva. — Porto Alegre, RS: L&PM, 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur; *O mundo como vontade e como representação*, 1<sup>o</sup> tomo ; tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. — 2. Ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur; *O mundo como vontade e representação*, tomo II: complementos; traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. — Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. Apresentação por Oswaldo Giacoia Junior — São Paulo: Editora Unesp, 2021.