

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Gabriel Cássio Moreira Monteiro

A concepção de Crença Religiosa de Clement Rosset

Juiz de Fora
2016

Gabriel Cássio Moreira Monteiro

A concepção de crença religiosa de Clement Rosset

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Doutor Paulo Afonso de Araújo.

Juiz de Fora

2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Moreira Monteiro, Gabriel Cássio.

A concepção de crença religiosa de Clement Rosset / Gabriel Cássio Moreira Monteiro. -- 2016.

115 f.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Clement Rosset. 2. Filosofia da Religião. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Título.

Aos meus pais, Heli e Rosilene, pelo imenso apoio. Aos meus irmãos, Henrique e Melina, pelo companheirismo.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

A minha família pela compreensão e pelo apoio.

Ao meu orientador, Prof. Paulo Afonso, pela imensa paciência e por ter confiado em mim.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

Ao Departamento de Filosofia.

A CAPES pelo financiamento.

A Biblioteca da UFJF e aos funcionários.

Aos meus amigos: Junior, Bernardo, Rubinho, Rodrigo, Cássia.

Ao Antônio, zeloso e competente funcionário da coordenação do programa.

Ao Armando, por ter me emprestado os livros de Clement Rosset.

RESUMO

A concepção de crença religiosa em Clement Rosset está ligada à sua filosofia trágica. A filosofia trágica é caracterizada pela “lógica do pior” e por afirmar o “acaso”. Os pensadores trágicos não têm preocupação em estabelecer um pensamento global, a preocupação deles é afirmar o pior. Esta forma de filosofar busca desqualificar todo pensamento filosófico totalizante, mas não é ilógica, sua lógica do pior é considerar-se como possível. Clement Rosset considera fracassadas todas as tentativas de estabelecer um sentido na natureza e de identificar princípios universais que a regem, porque a matéria está condicionada ao acaso. A ideia de natureza constitui uma ideologia similar à religião, pois tenta superar a crença religiosa afirmando a ideia de natureza. O filósofo francês ressalta que a crença em uma ação sobrenatural só existe por antes existir a crença em uma ação natural. A concepção de crença religiosa no pensamento de Clement Rosset tem como ponto central a afirmação de que a crença é dotada de um “seguro total”. Este “seguro total” pertence a toda crença religiosa e está fundado no fato de não existir um objeto de crença, pois ele é nada. A adesão é o que marca a crença religiosa, pois o modo de adesão, neste caso, é mais forte do que os objetos que ela une.

Palavras-chave: Crença. Tragédia. Acaso. Natureza. Real.

ABSTRACT

The conception of religious belief in Clement Rosset's thought is linked to his own theory of Tragic Philosophy which is characterized by the "logic of the worst" and the "randomness". The Tragic Thinkers do not try to establish a general thought, their preoccupation is to affirm the worst. This form of philosophy intends to disqualify all the totalizing Philosophical thought. But it is not illogical, because the logic of the worst considers itself as possible. Clement Rosset considers failed any attempts of establishing a purpose in the nature and identifying universal principles that rule it, because the matter is conditioned by the randomness. The idea of "nature" constitutes an ideology similar to Religion, because it tries to overcome the religious belief affirming the idea of nature. The French Philosopher highlights that the belief in a supernatural action just exists because of the belief on the existence of a natural action. His conception of religious belief has as a main point the affirmation that the belief is gifted with "full insurance". This "full insurance" pertains to any religious beliefs and it is founded in the fact that there is no belief's object, because the last is nothingness. The adherence marks the religious belief, because the manner in this case is stronger than the objects that it connects.

Keywords: belief. Tragedy. Randomness. Nature. Real.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	6
1	A FILOSOFIA TRÁGICA DE CLEMENT ROSSET	10
1.1	LÓGICA DO PIOR.....	10
1.2	SABER TRÁGICO E APROVAÇÃO.....	20
1.3	CRUELDADE E INCERTEZA.....	36
2	NATUREZA E ILUSÃO	42
2.1	CRÍTICA AO NATURALISMO.....	42
2.2	DISCUSSÕES SOBRE UMA FILOSOFIA DO ARTIFÍCIO.....	51
2.3	A ILUSÃO COMO DUPLICIDADE DO REAL.....	65
3	CRENÇA RELIGIOSA	81
3.1	RELIGIÃO E NATUREZA.....	81
3.2	OPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E SOBRENATUREZA.....	83
3.3	O SEGURO TOTAL DA CRENÇA RELIGIOSA E SUAS QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS.....	94
	CONCLUSÃO	112
	REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

Esta dissertação expõe uma análise da concepção do conceito de crença religiosa em Clement Rosset, filósofo francês ainda vivo. O tema foi escolhido por ser relevante para a área de filosofia da religião. São muitas as possibilidades de pesquisa nesta área, vários métodos e temas são possíveis de serem abordados. A discussão sobre o conceito de crença religiosa está presente nas obras de grandes pensadores da história da filosofia, como, por exemplo, David Hume. Não é possível esgotar este tema em um trabalho acadêmico, assim como até os dias atuais não foi possível encerrá-lo. As pesquisas na área de ciência da religião abordam a crença religiosa por diferentes perspectivas: sociológica, histórica, filosófica, teológica, literária, psicológica, entre outras mais.

Devido a diversidade de escolhas inerentes a esta temática, é preciso delimitar aquilo que se quer pesquisar, para não cair em um superficialismo. Por isso, neste trabalho optei por analisar o conceito de crença religiosa no pensamento de Clement Rosset. Este filósofo é pouco estudado pela academia no Brasil, há poucas referências às suas obras e poucos trabalhos de pós-graduação dedicados ao pensamento dele. A religião e a crença não são os objetos de análise principal das obras desse pensador, mas são temas presentes em praticamente todas as suas obras. A contribuição desse filósofo para a filosofia da religião é importante, porque Rosset faz reflexões baseadas na sua filosofia trágica, caracterizada como um modo de filosofar que abdica de qualquer pretensão de um pensamento totalizante.

O departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora possui inúmeros trabalhos na área de filosofia da religião, abordando vários pensadores e correntes distintas de pensamento. Até o presente momento, não há um trabalho específico sobre Clement Rosset no programa de pós-graduação, fator que contribui para a importância desta dissertação. Afinal de contas, as discussões na área de filosofia da religião são ricas e possuem várias vertentes de pensamento, sendo necessário trazer, continuamente, novos pensadores que possuem particularidades importantes em suas reflexões filosóficas.

O pensamento de Clement Rosset contribui para a discussão sobre a crença, porque tem como caminho de reflexão sua filosofia trágica. Seu método possui particularidades apoiadas em pensadores como David Hume, Blaise Pascal, Nietzsche e Montaigne. A presente dissertação não procura levar a discussão para o pensamento desses outros pensadores, porém,

eles são mencionados de acordo com a interpretação do filósofo francês, havendo, em alguns momentos, um aprofundamento de seus pensamentos, tais aprofundamentos são feitos segundo a interpretação de Rosset. Entre os elementos novos que ele traz para a discussão da crença, pode-se destacar sua lógica do pior, caracterizada pela intenção terrorista e pela crítica dele à metafísica.

A análise foi elaborada a partir da crítica do filósofo francês à metafísica. Para realizar tal intento, foi esquematizado um estudo sistemático daquilo que Rosset entende por crença religiosa. O pensador ancora-se em sua filosofia trágica, que é baseada na lógica do pior e na afirmação do acaso. Torna-se preciso destacar, antecipadamente, que sua lógica do pior não constitui um pessimismo. A filosofia trágica de Rosset procura dismantlar todo pensamento que se considere como totalizante ou verdadeiro. O pensamento trágico recusa a metafísica e qualquer tentativa de ordenamento do mundo, para ele, o que existe é o acaso e não há sentido na matéria.

O estudo sobre a crítica que o filósofo faz à metafísica é iniciado pela discussão sobre o conceito de natureza. Segundo o pensador francês, a afirmação da existência de um sentido na natureza é arbitrária. Para ele, a natureza não possui princípios universais que a regem e determinam suas ações. Além disso, o pensamento naturalista, ao tentar explicar tudo por meio da natureza e “suas leis”, tentou ocupar o lugar da religião, ao invés de apenas destituí-la dele. A existência de um ordenamento da natureza é caro tanto ao pensamento naturalista como para a religião. Esta debruça-se sobre o autor das coisas, aquele sobre o modo como tudo foi criado.

Clement Rosset (1989a) entende que pensamento naturalista colocou a ideia de natureza em contraposição com a de sobrenatureza. Para ele, o pensamento naturalista colocou-se contra a religião, buscando desmanchar toda e qualquer representação religiosa através da ideia de natureza (ROSSET, 1989a). Esse pensamento buscou afirmar que toda crença religiosa seria destruída à medida que suas estruturas fossem interpretadas a partir de causas, estas que seriam puramente relacionadas a fatos naturais (ROSSET, 1989a). Clement Rosset entende que não há uma contraposição destes conceitos, mas uma mudança terminológica. Para o pensador francês, o pensamento naturalista tem aspectos similares ao da religião e a contraposição não seria efetiva. O desenvolvimento feito por Clement Rosset sobre a relação entre natureza e religião encontra-se presente na obra *Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica* (1973). Nessa obra, Rosset aborda os conceitos de natureza e artifício, colocando-os diametralmente opostos. O artifício está ligado a uma filosofia trágica, enquanto a ideia de natureza vincula-se a uma

filosofia moral. Para o pensador francês, a filosofia é um olhar criativo e interpretativo sobre as coisas, ou seja, uma teoria do real (ROSSET, 1989a). A filosofia é uma obra, uma criação humana. “É verdade que o caráter especulativo e intelectual da filosofia faz, por vezes, esquecer o seu aspecto fabricado e artesanal que, entretanto, é primordial” (ROSSET, 1989a, p. 10). Para Rosset, a moral não censura o imoral, mas o real. “Assim a filosofia insiste geralmente em substituir a ideia de que ‘isto é’ pela ideia impossível e inadmissível de que isto seja” (ROSSET, 1989a, p. 25). A ideia de “isto seja” aponta para um dever ser, e não para o real.

Toda reflexão de Clement Rosset deve ser analisada tendo em vista sua filosofia trágica, pois a principal análise dele sobre crença religiosa está atrelada a seu modo particular de filosofar. O entendimento de crença em Rosset é influenciado por Hume, havendo grande influência do pensador empirista nas reflexões do filósofo francês.

A presente dissertação caracteriza-se por uma metodologia qualitativa. A pesquisa realizada foi bibliográfica, tendo como primeira etapa a descrição e análise das principais obras de Clement Rosset. A análise e descrição consistiram em uma categorização do pensamento deste autor e de seus principais conceitos. A restrição do estudo a este pensador tem o objetivo de aprofundar e divulgar o pensamento do mesmo. Os processos práticos utilizados para o desenvolvimento da pesquisa foram: heurística (reconhecimento, abordagem e contextualização das obras para a pesquisa), coleta de dados (históricos e filosóficos) e fichamento (bibliográfico, citações, resumos e ideias pessoais). A primeira parte do projeto constituiu em: levantamento bibliográfico, leitura e fichamento das obras selecionadas, categorização das ideias pessoais e respectivo ordenamento, contextualização da argumentação de acordo com os objetos e problemas propostos.

O capítulo 1 deste trabalho apresenta o núcleo do pensamento de Rosset, sua filosofia trágica. Este tema vem em primeiro lugar por apresentar temas que estão presentes em outras obras posteriores, além de condensar o pensamento trágico. Nele são desenvolvidos os conceitos de lógica do pior, acaso e intenção terrorista. Também são abordados os conceitos de crueldade e incerteza. Ao longo do primeiro capítulo define-se o que é a filosofia trágica, diferenciando-a de outros modos de filosofar.

No capítulo 2 está a crítica ao pensamento naturalista e a análise sobre a ilusão como duplo do real. Este capítulo está focado na crítica feita pelo pensador à metafísica. A escolha de colocar estes temas no capítulo 2 deveu-se ao fato de servirem de ligação entre o primeiro e

o terceiro capítulos. Em primeiro lugar é abordada a crítica ao naturalismo e à ideia de natureza. Nesta parte, há a apresentação de uma filosofia do artifício, a qual não procura estabelecer conceitos externos ou um sentido para as coisas, mas coloca-se como obra do homem, artifício. Em segundo lugar, abordou-se a ilusão e suas diferentes formas. Concomitante com a ilusão, há uma discussão sobre uma filosofia do real e sobre as relações entre real e ilusão.

O último capítulo apresenta uma reflexão sobre a crença religiosa. Nesta parte fez-se uma análise detalhada deste tema, retomando conceitos já abordados nos capítulos anteriores, mas direcionados para a análise sobre a crença. É feita uma breve apresentação e análise do pensamento de David Hume, que influencia a concepção de Rosset sobre crença.

Mesmo sendo apenas o capítulo 3 que aborda diretamente o conceito de crença, os outros dois são essenciais para o entendimento do trabalho. O pensamento de Clement Rosset é apresentado nos dois primeiros capítulos através de uma análise criteriosa de suas obras principais. Como não há uma obra de Rosset dedicada exclusivamente ao debate sobre crença, foi preciso analisar as partes onde este tema estava presente. Por isso, todos os capítulos estão interligados e os dois primeiros são essenciais para o entendimento do capítulo 3.

1 A FILOSOFIA TRÁGICA DE CLEMENT ROSSET

1.1 Lógica do Pior

Clement Rosset pode ser caracterizado como um filósofo do trágico, para ele a tragédia é um ponto chave para a filosofia. Porém, segundo o entendimento do filósofo francês, “a história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desapareição das noções de acaso, de desordem, de caos” (ROSSET, 1989b, 13). A consciência filosófica afirmou, já nos primeiros pensamentos que lhe foram atribuídos, que o acaso já não era mais (ROSSET, 1989b). O acaso sempre existiu no pensamento filosófico, mas sempre em vista de um ordenamento que lhe servia de perspectiva (ROSSET, 1989b). A tarefa filosófica teve como objeto, pela maioria dos filósofos, a revelação de um ordenamento (ROSSET, 1989b). Tal tarefa esteve concentrada em organizar a desordem, mostrar relações persistentes baseadas em princípios inteligíveis, com o intuito de mostrar um senhorio sobre aquilo que foi aberto com o estabelecimento de relações persistentes entre coisas (ROSSET, 1989b). A Filosofia assegurou “assim à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errança no inteligível” (ROSSET, 1989b, p. 14). Tudo isso acabou criando um fantasma que procura erradicar o mal-estar e criar certo otimismo (ROSSET, 1989).

Fantasma cujo otimismo é ao mesmo tempo de natureza ontológica e teleológica. Ontológica: estima-se que a ordem dos pensamentos tem ascendência sobre a “ordem” dos seres, o que supõe além disso o fato de ser o que é, de certo modo, ordenado. Teleológica: a revelação desta ordem ao mesmo tempo intelectual e existencial é suscetível de culminar na obtenção de uma melhora (ROSSET, 1989b, p. 14).

Parte da Filosofia esteve preocupada em construir uma ordem aparente (ROSSET, 1989b). Por outro lado, ocorreram alguns momentos, nos quais pensadores dedicaram-se a destruir toda ordem existente ou toda estrutura de pensamento que se colocava como verdadeira; estes não se preocupavam em ordenar o mundo, muito menos em buscar um ordenamento “natural” das coisas; pensadores considerados por Rosset como filósofos trágicos (ROSSET, 1989b). “Assim apareceram sucessivamente no horizonte da cultura ocidental pensadores como os Sofistas, como Lucrecio, Montaigne, Pascal ou Nietzsche” (ROSSET, 1989b, p. 15). Estes pensadores não tiveram preocupação em evitar ou superar o pior, mas afirmaram o pior como algo inelutável e real (ROSSET, 1989b). Também não tiveram a preocupação de que o pensamento filosófico fosse arrasado, seus pensamentos seguiram a afirmação de uma destruição do pensamento filosófico (ROSSET, 1989b). “Terrorismo

filosófico que assimila o exercício do pensamento a uma lógica do pior” (ROSSET, 1989b, p. 14). A preocupação do filósofo trágico está em não passar um entendimento superficial ou incompleto do trágico (ROSSET, 1989b). A inquietude não está em procurar um ordenamento para as coisas ou um caminho diferente ao do pior, mas sim em afirmar o pior. (ROSSET, 1989b). “Pensadores terroristas e lógicos do pior: sua preocupação comum e paradoxal é a de conseguir pensar e afirmar o pior” (ROSSET, 1989b, p. 15).

Para o terrorismo filosófico, o filosofar não tem como objetivo a construção de estruturas firmes ou de um ordenamento das coisas, pelo contrário, ele é destruidor, sua preocupação é desmantelar (ROSSET, 1989b). “O que há de comum aos Sofistas, a Lucrécio, a Pascal e a Nietzsche, é que o discurso segundo o pior é reconhecido de saída como o discurso necessário” (ROSSET, 1989b, p. 15). A destruição é o caminho da lógica do pior e a única necessidade colocada pela filosofia terrorista (ROSSET, 1989b). “À origem do discurso, uma mesma intenção geral, um mesmo pressuposto metodológico: o que deve ser buscado e dito antes de tudo é o trágico” (ROSSET, 1989b, p. 15). A filosofia trágica é uma lógica do pior à medida que seu discurso se fundamenta no trágico, sua procura é pelo trágico (ROSSET, 1989b). Para Clement Rosset (1989b), uma Filosofia não é necessária em si mesma. O lógico do pior entende que o recurso do trágico só tem sentido se for admitida a existência de um pensamento (ROSSET, 1989b). Existindo pensamento, ele é “necessariamente desastroso” (ROSSET, 1989b).

Se há uma lógica do pior, ou seja, uma certa necessidade, inerente à filosofia trágica, esta não deve evidentemente ser buscada nem na angústia vinculada a incertezas de ordem moral ou religiosas (trágico segundo Kierkegaard), nem a perturbação perante a morte (trágico segundo Chestov e Max Sheler), nem na experiência da solidão e da agonia espiritual (Trágico segundo Unamuno) (ROSSET, 1989b, p. 16).

A necessidade de um pensamento possui caráter subjetivo, por contar com argumentos que o próprio filósofo utiliza para dar conta da sua iniciativa (ROSSET, 1989b). “Tratar-se-á sempre, com efeito, de uma necessidade *lógica*, apoiada sobre uma sequência ordenada de considerações, *e constituindo assim uma filosofia*” (ROSSET, 1989b, p. 16). Há nos filósofos certa resistência em admitir o trágico na filosofia, afinal de contas, há facilidade em encontrar o trágico nas situações cotidianas e fazer delas um emaranhado de “considerações melancólicas” (ROSSET, 1989b). “A filosofia admitirá então de ordinário que há ‘trágico’ na existência, na literatura e na arte” (ROSSET, 1989b, p. 17). Porém, não toma o trágico para ela mesma e nem se considera como trágica (ROSSET, 1989b). “Razão inconfessa: uma ‘filosofia

trágica’ seria inadmissível porque significaria a negação prévia de toda *outra* filosofia” (ROSSET, 1989, p. 17). Os filósofos que tomaram para si o ofício de carrascos da filosofia tiveram reconhecimento, mas foram colocados à parte da filosofia, não tendo seus pensamentos considerados como estritamente filosóficos (ROSSET, 1989b).

Assim Lucrécio, por exemplo, foi abandonado aos latinistas e a um certo materialismo superficial que, ainda que acolhendo-o, e por este acolhimento mesmo desnaturava seu pensamento; ou Pascal, aos teólogos e moralistas que puderam, e isto até quase hoje em dia, dissimular a presença de uma filosofia pascalina sobre intermináveis controvérsias incidindo sobre a aposta, a graça e os milagres (ROSSET, 1989b, p. 17)

Segundo Rosset (1989b), Pascal e Lucrécio não são considerados filósofos na totalidade de seu pensamento pela tradição, mas em alguns quesitos ora são mais “filósofos”, ora não. Para o filósofo francês, a não aceitação de um pensamento estritamente filosófico, na obra desses pensadores citados, está no fato de serem filósofos trágicos, que lançaram pestes sobre a filosofia (ROSSET, 1989b). A noção de trágico encontra-se cerceada em sua possibilidade de amplitude dentro da filosofia. “Noção contestada por uma recíproca exclusiva: o trágico não sendo admitido senão a título de não filosófico, e o filosófico a título de não trágico” (ROSSET, 1989b, p. 18). Assim, nestes filósofos considerados trágicos, haverá espaço para filosofia onde não há ressonância ao trágico, segundo a tradição; do mesmo modo, aquilo que for considerado trágico neles não terá espaço na filosofia (ROSSET, 1989b). A filosofia trágica tem como princípio a desqualificação do próprio pensamento filosófico (ROSSET, 1989b).

O termo *Lógica do pior* é cunhado por Rosset para dar relevância ao pensamento trágico como filosófico; a filosofia trágica não é ilógica por utilizar do pensamento para desfazer-se do próprio pensamento (ROSSET, 1989b). “‘Lógica do Pior’ não significa então nada além de: *a filosofia trágica considerada como possível*” (ROSSET, 1989b, p. 19). A lógica do pior procura levar a filosofia trágica do silêncio para a fala, do inconsciente para o consciente (ROSSET, 1989b). Por mais que à primeira vista possa ter uma relação, a lógica do pior não constitui um pessimismo como forma elementar de pensamento trágico (ROSSET, 1989). Mesmo que a filosofia trágica seja mais pessimista que o próprio pessimismo, como diz Rosset (1989), a intenção terrorista do pensamento trágico não constitui uma visão pessimista de mundo. “O pessimista fala *após ter visto*; o terrorista trágico fala para dizer *a impossibilidade de ver*” (ROSSET, 1989b, p. 19-20). O pessimismo pressupõe a existência de algo (uma natureza) sobre o qual ele afirma um caráter insuficiente (ROSSET, 1989b). O pior, anunciado pela lógica pessimista, toma consistência a partir de uma existência ou ordem dada (ROSSET, 1989b). O

pessimismo “é um dos limites aos quais pode chegar a consideração do *dado*: ou seja, a pior das combinações compatíveis com a existência” (ROSSET, 1989b, p. 20). O pessimismo chega aos limites do pensamento já ordenado, mas o ordenamento permanece: o mundo está mal ordenado, a natureza está mal ordenada (ROSSET, 1989b). Outra diferença importante, entre o pessimismo e o pensamento trágico, diz respeito ao acaso; enquanto o primeiro nega o acaso, o segundo o tem como indispensável para sua filosofia (ROSSET, 1989b). O mundo do pessimista já é ordenado, já está constituído e dele não é possível fugir (ROSSET, 1989b).

O “pior” do qual fala a lógica pessimista não tem relações com o “pior” da lógica trágica: o primeiro designa um dado de fato, o segundo a impossibilidade prévia de todo dado (enquanto natureza constituída). Ou ainda: o pior pessimista designa uma lógica do mundo, o pior trágico, uma lógica do pensamento (descobrimo-se incapaz de pensar o mundo) (ROSSET, 1989b, p. 20).

A separação que ocorre entre o pessimismo e a filosofia do trágico está no objeto de interrogação (ROSSET, 1989b). “O *pessimismo* é a grande *filosofia do dado*. Mais precisamente: a filosofia do dado enquanto *já ordenado* – ou seja *filosofia do absurdo*” (ROSSET, 1989b, p. 21). Não está no humor, propriamente, o tema da filosofia pessimista, mas no reconhecimento de que o mundo é mau; tendo uma natureza que é passível de se pensar, o filósofo desta corrente chega a uma filosofia do absurdo (ROSSET, 1989b). A chegada à filosofia do absurdo acontece por dois pontos: “1. A lógica do dado é uma lógica forçosamente do ordenado; 2. Nada legitimando este ordenamento, a lógica do ordenado é uma lógica do absurdo” (ROSSET, 1989b, p. 21).

Na filosofia trágica há a ausência de acontecimentos; aquilo que existe, e não é natureza ou ser, nunca supõe circunstâncias que vão além da inércia e do acaso, menos ainda se utiliza de princípios como recurso (ROSSET, 1989b). “Pois o acontecimento é a transcendência mesma: o sinal de uma impossibilidade fundamental em dar conta das peripécias ‘do que existe’, a marca de uma *intervenção* necessária para ‘fazer existir’ o que existe” (ROSSET, 1989b, p. 22). Rosset (1989b) entende que o pessimismo utiliza do acontecimento, como ocorre na filosofia de Schopenhauer. No caso da filosofia deste pensador, a vontade é um acontecimento que fornece um dado para se pensar o mundo (ROSSET, 1989b). Na filosofia de Schopenhauer, a vontade é o acontecimento que parte do acaso para um mundo ordenado (ROSSET, 1989b). Mesmo que a vontade seja um acontecimento mínimo, ela já cria um mundo dado, uma natureza (ROSSET, 1989b).

Assim, ingredientes esparsos e contíguos podem por vezes “combinar-se” em certos molhos: mas, para que o molho venha a ser, é preciso a intervenção de um

acontecimento transcendente, a ação do misturador. O lugar onde se fabrica, assim, ser a partir do acaso chama-se, quanto à alimentação, *cozinha*; quanto à filosofia *metafísica* (ROSSET, 1989b, p. 22).

A lógica do dado, que a filosofia pessimista possui, passa para um segundo momento como filosofia do absurdo (ROSSET, 1989b). A lógica do dado, privando-se de argumentos metafísicos ou teológicos, possui ligação direta com a filosofia do absurdo, já que há um mundo dado, mas não há alguém que fez a primeira ação de tê-lo constituído (ROSSET, 1989b). “A explicação pela vontade, muda, a constituição do mundo, absurda: causalidade sem causa, necessidade sem fundamento necessário, finalidade sem fim [...]” (ROSSET, 1989b, p. 22).

É possível afirmar que há mais relações entre a filosofia trágica e o pessimismo do que contrariedades. Entretanto são pensamentos distintos. Os sentidos mostrados pelo mundo encobrem os não-sentidos daquilo que o homem pode apresentar, seja pela matéria ou por suas finalidades (ROSSET, 1989b). O absurdo (não-sentido), assim como o sentido, tem um mundo dado para sua análise, o qual lhe serve de relevo e no qual sofre as mesmas tribulações do sentido (ROSSET, 1989b). “Ora, uma coisa é o não sentido (o absurdo), outra a insignificância que a perspectiva trágica tem em vista” (ROSSET, 1989b, p. 23). O não-sentido parte de um sentido que não é suficiente e aparenta ser tênue, mostrando uma ordem reinante insensata (ROSSET, 1989b). “Reino cujo reconhecimento, seja qual for sua má disposição, vota o ‘trágico do absurdo’ a uma mesma superficialidade que o ‘cômico do não-sentido’: um e outro celebrando, cada um a seu modo, uma ordem estabelecida” (ROSSET, 1989b, p. 23). A insignificância, que é trágica, contesta e recusa a existência de qualquer ordem reinante, não admitindo ser dotada de qualquer sentido, por mais absurdo que possa ser (ROSSET, 1989b). “Afirmção do acaso, o pensamento trágico não tem relações com a filosofia do absurdo, como ainda é incapaz de reconhecer o menor não-sentido: o acaso sendo, por definição, *aquilo a que nada pode desobedecer*” (ROSSET, 1989b, p. 23). Pensamento trágico e pessimismo diferenciam-se em conteúdo e intenção (ROSSET, 1989b). A intenção terrorista do trágico não busca nenhuma constatação sobre as coisas, muito menos uma sabedoria, ou verdade, que possa estar protegida de qualquer ilusão (ROSSET, 1989b).

O pensamento trágico é caracterizado pela intenção terrorista e pela lógica do pior. No Entendimento do filósofo em estudo, a lógica do pior possui formas distintas, assim como o pessimismo. Entretanto, o pessimismo não pode ser igualado à filosofia trágica, mesmo que ambos tenham características próximas, são diferentes em seu conteúdo. Outra forma de lógica do pior, distinta da filosofia trágica, pode ser procurada através dos diferentes tipos de

masoquismo (ROSSET, 1989b). “Lógica do pior particularmente rigorosa porque psicologicamente motivada: a dor sendo aqui a fonte de júbilo” (ROSSET, 1989b, p. 24). O masoquismo de ordem filosófica procura ressaltar a dor, tendo como prazer mais profundo a imposição do sofrimento a si mesmo (ROSET, 1989b). “A incapacidade de suportar a dor parece ser disso, como pensou Nietzsche, a principal motivação: eu não suportaria não ser feliz senão com a condição de demonstrar que ninguém pode sê-lo” (ROSSET, 1989b, p. 24). No entendimento do filósofo francês, o masoquismo não passa de um elemento superficial, que é ligado a necessidade de busca pela felicidade (ROSSET, 1989b). “O elemento democrático do masoquismo (‘Se eu sofro, só pode ser como todo mundo; logo todo mundo sofre’) reduz o prazer de sofrer, ao prazer tão-somente [...]” (ROSSET, 1989, p. 24). Desta maneira, o prazer é entendido sob a perspectiva de que não se sofre mais do que o outro (ROSSET, 1989b). O masoquismo está atrelado a necessidade de buscar a felicidade que não lhe propicia reconhecimento; este, quando ocorre, é superficial (ROSSET, 1989b). A interpretação do masoquismo ocorre apenas a partir da existência do sadismo, entendendo que ambos têm como ambição a felicidade. (ROSSET, 1989b). Vale ressaltar que Rosset não entende o prazer do sadismo como contrário ao do masoquismo, ou vice-versa; para ele, os dois são autônomos um do outro.

Entretanto, a instância agressiva e compensatória do masoquismo dá razão, a um nível mais profundo, à ligação entre o sadismo e o masoquismo tal como afirma Freud: seja qual for a diferença de suas ressonâncias psicológicas, um e outro encontram numa necessidade igualitária e uniformizante uma motivação comum (ROSSET, 1989b, p. 24-25).

O masoquismo não constitui uma filosofia trágica, mesmo sendo uma forma de lógica do pior (ROSSET, 1989b). A filosofia trágica não consiste em afirmar uma dor, como faz o pessimismo, muito menos utiliza-se de uma forma de sofrimento como ponto de partida para seu pensamento (ROSSET, 1989b). A intenção terrorista é própria do pensamento trágico e não está ligada a uma necessidade de dor ou sofrimento, nem supõe a existência de algum destes. “O que importa ao paranoico – assim como ao masoquista, ao sádico, ao pessimista, que daí derivam – não é que o sofrimento seja intolerável, mas que o sofrimento ‘seja’” (ROSSET, 1989b, p. 25). A problematização da existência do sofrimento é um ponto comum a todas as experiências psicológicas da dor (ROSSET, 1989b). O caráter intolerável do sofrimento não é o ponto central da preocupação do paranoico, do masoquista ou do sádico (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico ignora esta preocupação na qual aqueles, ligados à experiência psicológica da dor, estão ancorados (ROSSET, 1989b). “A grande dor do paranoico seria a de

considerar que a dor ‘não é’: o que acarretaria a impossibilidade de falar dela, de tornar-se dela o lógico” (ROSSET, 1989b, p. 25). É sobre a existência da dor que o paranoico se debruça, para transformá-la em lógica, fazendo dela um sistema (ROSSET, 1989b). “A afirmação da dor é sobretudo a afirmação de um ‘ser’ (ROSSET, 1989b, p. 25). A afirmação de que a dor “é” determina algo na existência que serve de fundamento ao pensamento, sendo este o maior benefício desta afirmação (ROSSET, 1989b). O pensamento se debruçará sobre este fundamento para criar toda forma de representação, por isso, tanto para o paranoico como ao masoquista, a afirmação de que existe algo é mais relevante do que o aquilo afirmado, neste caso a dor (ROSSET, 1989b). “Mais vale afirmar a dor do que não afirmar nada (ROSSET, 1989b, p. 26). O pensamento pessimista cria representações de mundo, enquanto o trágico se coloca como incapaz de representar qualquer coisa (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico não vê possibilidade alguma em afirmar a existência de um ser, muito menos é possível pensar o ser (ROSSET, 1989b). Já o pessimismo, ao afirmar a existência da dor, assevera a existência de algo (ROSSET, 1989b). “Nesse sentido, podem-se distinguir duas formas antitéticas de lógica do pior: uma (paranoica) cuja lógica é afirmar (o pior), a outra (trágica) cujo ‘pior’ é nada afirmar” (ROSSET, 1989b, p. 26).

Não é seguro afirmar que a lógica paranoica constitui uma forma particular de lógica entre outras tantas formas (ROSSET, 1989b). A lógica paranoica poderia constituir toda a lógica; embora alguns distingam uma “lógica sã” de uma lógica delirante, no entendimento do pensador em estudo, não há fronteiras que definam as duas de modo preciso (ROSSET, 1989b). Para aquele que se dedica ao exercício do pensamento trágico, toda lógica que não se restringe apenas à não-afirmação é delirante, paranoica (ROSSET, 1989b). Clement Rosset entende que toda tentativa de interpretação incorre em delírio (ROSSET, 1989b). “O que diferencia, socialmente falando, o louco do homem normal é o critério puramente quantitativo e proporcional” (ROSSET, 1989b, p. 26). O filósofo francês entende que a distinção entre “o louco e o normal” não está no uso de uma lógica nociva ao intelecto, mas na amplitude e grandeza atribuídas à interpretação (ROSSET, 1989b). “Todo homem, enquanto lógico, é paranoico. E todo homem é paranoico, na medida em que ele é constitutivamente motivado a passar da ideia de relação à ideia de ser” (ROSSET, 1989b, p. 26). As tentativas de estabelecimento ou estruturação de uma ordem nada mais são que motivos declarados para ir até o ser (ROSSET, 1989b).

Uma lógica pode ser não-paranoica, somente, quando pensar que pode afetar apenas os pensamentos, não interferindo no campo dos objetos (ROSSET, 1989b). Pode-se notar uma correspondência entre um pensamento e o mundo das coisas, mas isto não implica, necessariamente, uma ordem subjacente a todas as coisas, a qual poderíamos considerar como uma interpretação (ROSSET, 1989b). “A relativa permanência de uma certa ordem assegurará a ilusória fixidez de um certo ser, permitirá, pois, pensar o ser. O ser, quer dizer: alguma coisa que não existe por acaso. A afirmação do ser é a negação do acaso” (ROSSET, 1989b, 27). A delimitação entre lógica paranoica e lógica trágica está na discussão sobre o acaso, enquanto a primeira recusa, a lógica trágica admite e afirma o acaso (ROSSET, 1989b). O pensador francês entende que a lógica paranoica constitui uma lógica do pior apenas em aparência (ROSSET, 1989b). “Lógica do pior em aparência, a lógica paranoica é uma lógica do melhor: a necessidade que ela consigna a dor tendo precisamente por função evacuar aquilo que seria para ela o pior dos pensamentos – o acaso” (ROSSET, 1989b, p. 27). “A palavra de ordem trágica é: ‘dá-se que etc.’ A palavra de ordem paranoica é *precisamente* (‘dá-se, *precisamente*, que etc.’)” (Rosset, 1989b, p. 27). Desta forma, a paranoia e o pensamento trágico podem apresentar-se semelhantes, mas possuem sentido inverso, uma vez que um se funda do acaso e o outro não.

Assim a representação paranoica pode constituir, a seu modo, uma implacável lógica do pior: o reconhecimento quase jocoso das calamidades que nela se fundam sendo um preço leve para pagar uma benesse maior que qualquer calamidade, o dom do ser, o dado de um mundo, de uma pessoa. Donde a felicidade inerente a interpretação paranoica, bem conhecida dos psicanalistas: ‘eu sofro, logo existo’” (ROSSET, 1989b, p. 27).

A lógica do pior pode estar ligada tanto à paranoia, caracterizando o pessimismo, como também pode ser associada ao pensamento trágico (ROSSET, 1989b). “A lógica trágica, que nada afirma (donde o acaso ‘do que existe’), e a lógica paranoica que afirma a dor (donde o não-acaso ‘do que existe’). A intenção terrorista, que caracteriza o pensamento trágico, busca afirmar o acaso, diferindo de toda forma caracterizada como pessimismo, pois esta busca a afirmação da dor (ROSSET, 1989b). Por isso, não podemos afirmar que há uma ligação entre o pensamento trágico e a paranoia, nem mesmo ao pessimismo, eles se diferem em seu conteúdo e tipo, mesmo ambos podendo ser caracterizados como lógica do pior. Porém, tal lógica do pior pode mostrar-se como pensamento trágico ou como lógica paranoica.

Rosset (1989b) entende que a intenção terrorista está próxima da noção de piedade. “Mas não uma piedade de tipo schopenhaueriano, de ordem simultaneamente consoladora e tranquilizadora. Muito pelo contrário, uma ordem de tipo assassina e exterminadora, facilmente

detectável em todos os escritos de inspiração trágica [...]” (ROSSET, 1989b, p. 28). A piedade do pensamento trágico não procura por em concórdia as moléstias, mas procura agravar, intensificando-as até haver o reconhecimento daquilo que é intolerável (ROSSET, 1989b). O filósofo francês compara a filosofia trágica com uma farmácia, entretanto, a filosofia trágica não busca consolar ou abrandar qualquer enfermidade, mas agravá-las com mais veneno (ROSSET, 1989b). “Piedade assassina, que parece definir sua insensibilidade, sua impermeabilidade a toda piedade” (ROSSET, 1989b, p. 28). A intenção terrorista pretende levar à fala aquilo que estava em silêncio, trazer para a consciência o inconsciente (ROSSET, 1989b). Porém, o pensador em estudo descreve uma distinção entre consciência e fala, inconsciente e silêncio; no entendimento dele levar do silêncio à fala é uma definição mais precisa do intento do terrorismo filosófico (ROSSET, 1989b). Rosset entende que silêncio e inconsciente não são a mesma coisa (ROSSET, 1989b). “Calar-se não significa de modo algum que não se sabe” (ROSSET, 1989b, p. 29). O pensador trágico busca mais o acesso a fala do que à consciência; esta, no entendimento do filósofo trágico, já é provida de informação, faltando-lhe apenas a fala (ROSSET, 1989b). “O pensador ou escritor trágico estima, com efeito, que a consciência humana é, de uma maneira geral, *suficientemente informada*; o que falta aos homens – e cuja falta lhes vale um acréscimo evitável de dor – é sobretudo a *fala*” (ROSSET, 1989b, p. 29). Falta ao homem dar fala àquilo que ele já sabe, inclusive ao acaso que já lhe é conhecido (ROSSET, 1989b). “Assim em Lucrecio: o acaso do mundo, a morte, o caráter vão do amor são já *conhecidos* dos homens, mas não são *falados* (diferença essencial, em Lucrecio, entre o que é falado e o que é dito [...])” (ROSSET, 1989b, p. 29).

A fala é um caminho de cura para o pensador trágico (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico prefere a fala ao invés do silêncio (ROSSET, 1989b). “Antifonte tinha, pois, descoberto, assim como Lucrecio, o postulado de base que é o fundamento comum à psicanálise e à filosofia trágica: *que o trágico falado é preferível ao trágico silencioso*” (ROSSET, 1989b, p. 30). Segundo Rosset (1989b) este é o único postulado da filosofia trágica, sua intenção terrorista prefere a fala ao invés do silêncio, o pensador trágico propõe a fala ao trágico silencioso (ROSSET, 1989b). “Se há, num pensador trágico, um ‘único juízo de valor’, é este: estimar que, assim que a ocasião se apresente, é recomendável se fazer falar o trágico” (ROSSET, 1989b, p. 30). Justamente nisto reside a motivo que faz o filósofo trágico compor uma lógica do pior, porque esta lógica possibilita ele falar o trágico, que deve ser falado e não ficar em silêncio (ROSSET, 1989b). A intenção terrorista, dotada dessa piedade assassina, não entende dar voz ao trágico como um progresso: “o acesso ao trágico não muda em nada a ‘natureza das

coisas” (ROSSET, 1989b, p. 31). Isto ocorre por dois motivos, o primeiro está na não modificação dos elementos trágicos que o homem possui em silêncio, o outro é o fato de que a cura trágica não almeja tornar o trágico consciente, já que este não era inconsciente (ROSSET, 1989b).

Em última análise – quer dizer, em fim de psicanálise – o saber revelado ao paciente coincide exatamente com aquilo que ele sabia antes de empreender a cura: uma provável banalidade que seu excesso de simplicidade impede, não de pensar, mas de *situar* em seu lugar psicologicamente útil. O paciente sabe desde o primeiro dia da cura, e o analista experimentado desde a primeira semana. Nem para um, nem para outro, o problema é uma questão de acesso à consciência (ROSSET, 1989b, p. 31).

Aqui torna-se mais claro o motivo de Rosset preferir trazer do silêncio para a fala, ao invés da expressão trazer do inconsciente para o consciente. Para ele, os elementos trágicos já são conhecidos pelo homem, mas não tem voz. Assim, tanto a psicanálise como a intenção terrorista buscam fazer o homem valer-se daquilo que já é de seu conhecimento, mas não utiliza (ROSSET, 1989b). “O único ‘progresso’ que pretende a cura – seja de ordem trágica ou psicanalítica – deve ser buscado em um lugar inteiramente outro: na noção de uso, *disponibilidade*” (ROSSET, 1989b, p. 31). O filósofo francês muda a concepção, diferente da psicanálise, que faz uma análise entre o saber consciente e o inconsciente, Rosset entende que a filosofia trágica analisa o saber do uso e do não uso daquilo que o homem conhece (ou melhor entre o utilizável e o não utilizável) (ROSSET, 1989b). “A consciência do homem é um banco: certos bens que aí estão depositados estão ‘em reserva’, outros são imediatamente disponíveis – os líquidos” (ROSSET, 1989b, p. 31). O pensador em estudo entende que a filosofia trágica e a psicanálise não buscam fazer algo ficar mais ou menos consciente (ROSSET, 1989b). Um pensamento que é indisponível não pode ser utilizado, mas isso não quer dizer que ele não seja conhecido, ou mesmo, não exista; tampouco, pode-se afirmar que seja inconsciente, pois sabe-se que ele está lá, apenas não é disponível (ROSSET, 1989b). “Tornar o trágico disponível, para o filósofo trágico, não é oferecer-lhe a consciência, mas a fala” (ROSSET, 1989b, p. 32). Rosset (1989b) ilustra bem a indisponibilidade de um saber através da situação de naufrágio. Nela sabe-se com total certeza que há um afogamento, entretanto, esse saber não serve para nada naquele momento se não há quem possa socorrer (ROSSET, 1989b).

É errôneo pensar que a filosofia trágica é implantada com o acesso do trágico a fala, muito menos que caberia a intenção revelar ao homem, que habitualmente ignora, o trágico (ROSSET, 1989b). “O terrorismo trágico consiste em tornar exprimível um conhecimento já possuído, não em impor um saber do qual poderia estar dispensado aquele que deve sofrê-lo”

(ROSSET, 1989b, p. 33). O pensador trágico não procura impor um conhecimento do qual o homem não poderia fazer coisa alguma, afinal de contas, o homem não ignora o trágico, ele sabe de sua existência e convive com ele, mas mantém-no, muitas vezes, em silêncio (ROSSET, 1989b). A filosofia trágica privilegia o conhecimento, não a ignorância; porém, não é um conhecimento alheio ao homem, mas algo que já lhe pertence. O conhecimento é sempre mais preferível, no terrorismo trágico, do que a ignorância, mesmo que esta apresente muitos benefícios (ROSSET, 1989b). O filósofo francês ilustra isto com a situação de um médico que deve anunciar uma doença grave ao seu paciente, mas faz isso, apenas, porque ouviu que o conhecimento é preferível que a ignorância (ROSSET, 1989b). Esse conhecimento, do qual fala Rosset, não é arbitrário ao homem, pois este já sabe de sua existência, vivencia-o, mas apenas deixa de falar nele devido ao seu caráter inelutável (ROSSET, 1989b). “Lamentavelmente a morte não é somente incurável; ela é também indissimulável: não poderia ser questão bani-la da consciência, e a teoria pascalina incide, não sobre a dissimulação do trágico, mas sobre sua *não-utilização*” (ROSSET, 1989b, p. 33). Rosset (1989b) entende que Pascal também não percebe o trágico como um conhecimento oculto ao homem, que deve ser revelado (ROSSET, 1989b). O que existe é um conhecimento não utilizado, que é deixado de lado, do qual não se fala por ser incurável. “Tornar disponível à consciência – e à fala – um conteúdo terrível relegado, não no inconsciente, mas no interdito (nesse sentido Pascal é, ele também, um dos precursores da psicanálise)” (ROSSET, 1989b, p. 33).

1.2 Saber trágico e aprovação

O saber trágico é um atributo de toda a humanidade, caracterizando pontos de vista populares em todo o mundo, que expressam desordem, acaso e absurdo (ROSSET, 1989b). Rosset (1989b) cita o termo “é a vida”, como expressão desse saber trágico, que está presente no cotidiano das pessoas como um saber popular. Diferencia-se assim da visão de ordem do mundo, que os intelectuais acreditam, erroneamente, influenciar o pensamento popular (ROSSET, 1989b). “Objetar-se-á que um tal saber trágico, se ele é de certo patrimônio universal da humanidade (à exceção dos ‘brilhantes solitários’), quase nunca se manifesta; e ter-se-á razão (ROSSET, 1989b, p. 34). A expressão “brilhante solitários” faz alusão a uma frase de Bataille sobre Nietzsche e o pensamento trágico; segundo Rosset (1989b), Bataille associa o pensamento trágico como exclusivo aos brilhantes solitários. Diferente de Rosset, que entende o pensamento trágico como universal e presente no saber popular da sociedade. O questionamento sobre a não manifestação do pensamento trágico é válida, realmente, ele pouco

se manifesta, e muitos pensadores utilizam-se deste fato como um argumento para a negação de uma universalidade do pensamento trágico (ROSSET, 1989b). Pode-se concluir que não haveria uma consciência trágica, já que o trágico quase nunca é falado pela maioria dos humanos (ROSSET, 1989b). Porém, há que se distinguir o “não-pensado” do “não-falado”.

Há aí uma utilização fraudulenta do conceito de inconsciente que resulta numa representação simplista das relações entre o silêncio e a fala, na qual se imagina mecanicamente que todo pensamento vem à fala e que, reciprocamente, toda não fala significa necessariamente um não-pensamento (ROSSET, 1989b, p. 35).

Esta utilização fraudulenta do inconsciente exprime uma fé na ideologia, na qual todo pensamento é falado e aquilo que não é dito constitui uma ausência que deve ser estudada (ROSSET, 1989b). “Esquema simples e fácil, de um manejo universitário bastante frutuoso, mas que tem o inconveniente de não levar em consideração a existência dos ‘pensamentos’ que ‘não falam’ – estes bem numerosos” (ROSSET, 1989b, p. 35). Não é possível igualar o impensado àquilo que “não foi dito”, também incorre em incoerência associar o não-dito ao pensado (ROSSET, 1989b). “O neurótico não pensa exatamente sua neurose no sentido em que ele é capaz de pensar aquilo que sabe igualmente exprimir. Mas esse caráter *provisoriamente inexprimível* não se confunde de modo algum com o *inconsciente*” (ROSSET, 1989b, p. 35). A cura trágica está em levar à fala, no caso do neurótico, ele não consegue levar seu pensamento para a fala, caso realizasse isto, conseguiria servir-se melhor dos seus pensamentos, “ele pensa, mas não pode falar de sua obsessão” (ROSSET, 1989b, p. 36). Assim, a cura trágica está mais para levar à fala do que à consciência (ROSSET, 1989b). “Que se entende, realmente, por *pensar*? Que é passar do ‘impensado’ ao pensamento? A essa questão uma única resposta: passar ao pensamento é falar, escrever, formular” (ROSSET, 1989b, p. 36). Comumente há indagações sobre o que era determinada obra antes de ser escrita: obviamente não era impensada, tão pouco poder-se-ia afirmar que já era uma obra pronta antes de ser escrita (ROSSET, 1989b). Não é plausível afirmar, de acordo com o entendimento de Rosset, que o pensamento, antes de chegar à fala, era impensado ou inconsciente (ROSSET, 1989b). “O que constitui o pensamento é bem a passagem à expressão” (ROSSET, 1989b, p. 36). As várias teorias formuladas como a de Freud, Descartes e outros não eram impensadas, mas eram não-ditas (ROSSET, 1989b). A assimilação entre impensado e inconsciente fez com que vários assuntos (como o econômico, erótico e político) fossem reduzidos à escala do impensado, faltando-lhes apenas dotá-los das luzes da consciência (ROSSET, 1989b). Pensadores como Marx, Freud e Nietzsche estavam interessados em falar sobre os seus assuntos, não em colocá-los sob luzes da consciência (ROSSET, 1989b). “Ora, nem em Marx, nem em Nietzsche e nem

em Freud, tratou-se alguma vez de tais luzes. Tratava-se de fazer falar (de tornar economicamente ou psicologicamente útil), não de fazer pensar” (ROSSET, 1989b, p. 36).

Alguns pensadores que se auto intitularam anti-ideológicos, que tentavam seguir o pensamento de Marx, Nietzsche e Freud, acabaram incorrendo no erro de confundir o impensado com o inconsciente (ROSSET, 1989b). Assim, com a pretensão de descredenciar um ideólogo, não levavam em conta aquilo que estava em silêncio na consciência, tratando isso como lapsos argumentativos (ROSSET, 1989b). Com uma visão otimista, aqueles que se colocavam contra toda ideologia acreditavam que as destruiriam e as descredenciariam, apenas atacando os “lapsos” existentes no discurso ideológico (ROSSET, 1989b).

Abandonai vossa ignorância, e vos tornareis justos e bons. Ah, se apenas se *soubesse*! Se o capitalista *soubesse* que ele explora uma certa classe social! Se o padre *soubesse* que ele prega aos homens, não o amor, mas a vingança! Se o neurótico *soubesse* que ele não se perdoa por ter tal desejo incestuoso! Mais eis que: eles não sabem. Digamos-lhes, pois, sua verdade: eles saberão. E de fato ela foi dita, notadamente desde uma vintena de anos” (ROSSET, 1989b, p. 37).

O discurso anti-ideológico falou firmemente por vários interlocutores, mas aquilo que criticavam ainda continua, não houve uma mudança do pensamento religioso, as lutas de classes continuam, além de outros tantos alvos da crítica daqueles que se intitulavam anti-ideológicos (ROSSET, 1989b). “Se eles não mudaram, é que não lhes foi ensinado nada: tudo que lhes foi dito, eles *já sabiam*. Era preciso ensiná-los a falar” (ROSSET, 1989b). No entendimento do filósofo em estudo, o discurso psicanalítico é ele próprio sem poder, porque é ideológico (ROSSET, 1989b). “Ideológico, porque se forja uma concepção superficial, otimista e racionalizante da ideologia: porque crê, assim como todos os ideólogos dos quais zombou Marx, na onipotência, na ‘oniverdade’ das ideias” (ROSSET, 1989b). A não distinção entre o impensado e o não-falado faz com que estes acreditem, de modo muito otimista, que basta dar uma ideia para a pessoa e, no mesmo instante, já entregar também a fala (ROSSET, 1989b). As ideias de lutas de classes, explorações, desejos e pulsões sexuais, sempre foram apresentadas como o impensado, servindo-as para as pessoas como uma sustância, porém, não é mais que um saber já possuído por todos (ROSSET, 1989b). O discurso autointitulado como anti-ideológico torna-se superficial com seu próprio objeto de crítica, a ideologia (ROSSET, 1989b). Isto ocorre porque ele, ao assinalar o vazio e o branco do discurso ideológico, acabou dissimulando a verdade do discurso ideológico que é ser vazio (ROSSET, 1989b). “Uma vez reconhecido que a ideologia recobre um *nada*, a incosequência maior é querer apagar esse *nada*” (ROSSET, 1989b, p. 38). Esse discurso que se coloca contra ideológico leva a sério a

ideologia, o que faz dele também um discurso ideológico; dar importância para a ideologia é ser ideológico (ROSSET, 1989b).

Um componente essencial do pensamento humano é a desconfiança, presente no senso-comum, mas que não figura nos discursos anti-ideológicos (ROSSET, 1989b). “A desconfiança é, tanto e ao mesmo título que o bom senso, uma componente universal e inerradicável do pensamento humano” (ROSSET, 1989b, p. 38). Alguns pensamentos, conceituados como pessimismo exacerbado ou cético, não são características de alguns raros pensadores, mas estão presentes nos saberes comuns das pessoas (ROSSET, 1989b). A análise do caráter ideológico, que os discursos contra ideológicos possuem, permite fazer a distinção entre o pensamento trágico e o não-trágico, assim como perceber o lugar comum aos dois pensamentos, no qual surgem e, também, são separados (ROSSET, 1989b). “Essa fonte comum é o problema da natureza do olhar alçado pelo homem sobre suas ideias – problema específico da ‘ideologia’ numa moderna terminologia” (ROSSET, 1989b, p. 38). São dois discursos que surgem do nada, a ideologia é caracterizada pela inexistência e a partir desse nada divergem duas visões filosóficas que tem um mesmo ponto de surgimento, mas possuem modos de olhar divergentes (ROSSET, 1989b). “A ideologia fala de não-seres (como a justiça, a riqueza, os valores, o direito, Deus, a finalidade); para retomar uma palavra de Romeu em Shakespeare, ela ‘fala de nada’” (ROSSET, 1989b, p. 38). Essas duas visões contrárias (trágico e não-trágico) não se reencontrarão (ROSSET, 1989b). O discurso dito anti-ideológico considera que o homem não sabe que ele fala de nada e tem, como ocupação, a intenção de “desiludir” os homens das ideologias que estão arraigadas na sociedade (ROSSET, 1989b). O discurso trágico não é da ordem do impensado ou do falado, mas é um saber silencioso e considera que o homem sabe que fala de nada (ROSSET, 1989b). Segundo Rosset (1989b), esta hipótese do discurso trágico “atribui como instintual ao homem *a posse de um saber silencioso que incide sobre o nada de sua fala*” (ROSSET, 1989b, p. 39). Assim, o discurso trágico e o não-trágico (que para o pensador francês engloba quase toda a filosofia) diferenciam-se quanto a atribuição de saber ao homem, enquanto o primeiro afirma a posse de um saber do nada ao homem, o segundo entende que o homem não o possui e precisa ser orientado (ROSSET, 1989b). A tentativa de um discurso anti-ideológico, com fins de educação do homem, é vã, pois ele já tem tal conhecimento (ROSSET, 1989b). A atribuição desse saber ao homem é vasta e vai além daquilo que o homem diz ou escreve (ROSSET, 1989b). “Uma única fórmula basta para caracterizar o pensamento trágico: *a impossibilidade de crer que possa haver crença*” (ROSSET, 1989b, p. 39).

Toda crença posta à prova, é incapaz de precisar *aquilo em que* ela crê; ela é, pois, sempre, rigorosamente falando, uma crença *em nada*; ora, crer em nada equivale a nada crer. O homem pode então crer em tudo que bem entender, ele não poderá nunca se impedir de saber silenciosamente que aquilo no que ele crê é – *nada* (ROSSET, 1989b, p. 39).

O pensamento trágico entende que a dificuldade do humano não está em se desvencilhar, mas em constituir uma ideologia (ROSSET, 1989b). O homem não consegue definir o objeto de sua crença, o que faz o ideólogo não conseguir aderir verdadeiramente à sua crença (ROSSET, 1989b). Por outro lado, o pensador trágico não consegue delimitar aquilo que o ideólogo diz acreditar, pois o objeto de sua crença não existe (ROSSET, 1989b). São três as consequências imediatas do pensamento trágico: a definição da piedade trágica; a impossibilidade de criar qualquer batalha contra as ideologias; por fim, a impossibilidade de qualquer pensamento não-trágico constituir-se como filosofia (ROSSET, 1989b).

A natureza da piedade trágica é constituída a partir do reconhecimento de que nenhum homem pode ser enganado por suas representações (ROSSET, 1989b). “Para o pensador trágico, ninguém crê nos seus temas de crença: nem o juiz na justiça, nem o neurótico na sua neurose, nem o padre em Deus” (ROSSET, 1989b, p. 40). A piedade, intrínseca ao pensamento trágico, ocorre pelo reconhecimento de que os homens não têm para si os benefícios da ilusão de suas representações, porque estes lhes são recusados; tudo isto em vista da necessidade das falsas adesões, que não são nada mais que adesões a nada (ROSSET, 1989b). Por outro lado, a impiedade do pensamento não-trágico acredita que há uma adesão quando se fala de crença, não admitindo clemência aos discursos absurdos da humanidade (ROSSET, 1989b). “Filosofia de primeiro grau que não perdoa aos homens defenderem discursos odiosos ou absurdos, lá onde uma filosofia de segundo grau (trágica) se apieda sobretudo da incapacidade dos homens em aderir a esses mesmos discursos” (ROSSET, 1989b, p. 40). A fragilidade da adesão do homem ao nada é o motivo da piedade trágica, que se sensibiliza com a inexistência de qualquer felicidade na adesão realizada (ROSSET, 1989b). O pensamento não-trágico é impiedoso por ver essa adesão como motivo de felicidade para os homens, representando-os felizes e acomodados em suas ideologias (ROSSET, 1989b). “O pensamento não trágico caracteriza-se assim pela possibilidade de uma ação, de um programa filosófico: arrancar os homens de sua ideologia” (ROSSET, 1989b, p. 40). A intenção do pensamento não-trágico é retirar o homem do conforto de suas ideologias, porém, aquele que adere ao terrorismo filosófico não tem um programa de ação deste tipo, já que seria absurdo (ROSSET, 1989b). Não havendo outra

possibilidade como, por exemplo, motivar os homens a acreditar em seus absurdos, resta ao terrorismo filosófico a piedade (ROSSET, 1989b).

A impossibilidade de qualquer tentativa contra ideológica está no fato de tal intento levar a afirmação da existência de um não-saber (ROSSET, 1989b). Tal não-saber está presente em toda ideologia, fazendo assim com que aquele que se põe contra ela, recaia na estrutura ideológica (ROSSET, 1989b). “Lá onde o discurso antiideológico se esforça por demolir, o discurso trágico constata que nada foi demolido” (ROSSET, 1989b, p. 40). Soma-se outra impossibilidade ao discurso não-trágico: não poder constituir-se como filosofia (ROSSET, 1989b). Toda outra forma de filosofia é colocada em questão, visto que só se pode considerar como filosofia o conjunto de considerações que são o conteúdo de uma adesão, na qual não há outras finalidades (ROSSET, 1989b). “Se se chama filosofia um corpo de considerações que sejam o objeto de uma adesão sem reticências, nem segundas intenções, dir-se-á que as únicas filosofias existentes são as filosofias trágicas” (ROSSET, 1989b, p. 41). Os pensamentos não-trágicos constituem uma forma de crença em nada (ROSSET, 1989b).

Consequência aparentemente paradoxal das premissas das quais procede o pensamento não trágico: não há filosofias não trágicas. Sem dúvida, existe Platão, Kant, Hegel: mas, nem as “ideias” de Platão, nem aquelas de Kant, nem o “espírito absoluto” de Hegel, existem – na medida em que estes definem, para o pensador trágico, não um conteúdo, mas somente um modo de crença (ROSSET, 1989b, p. 41).

Não há a possibilidade de existir adesão aos temas não-trágicos, conseqüentemente, estes não existem; o que existe é um modo de olhar não-trágico, ou seja, uma direção de pensamento (ROSSET, 1989b). “Assim o não trágico é aquilo que se diz sem conseguir-se pensar, e o trágico aquilo que se pensa, sem, geralmente, aceitar-se dizer” (ROSSET, 1989b, p. 41).

O pensador trágico tem um conhecimento que o anti-ideológico não possui, diferente deste, aquele sabe que o ideólogo tem o conhecimento de que fala de nada (ROSSET, 1989b, p. 41). Não quer dizer que o discurso anti-ideológico não possua um conhecimento do trágico, pelo contrário, possui, mas é um saber degradado e que parte da ideologia a qual quer descredenciar (ROSSET, 1989b). “Bem antes de Marx, Nietzsche e Freud, pensadores trágicos, como Lucrécio, Montaigne, Pascal, Hume tinham centrado o problema específico da filosofia em torno da questão da ideologia” (ROSSET, 1989b, p. 42). A crítica feita por Rosset (1989b) aos pensamentos autointitulados anti-ideológicos entende a crítica deste às ideologias por uma via de mão dupla: é por acreditar na eficiência do discurso ideológico que acreditam na eficácia

do discurso deles (ROSSET, 1989b). Justamente por isso, o filósofo em estudo caracteriza esse modo de pensar como otimista (ROSSET, 1989b). Por outro lado, o pensamento trágico entende a vacuidade da ideologia como sua incapacidade de se constituir como crença (ROSSET, 1989b). “O pensamento trágico não é antiideológico, mas não ideológico: pelo fato de que ele não crê nem mesmo na eficácia da ideologia (ROSSET, 1989b, p. 42). No entender do pensador francês, Lucrécio, Pascal, Montaigne e Hume colocam em evidência o nada da ideologia, mostrando que esse nada não é objeto de adesão de qualquer ideologia, sendo apenas falado pelo discurso ideológico (ROSSET, 1989b).

Donde uma exata definição do trágico da ‘condição humana’: o homem é levado a falar o não trágico – a ideologia; logo tem necessidade dela; ora *ele não tem* ideologia a sua disposição, e se encontra assim obrigado a falar de nada, nos quais, por definição, ele não pode crer. Contradição insolúvel: o homem tendo *necessidade* de algo que é *nada* (ROSSET, 1989b, p. 42).

O nada, que pode apenas ser falado, não constitui um objeto de adesão, mas pelo discurso não trágico torna-se uma necessidade (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico evidencia o nada que constitui a ideologia e a tentativa, por parte dela, de colocar um nada como necessidade para o homem, gerando uma contradição na visão do pensador trágico (ROSSET, 1989b). O filósofo francês ressalta que a chegada a esta constatação pode fazer com que alguns desviem-se do pensamento trágico. Para ele o desvio pode parecer mais fácil do que a constatação do nada (que é característica do desejo humano) como um “objeto falante” (ROSSET, 1989b). “Uma das questões fundamentais da filosofia (uma das mais importantes, em todo caso, para a orientação trágica ou não trágica do pensamento) consiste em se perguntar se se pode confundir a ideia de *nada* com a ideia de uma *falta*” (ROSSET, 1989, p. 43). Esta questão pode ser formulada como inacessibilidade do objeto ou incapacidade de definição do desejo (ROSSET, 1989b).

O itinerário do pensamento não-trágico, no qual há uma duplicação do mundo, associa a ideia de nada com a ideia de falta, colocando que falta objeto ao desejo (ROSSET, 1989b). “O mundo não contém todos os objetos, falta-lhe pelo menos um – aquele do desejo; existe pois um ‘alhures’ que contém a chave do desejo (que ‘falta’ ao mundo)” (ROSSET, 1989b, p. 43). O pensamento não-trágico afirma que nada faculto o entendimento daquilo que decorre, necessitando de extrair o ser ou o entendimento de um alhures, no qual conseguirá captar aquilo que falta no mundo (ROSSET, 1989b). Invalida-se aquilo que existe pelo fato de existir, colocando o mundo como inacabado e acreditando que ainda falta muito para ser dito, como se houvesse outra coisa que conseguisse abarcar todo este mundo (ROSSET, 1989b).

Já para o pensamento trágico falta ao desejo não um objeto a ser explicado e definido, mas sim uma existência (ROSSET, 1989b). O desejo, de acordo com o pensador em estudo, é uma necessidade de nada (ROSSET, 1989b). “Não há outra coisa senão ‘aquilo que existe’ onde se alojaria o objeto inacessível do desejo, pois o desejo propriamente dito não remete a nenhuma satisfação possível ou pensável” (ROSSET, 1989b, p. 43). Para o pensador trágico a metafísica empreendeu um sistema inútil ao criar um lugar para abrigar o objeto do desejo, que ela mesma não conseguiu definir o que é (ROSSET, 1989b). A metafísica fabricou outro mundo, mas não pode colocar nada em definitivo nele pelo fato de o desejo não remeter a nada possível ou pensável (ROSSET, 1989b). “A carência humana se chocando, não com a inacessibilidade dos objetos do desejo, mas com a inexistência do sujeito do objeto” (ROSSET, 1989b, 43). Ora, sendo a necessidade uma necessidade de nada, não há impossibilidade de satisfação por parte do desejo, mas a impossibilidade de qualquer necessidade (ROSSET, 1989b). O pensamento não-trágico modifica a ideia de trágico, afirmando que o homem tem necessidade daquilo que lhe falta, ao invés de necessidade de nada (ROSSET, 1989b). “Entre a carência de nada e a carência de algo que não se pode obter se situa o afastamento decisivo que separa pensamentos trágicos e pensamentos ideológicos” (ROSSET, 1989b, p. 43). Pensamento ideológicos, neste caso, incluem aqueles que se colocam como anti-ideológicos, assumindo uma postura hostil a qualquer forma de explicação supranatural do mundo, mas que tem otimismo na possibilidade de destruição de toda ideologia (ROSSET, 1989b). “Importa sobretudo que um tal objeto seja reputado ‘nada’ ou ‘inacessível’. O ‘nada’ e o ‘inacessível’ recobrem dois pensamentos, não somente diferentes, mas também inconciliáveis” (ROSSET, 1989b, p. 43-44). O desejar nada do pensamento trágico é reconhecer uma necessidade sem objeto e não uma falta de objeto (ROSSET, 1989b). Inferir do desejo de nada algo que está fora dos domínios humanos é uma atitude comum, de acordo com Clement Rosset, a toda forma de pensamento metafísico e onde religiões buscaram alicerce (ROSSET, 1989b). “A necessidade da insatisfação sendo atribuída, não mais ao caráter inacessível de suas metas, mas à impossibilidade do próprio desejo de se formular, ou seja, de se constituir” (ROSSET, 1989b, p. 44). O pensamento trágico não tem como objetivo a busca de um objeto que falta ao desejo, criando um horizonte de procura no qual esse objeto encontra-se inacessível” (ROSSET, 1989b, p. 44).

A perspectiva trágica não considera faltar ao homem algo para lhe completar, pelo contrário nada falta a ele; daí a necessidade do trágico: o homem satisfazer-se possuindo tudo (ROSSET, 1989b). “Se desejam ser acreditados quando afirmam faltar alguma coisa, é necessário que digam *o que* lhes falta. Ora, sobre esse ponto, e desde que a filosofia existe,

vocês nunca chegaram a dizer nada. Logo, não lhes falta nada” (ROSSET, 1989b, p. 44). A não definição do objeto que impede de inferir validamente aquilo que falta o homem, não havendo tal validade o argumento não pode ser aceito como verdadeiro. Não existe uma falta de ser, mas justamente a abundância, a plenitude do existir (ROSSET, 1989b). O homem tem aptidão ao desejo, mas não consegue desejar algo, ele deseja nada (ROSSET, 1989b).

Assim a crítica da causalidade, que não consiste em pôr em dúvida a ação eficaz da causa, mas em mostrar que nenhum homem teve êxito até o presente em dizer o que punha sob a palavra “causa”. Do mesmo modo, as ideias de Deus, de eu, de ordem, de finalidade não são criticadas enquanto não demonstráveis, mas enquanto não exprimíveis, não definíveis – enquanto “nadas” (ROSSET, 1989b, p.46).

Em Montaigne, Lucrecio e Hume não é possível se pensar em algo quando se fala de finalidade (ROSSET, 1989b). O trágico humano para estes pensadores é a impossibilidade de se representar qualquer forma de fim ou de felicidade; o trágico não está na indeterminação de um destino, nem mesmo na ausência de uma felicidade de fácil acesso a todos (ROSSET, 1989b). O pensamento não-trágico se caracteriza ser um saber que é nada, diferente do pensamento trágico, único saber possível (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico, sendo o único saber possível, é caracterizado por Rosset (1989b) como universal. “Razão por que, enfim, o saber trágico, quando se constituiu em filosofia, *não foi jamais refutado*” (ROSSET, 1989b, p. 46). A filosofia trágica sofre ataques, porém estes não levam em consideração caráter dela, constituindo-se como única forma de filosofia que não é criticada (ROSSET, 1989b). A crítica nunca é feita ao caráter trágico do pensamento terrorista e aos seus autores, os quais têm como único objetivo serem trágicos (ROSSET, 1989b). “As tentativas de desvalorização (ou de recuperação) incidem infalivelmente sobre um vício de forma, uma qualquer objeção prévia que dispensa encarar o pensamento em si mesmo” (ROSSET, 1989b, p. 47). O trágico torna-se aquilo que não pode ser depreciado, no entendimento do crítico; a partir disso, o pensador trágico infere o mesmo (ROSSET, 1989b).

Um exemplo de crítica ao pensamento trágico na história da filosofia é o modo como Platão considera os Sofistas (1989b). A crítica de Platão é por vício de forma e não pelo caráter trágico de tais pensadores (ROSSET, 1989b). Referindo-se ao diálogo *Protágoras*, Rosset (1989) exemplifica tal crítica: “o sofista, segundo suas próprias premissas, não deveria ensinar; ora, ele ensina; logo ele se contradiz” (ROSSET, 1989b, p. 47). O grande filósofo grego não se refere ao conteúdo do pensamento dos pensadores considerados sofistas, a crítica é direcionada a forma do pensamento, mais precisamente a atitude deles (1989b). Rosset (1989b) afirma que

Platão é caluniador e o responsável pela criação do termo – pejorativo – sofista, o qual atribuirá a seus desafetos. “Platão não censura aos Sofistas serem céticos, ateus, materialistas, mas serem cúpidos e vaidosos; do mesmo modo Rousseau censura Molière e La Fontaine não sua visão trágica, mas sua ‘imoralidade’” (ROSSET, 1989b, p. 48). A crítica de tais ilustres pensadores não é dirigida a temática do pensamento trágico, mas a forma deste pensamento; mesmo não concordando com a temática e tendo uma concepção filosófica oposta, não formularam uma crítica ao conteúdo da filosofia trágica (ROSSET, 1989b).

Outro ponto que deve ser tratado na intenção terrorista é o alvo dela (ROSSET, 1989b). O pensamento trágico recusa aceitar qualquer ato ou acontecimento caracterizados como específicos aos humanos, os quais possuiriam o papel de “autor” (ROSSET, 1989b). “O ato definindo um acontecimento do qual o homem seria o *autor*” (ROSSET, 1989b, p. 48). Tal recusa ocorre porque o terrorismo filosófico não aceita qualquer forma de desenvolvimento histórico ou evolução histórica, o que seria uma forma de acreditar numa ação sobre a história e sobre o mundo (ROSSET, 1989b). “Isto do que duvida o pensamento trágico não concerne às *consequências* (históricas, psicológicas e filosóficas) do ato, mas à possibilidade do ato propriamente dito” (ROSSET, 1989b, p. 49). O pensamento trágico não duvida das “possibilidades históricas da ação”, ele se reconhece como incapaz de agir (ROSSET, 1989b). A ação humana pode modificar aquilo sobre o qual ela age, entretanto ela modifica algo cujo ser é mutável, que tem em sua natureza a mutabilidade (ROSSET, 1989b). Para o pensador trágico o ato é acaso (ROSSET, 1989b). “O ato, para ele, não é o ‘vivente’, o ‘livre-arbítrio’, transcendendo a ordem mecânica ou biológica da natureza (Bergson), mas uma adjunção natural a uma mesma natureza: *acaso acrescentado ao acaso*” (ROSSET, 1989b, p. 49). A modificação produzida pelo homem é acidental, não pode modificar a caráter – natureza – daquilo sobre o qual age (ROSSET, 1989b). “Nenhum acontecimento ‘sobrevém’, na medida em que tudo *já* é feito de acontecimentos, que toda possibilidade intervencionista se reduz a acrescentar um acontecimento a uma soma de acontecimentos” (ROSSET, 1989b, p. 49). O termo natureza não é plausível para o pensador trágico, uma vez que tudo aquilo que existe é acaso, torna-se impossível o sucesso das tentativas de interpretação do “acontecimento” almejadas pela filosofia (ROSSET, 1989b). Tudo aquilo que existe é constituído pelo acaso, já para pensadores não-trágicos “um acontecimento, no sentido em que o entendem aqueles que creem na possibilidade de uma ação, é algo que ‘acontece’ ao que ‘é’: que faz *relevo* sobre o ser” (ROSSET, 1989b, p. 49). Ora, pela perspectiva terrorista aquilo que sofre a ação já é composto de acontecimentos, por isso não há a possibilidade de uma mudança qualitativa dos

acontecimentos, somente uma variação quantitativa (ROSSET, 1989b). O ato é entendido como um apoio casual, não possuindo a capacidade de modificar qualitativamente o que existe (ROSSET, 1989b). “Da mesma maneira, um grão de areia não modifica em nada a natureza arenosa do monte de areia. Em termos mais gerais: há antinomia entre as noções de *acaso* e de *modificação*” (ROSSET, 1989b, p. 50).

O pensamento trágico nega a existência de uma natureza das coisas; ora, a não existência de uma natureza exclui a mínima possibilidade de modifica-la. “O ser não pode mudar de natureza, na medida em que ele não constitui uma ‘natureza’” (ROSSET, 1989b, p. 50). Para o filósofo em estudo o ser é acaso, não podendo mudar de natureza porque ele não a constitui (ROSSET, 1989b). O acaso é oposto a modificação, já que ele é imodificável (ROSSET, 1989b). “Pode-se imaginar que sejam mudados o azul do céu ou o verde da pradaria, mas não que seja modificado o acaso que engendra o fato das cores, do céu e das pradarias” (ROSSET, 1989b). Um acontecimento, de acordo com o pensamento trágico, não tem a capacidade de agir sobre o conjunto dos acontecimentos e modifica-los. O acaso é imodificável, não possui possibilidade de mudança (ROSSET, 1989b). “Quando o pensamento trágico assimila o ser a um dado, ele tem em vista uma noção de reunião fortuita na qual nenhum reajustamento pode modificar a natureza naquilo que ela precisamente tem de casual” (ROSSET, 1989b, p. 50).

A aprovação é um acontecimento suscetível de modificar minimamente a vida humana, não se trata de um “acontecimento filosófico”, pois ela não altera aquilo que é pensado, a aprovação também não tem capacidade de fazer uma mudança prática no correr da vida (ROSSET, 1989b). “O ato do qual se trata não concerne senão ao modo segundo o qual uma pessoa se representa a si mesma seus pensamentos e suas ações, a cada instante de uma existência da qual nenhum ato nem ação lhe pertencem propriamente” (ROSSET, 1989b, p. 50). A aprovação é reconhecida pelo pensamento trágico com o valor acontecimento, constituindo a questão específica desta forma de filosofia (ROSSET, 1989b). Pensadores trágicos como Pascal e Lucrécio esforçaram-se em dar uma resposta a questão da aprovação, afinal de contas ela sempre afetou aos homens (ROSSET, 1989b).

A dúvida prevalece sobre qualquer outra questão; sobre o ponto do sim ou do não a resposta é dada de saída: “o que existe” não existe somente a título “de fato”; encobre tudo aquilo que, no homem, é concebível a título de “desejo” (ou seja: os pensamentos os mais cruéis são bons para pensar, os atos os mais inúteis bons para fazer, as vidas as mais pobres boas de se viver) (ROSSET, 1989b, p. 51).

Há uma ligação forte entre pensamento aprobatório e trágico, aquele pode ser considerado como marca deste pensamento que é dotado de aprovação incondicional (ROSSET, 1989b). Muitos pensadores indicam uma visão trágica (como Kierkegaard, Unamuno e Chestov), porém seus pensamentos não apontam uma aprovação incondicional (característica de todo pensamento trágico) (ROSSET, 1989b). “Do trágico falta-lhes o exato campo que excluíram de sua capacidade aprobatória: tudo o que não foi aprovado pertence ao trágico do negado” (ROSSET, 1989b, p. 52). O trágico afirma a todo momento e não possui espaço para a negação; excluir algo do campo da aprovação é escapar ao pensamento trágico (ROSSET, 1989b). A lógica do pior, constituinte do pensamento trágico, não toma como válido qualquer argumento que almeje inferir problemas dos quais as resoluções escapam aos domínios humanos (ROSSET, 1989b). O trágico como pensamento aprobatório não comporta a existência de contradições que escapam ao homem (ROSSET, 1989b). “A transfiguração do trágico em contradição tem por benefício (não trágico) afirmar a necessidade, ou pelo menos a falta de uma solução” (ROSSET, 1989b, p. 52). A falta de solução indica que o homem sempre carecerá de uma resposta para algo, o que cerceia a aprovação trágica e seu caráter incondicional (ROSSET, 1989b).

O pensamento que não é completamente trágico (pseudotrágico) não consegue desvencilhar-se das questões, as quais ele mesmo afirma, sem solução, nem mesmo abandoná-las (ROSSET, 1989b). “Ele se esforça antes por arrancá-la a toda perspectiva histórica, para situá-la numa perspectiva religiosa ou metafísica (estas ainda que sendo de intenção ateia e antimetafísica [...])” (ROSSET, 1989b, p. 52). A “solução” para estas questões que escapam a toda afirmação é colocada em uma perspectiva desvencilhada do domínio humano, seguindo a lógica do pensamento pseudotrágico (ROSSET, 1989b). “Ainda uma vez, o que constitui a visão trágica não é a afirmação do caráter inacessível da solução, mas a afirmação do caráter absurdo da noção mesma de solução” (ROSSET, 1989b, p. 52). Para o pensador trágico o homem não tem falta de nada, por isso afirmar que o homem tem necessidade de “solução” é dizer que falta algo e, por consequência, negar o pensamento trágico (ROSSET, 1989b). Pela lógica do pior, descrita pelo pensador francês, o pensamento trágico é ligado ao pensamento aprobatório e tal ligação é indispensável, pois são termos correlatos (ROSSET, 1989b).

A aprovação tem como contrário o suicídio, sendo, ambos, considerados como as únicas formas de ato: “como único ato cuja disponibilidade é deixada ao sujeito da ação, ao homem [...]” (ROSSET, 1989b, p. 53). Rosset (1989b) ressalta que tal possibilidade de escolha entre o

sim e o não em nada implicam numa possibilidade de “livre-arbítrio”, pelo qual o homem seria livre para dizer sim ou não (ROSSET, 1989b). “Disponibilidade entretanto, no sentido de que se trata, com afirmação, ou a não-afirmação, de um ato suscetível de modificar ‘o que existe’ – e o único” (ROSSET, 1989b, p. 53).

O homem ao ser aquilo que é tem duas escolhas: a aprovação ou a reprovação global (ROSSET, 1989b). Não há alternativa, nem um caminho do meio pois não há posse dos controles que estão fora de alcance (ROSSET, 1989b). Rosset (1989b) cita o exemplo de uma viagem de avião, na qual o passageiro não tem acesso aos comandos da aeronave e, por consequência, não pode alterar a rota da viagem. Isto coloca o passageiro na situação de aceitar a situação ou recusá-la, tendo em vista que é preciso escolher (necessidade do sim ou do não) (ROSSET, 1989b). “Necessidade do sim ou do não, com a condição, evidentemente, que se tenha a princípio decidido escolher: realizar o único ato cuja disponibilidade cabe ao viajante” (ROSSET, 1989b, p. 54). Há também a possibilidade do não agir, postergando o único ato reconhecido pelo pensamento trágico; opção feita por muitos (ROSSET, 1989b). “Segundo uma perspectiva trágica, apenas terão ‘agido’ em vida, de um lado os suicidas, de outro os afirmadores incondicionais” (ROSSET, 1989b, p. 54).

A aprovação é caracterizada por ser incompreensível para o pensamento trágico, não necessitando de justificativas ou “razões” (ROSSET, 1989b). “Lá onde pensamentos não ou pseudotrágicos se lamentam de uma ‘falta’, o pensamento trágico é primeiramente sensível à incompreensível existência de um ‘demais’” (ROSSET, 1989b, p. 54). Não falta *nada* ao humano, mas tal abundância é incompreensível; o pensamento trágico reconhece tal caráter e diferente de outros não atribui tal incompreensibilidade a uma falta (ROSSET, 1989b).

Se as considerações que precedem são fundadas, se não há “nada” a que qualquer crença tenha sido, até o presente, capaz de aderir, se não há qualquer forma de felicidade que o homem jamais tenha sido capaz de descrever, mesmo e sobretudo em palavras, segue-se daí que toda “alegria de viver” é irracional e, filosoficamente falando, abusiva (ou seja: em demasia) (ROSSET, 1989b, p. 54).

Rosset (1989b) entende que não há nenhum conceito que dê conta de descrever a felicidade, muito menos ela necessita de tal descrição. Qualquer forma de justificativa é inconcebível para o pensamento trágico, pois a felicidade é experimentada no cotidiano independentemente de qualquer recurso do intelecto (ROSSET, 1989b). O espanto do filósofo trágico não está no sofrimento, mas na alegria que é demasiada (ROSSET, 1989b). O humano não carece de alegria, pelo contrário, o júbilo é abundante (ROSSET, 1989b). “Inesgotável,

pois *nada*, por definição poderia jamais secar uma fonte que *nada* alimenta” (ROSSET, 1989b, p. 55).

A aprovação não é interpretável, ela é impensável e não está ao alcance do pensamento humano (ROSSET, 1989b). A aposta trágica alicerça-se no caráter indestrutível do pensamento aprobatório: “isso em que aposta o pensador trágico é o caráter indestrutível da aprovação” (ROSSET, 1989b, p. 55). O pensador trágico aposta na indestrutibilidade da aprovação, ou seja, a partir do reconhecimento do caráter inviolável da aprovação é feita a aposta trágica (ROSSET, 1989b). O raciocínio utilizado pelo pensamento trágico em relação ao pensamento aprobatório organiza-se da seguinte maneira: estando a “alegria vital” (aprovação global) fora do alcance de qualquer conceituação que seja feita sobre ela, é preciso extremar o pior de qualquer consideração a respeito para aferir seu caráter indestrutível (ROSSET, 1989b). “A força do pensamento trágico está então ligada de maneira solidária à força da aprovação, da qual ela não pode experimentar a potência senão na medida da tragédia” (ROSSET, 1989b, p. 55).

O pensador trágico tem como característica uma alegria de viver que lhe cerca de todos os lados, esforçando-se por pensar cada vez mais o impensável que constitui seu júbilo (ROSSET, 1989b). “O que define o máximo de alegria *pensável* é, com efeito, o máximo de trágico pensável” (ROSSET, 1989b, p. 55). Logicamente, a pior das filosofias não conseguirá definir a fonte de toda alegria, mas identificará algo mínimo que possibilitará dizer que o caráter aprobatório é muito mais que qualquer consideração (ROSSET, 1989b). Recordando que a filosofia trágica é uma filosofia de venenos, deve-se entender que a aprovação supera qualquer veneno que seja produzido contra ela (ROSSET, 1989b). “Assim a filosofia trágica é uma arte dos venenos, orientada em direção a uma incansável busca dos piores, dos mais violentos, dos mais assassinos entre os filtros de morte e desesperança” (ROSSET, 1989b, p. 56). O pensador trágico experimenta a todo instante a aprovação e, para poder pensar algo desta experiência, necessita do pior (ROSSET, 1989b).

A aprovação resistirá a qualquer veneno utilizado contra ela e a filosofia trágica sabe disso, porém trata-se de um jogo, no qual esta forma de filosofia procura mostrar a força do pensamento aprobatório (ROSSET, 1989b). “O pensamento trágico não pede ao pior oferecer em holocausto à alegria um pensamento cujo aparente pessimismo poderia parecer leviano, ou otimista em relação a uma outra forma de pensamento” (ROSSET, 1989b, p. 56). O filósofo em estudo aponta que o objeto da aposta terrorista está em saber se o pior que é pensado está equiparado com suas capacidades intelectuais (ROSSET, 1989b). Tal objeto é relativo e aponta

uma indecisão de tal forma de filosofar (ROSSET, 1989b). Este modo de filosofar não admite dar à alegria algo otimista ou mesmo aquém de seu pensamento, por isso tem apatia para com seu próprio pensar (ROSSET, 1989b). A apatia não significa julgar seu próprio pensamento como mais vulnerável que outras formas de filosofar, mas ela existe devido ao caráter relativo do pensamento trágico (ROSSET, 1989b, p. 56). O temor de produzir algo aquém, ou mesmo um pensamento não trágico, incita a apatia para com o próprio pensar do pior. O filósofo em estudo entende isto ocorre porque o “pior” é relativo.

Relativo, de uma parte, ao ponto mais ou menos casual ao qual ele chegou: o pior do qual fala não é senão um pior provisório, válido para ele, ou seja em seu tempo e segundo sua necessidade própria, pronto para ser substituído, num pensador ulterior, por uma nova teoria do pior, mais rica e penetrante (ROSSET, 1989b, p. 56).

O “pior” tem como característica ser duplamente relativo (ROSSET, 1989b). Primeiramente, é relativo porque é substituível, sendo pior em determinado tempo o que lhe torna provisório (ROSSET, 1989b). Neste caso, pode-se inferir que ele não tem pretensões de permanência, nem mesmo de ser uma verdade que dê conta de inferir algo sobre a aprovação que experimenta. “Relativo, de uma outra parte, ao alvo que ele se propõe, que é tomar uma medida aproximativa de sua aprovação presente” (ROSSET, 1989b, p. 56). A tentativa de aproximar, já sabendo que nunca conseguirá abarcar sua aprovação, torna-o relativo; sempre será uma aproximação, nunca dará conta, mas é preciso ir ao máximo (dificilmente, também, precisará se chegou ou não ao máximo do pior). De acordo com Rosset (1989b) a tentativa do terrorista filosófico será contrapor a aprovação ao pior pensável que seja possível naquele instante. Toda a aposta terrorista baseia-se em pensar o pior pensável para toda experiência de aprovação.

A lógica do pior acessa o pensamento trágico, entendendo este como ausência de pensamento estabelecido, como terra arrasada, destroços de pensamentos (ROSSET, 1989b). Por outro lado, não se pode confundir o trágico com pessimismo ou negativismo. “Mais que um pensamento negro, o ‘pior dos pensamentos’ designa a ausência de todo pensamento ‘róseo’” (ROSSET, 1989b, p. 57). O caráter relativo faz com que o pensamento trágico examine o pior corriqueiramente para não deixar subsistir qualquer pensamento otimista, pois este liga-se a muitos pensamentos já estabelecidos (ROSSET, 1989b). O filósofo francês ressalta que mesmo excluindo qualquer pensamento pressuposto ou estabelecido, tal forma de filosofar não é um não-pensar, nem pensa apenas em nada (ROSSET, 1989b). “Em realidade ele pensa, no lugar dos pensamentos que destruiu, algo que não é nada e que, no curso da presente *Lógica do*

Pior, será descrito sob o nome de ‘acaso’” (ROSSET, 1989b, p. 57). Como já foi escrito antes, o pensador trágico destaca o acaso, para ele não há possibilidade de validade a qualquer pensamento conseguir interpretar o mundo, no lugar destes pensamentos estabelecidos há o acaso. Esta forma de filosofar traz o novo para o debate filosófico, pois destaca a independência que a aprovação em relação a todos os outros pensamentos (ROSSET, 1989b). A aprovação não está submetida a nenhuma verdade anterior, nem mesmo a um pensamento que lhe preceda (ROSSET, 1989b). “É nesse sentido que o acaso se torna o critério da aprovação: toda afirmação não aceitando sem restrições o acaso (no sentido que o pensamento trágico dá a esse termo), sendo dependente, hipotética, pseudo-afirmadora” (ROSSET, 1989b, p. 57). O trágico é a ausência de verdade ou de qualquer pensamento pré-estabelecido (ROSSET, 1989b). Para o filósofo francês, as filosofias não-trágicas são não-afirmadoras na medida que dependem de um pensamento prévio ou de uma verdade pré-estabelecida (ROSSET, 1989b).

Aprovação e trágico são ligados, aquela por não depender de nenhuma verdade constituída e este por ser ausência de verdade (ROSSET, 1989b). “O que é precisado na aposta trágica não é nem o que está em jogo nem a escolha do apostado, estes já são conhecidos e escolhidos: o que está em jogo é a aprovação, e sabe-se que se apostará nela” (ROSSET, 1989b, p. 58). Diferente da aposta pascalina, na qual o jogador avalia as chances favoráveis e contrárias ao seu jogo, a aposta trágica lança todas suas fichas na aprovação (ROSSET, 1989b). A intenção do pensador trágico é optar pelas chances mínimas de vencer, sempre saindo perdedor (ROSSET, 1989b). “Trata-se em determinar que a escolha que se faz é filosoficamente tão *perdedora* quanto é possível pensa-la” (ROSSET, 1989b, p. 58). Este masoquismo, característica do pensamento trágico, assinala a clareza de tal forma de filosofar, porque optar por um trágico do qual não se exauriu todo pensar possível é colocar em xeque toda a aprovação (ROSSET, 1989b). “Em termos filosóficos: aquele que aprova gostaria de estar seguro, não de tudo ver, mas de ver todo o *visível* do horror daquilo que ele aprova” (ROSSET, 1989b, p. 58).

O modo de filosofar trágico não propõe um problema de conteúdo, mas de visão (ROSSET, 1989b). Não importa ao pensador o que é trágico, mas sim ver o pior ao qual está disposto a aprovar sem restrição alguma (ROSSET, 1989b). O filósofo francês destaca que a ansiedade que é típica do pensador trágico está no medo de não ver o pior do qual a sua lógica lhe alerta (ROSSET, 1989b). “O que caracteriza o ‘voyeurismo’ trágico não é um deleite no espetáculo do sofrimento, mas um interesse maior dirigido a qualidade da aprovação” (ROSSET, 1989b, p. 59). Não há temor em relação ao que é aprovado pelo lógico do pior, mas

o receio de aquilo que ele aprova estar afetado por uma visão não tão trágica quanto ele esperava (ROSSET, 1989b, p. 59).

O filósofo terrorista almeja reduzir ao máximo suas chances em uma aposta, se ela for de 1 em 10, procurará tentar reduzi-la ainda mais. Ele procura convencer-se da não ampliação de suas chances, tudo isto para mostrar o caráter indestrutível de sua aprovação (ROSSET, 1989b). “O filósofo afirmador é terrorista porque a seus olhos o terrorismo é a condição *filosófica* de todo pensamento da aprovação” (ROSSET, 1989b, p. 59). O “roteiro” proposto pelo pensamento trágico pode ser estabelecido nos seguintes passos: definir o pior pensável, mantendo-se nele até surgir algo pior (ROSSET, 1989b). A indestrutibilidade de tal forma de filosofar mantém-se segura graças ao caráter provisório que lhe caracteriza (ROSSET, 1989b).

1.3 Crueldade e incerteza

Na obra *Princípio de crueldade* (1989c), Clement Rosset levanta o questionamento de que tanto no senso comum, como na Filosofia considera-se que “as coisas são verdadeiras em seu detalhe” (ROSSET, 1989c, p. 11), porém ao considerar o conjunto das coisas ou dos fatos eles podem tornar-se incertos ou duvidosos (ROSSET, 1989c). A percepção é mais forte do que o acontecimento real, o conjunto do qual faz parte o acontecimento não possui a força sensível do primeiro (ROSSET, 1989c).

Este paradoxo da certeza do detalhe ligada a uma incerteza do conjunto pode ser enunciado sob uma forma matemática (paradoxo de um elemento existente que pertence a um conjunto não existente) ou aritmética (paradoxo de uma unidade reconhecida como igual a *uma* mas incapaz de dar duas se lhe acrescentamos uma segunda unidade) (ROSSET, 1989c, p. 12).

A afirmação de que há apenas particulares e não uma realidade comum, com amplitude universal a tais particulares, não encontra dificuldades em se afirmar (ROSSET, 1989c). A proposição aritmética proposta por Rosset torna complicado afirmar que existe o particular, mas que a soma dos particulares não resultará em um conjunto de dois particulares (ROSSET, 1989c). A proveniência do entendimento do conjunto como incerto não está fundada em uma angústia, mas na compreensão da natureza como algo indecifrável, que não possibilita o seu conhecimento em si mesma (ROSSET, 1989c). “Considerar unicamente a realidade equivaleria, portanto, a examinar um avesso de que se ignorará sempre o direito, ou um duplo de que se ignorará sempre o original do qual é cópia” (ROSSET, 1889c, p.12). Os empecilhos encontrados pela Filosofia no real não são decorrentes de uma ignorância ou ingenuidade para

com o objeto de investigação, mas são oriundos do real (ROSSET, 1989c). A Filosofia encontra-se diante de um objeto amplo e, ao mesmo tempo, insuficiente (ROSSET, 1989c). Quando a Filosofia busca a compreensão do real a partir de algo fora dele, ela coloca-o como não possuidor de um entendimento próprio (ROSSET, 1989c). O entendimento de que um conjunto de objetos particulares pode ser incerto faz com que a Filosofia busque o princípio do real fora do próprio real (ROSSET, 1989c). “Daí a ideia de uma *insuficiência* intrínseca do real: o qual careceria sempre, se posso dizer assim e isto em todos os sentidos do termo, de sua própria ‘causa’” (ROSSET, 1989c, p. 13). Para Clement Rosset (1989c), o entendimento de insuficiência do real faz a realidade ser analisada a partir de princípios externos a ela mesma. Esses princípios externos à realidade foram e são utilizados ao longo da história da filosofia para justificar ou explicar o real (ROSSET, 1989c). Por outro lado, Rosset (1989c) destaca que o princípio de realidade suficiente, no qual o real pode ser explicado a partir dele mesmo, não tem tanto respaldo dentro do discurso filosófico.

De acordo com Rosset (1989c), a atitude de tomar a realidade como algo não explicável faz como que ela seja considerada ininteligível. Porém considerá-la ininteligível não quer dizer que seja irreal (ROSSET, 1989c). A dúvida sobre a realidade do real é, nas palavras de Clement Rosset, “a única mas grande fraqueza dos argumentos filosóficos” (ROSSET, 1989c, p. 16), pois há uma relutância em levar em consideração o real e nada mais (ROSSET, 1989a). “Dificuldade que, se reside secundariamente no caráter incompreensível da realidade, reside antes de tudo e principalmente em seu caráter doloroso” (ROSSET, 1989c). O real é cruel (ROSSET, 1989c), por isso a relutância em não aceitar o real como explicável na realidade. A insuficiência do real permite que a crueldade do real possa ser justificada ou distanciada (ROSSET, 1989c). A crueldade do real está em seu caráter trágico e doloroso (ROSSET, 1989c).

Mas entendo também por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável desta realidade – caráter que impossibilita ao mesmo tempo de conservá-la a distância e de atenuar seu rigor pelo recurso a qualquer instância que fosse exterior a ela [...] a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta. Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma (*sic*) (ROSSET, 1989c, p. 16-17).

A realidade é cruel e sua crueldade reside em seu caráter duplo, pois além de ser cruel é verdadeira, não há como escapar (1989c). Um fato doloroso não o é assim por julgamento de um indivíduo, mas pela própria realidade. Tomando a realidade como suficiente e única, ela já

não se fixa nos limites da compreensão humana e fica além da capacidade de recusa ou aceitação (ROSSET, 1989c). Para o filósofo em estudo as faculdades humanas de compreensão e de aceitação são limitadas em suas capacidades, mas a ausência da faculdade de aceitação é muito mais sentida (ROSSET, 1989c). A incompreensão da realidade é algo comum e que pode não causar transtornos ao indivíduo no ordinário da vida; ora, não causam transtornos ao cotidiano de um indivíduo a não compreensão de conceitos como espaço ou tempo, porém as pessoas utilizam-se das convenções postas (ROSSET, 1989c). Entretanto o indivíduo ao vivenciar um fato doloroso opõe-se à realidade, fica intolerante àquilo por que é afetado, já não consegue dar conta daquilo com sua compreensão e não consegue tolerar a dor (ROSSET, 1989c). “A realidade, se ultrapassa a faculdade humana de compreensão, tem como outro e principal apanágio ‘exceder’, e isto em todos os sentidos do termo, a faculdade humana de tolerância” (ROSSET, 1989c, p. 20).

Outro ponto destacado pelo filósofo diz respeito à aceitação do real, quando este ultrapassa as capacidades de compreensão e tolerância. A aceitação pode supor uma inconsciência do real (ROSSET, 1989c). Por outro lado, pode haver aceitação do real com uma consciência do pior que não permite ser afetada por este conhecimento (1989c).

Deve-se observar que esta última faculdade, de saber sem sofrer – com este saber – dano mortal, está situada absolutamente *fora do alcance* das faculdades do homem, - a menos, é verdade, que nela se misture alguma assistência extraordinária, que Pascal chama de graça e que chamo, quanto a mim, alegria (ROSSET, 1989c).

A faculdade do conhecimento é para o homem uma sina inevitável e também inaceitável (ROSSET, 1989c). O conhecimento leva o homem à busca por uma verdade a qual não consegue alcançar sua totalidade, por isso sua busca é trágica (ROSSET, 1989c). O conhecimento é inevitável por não ser possível desvencilhar daquilo que se sabe e é inaceitável, por não haver a vontade de reconhecê-lo (ROSSET, 1989c). O caráter trágico do conhecimento também está atrelado ao fato de o homem saber e, muitas vezes, não poder fazer nada. “Assim o homem é a única criatura conhecida a ter consciência de sua própria morte (como da morte destinada a toda coisa), mas também a única a rejeitar inapelavelmente a ideia da morte” (ROSSET, 1989c). Ao mesmo tempo em que possui a capacidade de saber, o humano possui a capacidade de ignorar. O conhecimento sobre a morte carrega o indecifrável sobre o momento derradeiro; mas para não se paralisar ante o incógnito existe a possibilidade de ignorar aquilo que pode atordoar o cotidiano (ROSSET, 1989c). A verdade torna-se sofrimento para alguns, à medida que sua luta contra a percepção da realidade fracassa continuamente (ROSSET, 1989c).

Para Clement Rosset (1989c) grande parte dos filósofos tentou dizer que o real não é real, tentaram fazer com que a crueldade do real fosse atenuada. A não aceitação da realidade como é, e a construção de justificativas e ordenamentos foram os intentos de muitos filósofos, segundo Clement Rosset. Assim grande parte dos pensadores não se ancorou no trágico, mas em uma filosofia moral. “O que a moral censura não é, de modo algum, o imoral, o injusto, o escandaloso, mas sim o *real* – única e verdadeira fonte de todo escândalo” (ROSSET, 1989c, p. 25). É como se aquilo que está dado na realidade não fosse real por ele mesmo, mas por algo que o justifique.

Assim a filosofia insiste geralmente em substituir a ideia que “isto é” pela ideia que é impossível e inadmissível que “isto seja”: opondo, ao reino soberano e constrangedor do ser, o reino fantasmático e moral de um “deve ser” (ROSSET, 1989c, p. 25).

Desta maneira o real, à medida que se torna mais cruel, é interdito pela moral, repreendendo o desagradável da realidade (ROSSET, 1989c). “Em outras palavras: é imoral e chocante dar a conhecer, a quem quer que seja, a verdade, quando esta é desagradável” (ROSSET, 1989c). A realidade é dotada de imediatidade e seu caráter inelutável não a torna eterna, mas sim incerta (ROSSET, 1989c). “O inelutável, é preciso lembrar, não designa o que seria necessário por toda a eternidade, mas isto a que é impossível furtar-se no instante mesmo” (ROSSET, 1989c, p. 28). O humano depara-se com o real que é cruel, mas verdadeiro e com a ideia mais confortante, porém ilusória, de uma realidade insuficiente (ROSSET, 1989c).

Pensamento moral e pensamento trágico dividem, assim, a opinião dos homens, sugerindo-lhes alternadamente a ideia mais apaziguadora mas a mais ilusória (princípio de realidade insuficiente) e a ideia mais cruel mas a mais verdadeira (princípio de realidade suficiente) (ROSSET, 1989c, p. 28).

O princípio de realidade suficiente coloca o real como verdadeiro. Entretanto Rosset (1989c) destaca o caráter trágico e imediato da realidade. Além de suficiente o real é para Rosset (1989c) constituído do princípio de incerteza. “Pode-se naturalmente e justamente observar que faz parte da natureza de toda verdade, qualquer que seja seu gênero, ser duvidosa” (ROSSET, 1989c). Por mais certeza que se possa ter sobre um fato no passado, em algum momento ele será interrogado e investigado; o mesmo acontece com uma verdade científica à medida que não responde mais aos questionamentos da ciência será colocada em dúvida (ROSSET, 1989c). A filosofia por lidar com problemas insolúveis dá soluções que podem ser colocadas em dúvida, pois se fizesse diferente suas soluções não seriam filosóficas e aquele as quais propôs não seria

um filósofo (ROSSET, 1989c). “Mas o interesse principal de uma verdade filosófica consiste em sua virtude negativa, quero dizer, em seu poder de dissipar ideias muito mais falsas do que a verdade que ela enuncia *a contrário*” (ROSSET, 1989c, p. 34). A crítica filosófica denuncia ideias consideradas verdadeiras e evidentes, não tendo como objetivo fornecer certezas (ROSSET, 1989c). “A qualidade das verdades filosóficas é mais ou menos como a das esponjas que se utilizam no quadro negro e às quais não se pede nada mais do que conseguir apagar bem” (1989c, p. 34). A dúvida é forte perante aquilo que se apresenta como certo e verdadeiro, porém ela não possui ação perante algo que se mostra como duvidoso (ROSSET, 1989c). “Pois uma verdade incerta é também e necessariamente uma verdade *irrefutável*: a dúvida não podendo nada contra a dúvida” (ROSSET, 1989c, p. 35). Rosset (1989c) caracteriza um pensamento sólido como aquele que é capaz de resistir a interpretações equivocadas.

Consideradas como definitivamente adquiridas, as verdades filosóficas excluem-se necessariamente quando não falam a mesma coisa. Em compensação, consideradas como sempre duvidosas e aproximativas, toleram-se reciprocamente. De resto não há nenhuma razão de interpretar as divergências de doutrina em termos de oposição, de julgar que uma ideia é contraditória em relação a outra, enquanto que ela é somente *diferente* dela (ROSSET, 1989c, p. 36).

Clement Rosset afirma, baseado em Nietzsche, que é uma ilusão passar da diferença entre ideias, para o entendimento de oposição entre ideias (ROSSET, 1989c). Segundo o filósofo a oposição entre ideias é algo comum do pensamento metafísico, porém é diferente considerar uma verdade oposta, sendo que na realidade são diferentes entre si. A concepção de oposição entre verdades é um juízo metafísico (ROSSET, 1989c).

Pois uma verdade duvidosa prescinde facilmente de toda confirmação ou infirmação (*sic*) da parte do real, enquanto que uma verdade tida por certa encontra-se necessariamente exposta ao desejo ardente e obsessivo de uma verificação pelos fatos, de uma confrontação vitoriosa com a prova da realidade, - razão pela qual o homem da dúvida deixa cada um descansar em paz, enquanto que o homem da certeza não para enquanto não bateu na porta de todo o mundo (ROSSET, 1989c, p. 37-38).

Rosset cita o epicurismo como exemplo de filosofia crítica, por seus fundamentos serem “curtos e pobres” (ROSSET, 1989c). Para o pensador o epicurismo ao fundamentar a verdade à existência material torna-se simples e exclui explicações profundas para qualquer fundamentação quando comparado a filosofias verdadeiras (ROSSET, 1989c). Porém, o epicurismo é um pensamento elevado quando entendido como filosofia crítica por refutar qualquer pretensão de verdade que não esteja relacionada à matéria (ROSSET, 1989c). O pensamento com pretensões universalistas depende de análises e confirmações a todo momento,

enquanto aquele que é colocado desde o início como duvidoso não necessita disso em relação ao real (ROSSET, 1989c). “Para resumir, a ‘segurança’ de um discurso filosófico, nos dois sentidos do termo evocados acima, reside em seu caráter ao mesmo tempo *crítico e inutilizável*” (ROSSET, 1989c, p. 38). A Filosofia não tem como função ensinar a pensar, mas sim quebrar as estruturas de pensamento colocadas como inabaláveis (ROSSET, 1989c).

O princípio de incerteza é cruel por causa da ânsia pelo princípio de certeza, a busca por certeza torna aquilo que é incerto cada vez mais cruel (ROSSET, 1989a). “O mais desconcertante desse gosto pela certeza é seu caráter abstrato, formal, insensível ao que existe realmente, assim como ao que pode ser efetivamente doloroso ou gratificante” (ROSSET, 1989a). A certeza não procura instruir sobre o real, apenas mostrar-se como correta (1989a). Para Rosset (1989a), adeptos militantes de uma causa ou ideologia são indiferentes ao conteúdo daquilo que defendem, pois, a causa para eles é tomada como uma certeza. Essa indiferença é perceptível através da desconsideração de fatos sensíveis ligados à causa defendida.

2 NATUREZA E ILUSÃO

2.1 Crítica ao naturalismo

Através da concepção naturalista de mundo, a arte foi entendida como algo secundário à natureza e sobre a qual não tem efeitos próprios, aquilo que é artifício foi cerceado pelos limites da natureza (ROSSET, 1989a). A autonomia da arte fica restrita em sua transgressão à natureza, quando ultrapassa os limites desta ou destrói aquilo que a natureza fez (ROSSET, 1989a). Assim, para o naturalismo o artifício só tem forças a partir da natureza e é ela que permite suas extensões artificiais sobreviverem; porém aquilo que é inteiramente artificial é entendido como algo efêmero, que não possui uma longa duração (ROSSET, 1989a).

A natureza foi entendida sempre a partir de um ponto de vista antropocêntrico, onde aquilo que é feito pelo homem é artifício e aquilo que é feito “por si mesmo” é considerado uma produção natural (ROSSET, 1989a). Existe uma diferenciação metafísica entre aquilo que o homem pode produzir e aquilo que não pode, tal diferenciação resulta na dicotomia artifício e “natureza” (ROSSET, 1989a). “Se a natureza aparece como inegável, é porque primeiramente se representa como inegável a natureza humana, isto é, a faculdade de agir na natureza” (ROSSET, 1989a, p. 15). Aos olhos do pensamento naturalista, negar a existência de uma natureza é negar a possibilidade da ação humana sobre a mesma (ROSSET, 1989a). Seguindo o entendimento comum para parte da história da filosofia, pode-se dizer que a natureza é aquilo que existe independente da ação humana e a matéria é o acaso por subsistir de maneira independente ao homem e à natureza (ROSSET, 1989a).

“Desse modo, podem-se distinguir três grandes domínios na existência (artifício, natureza e acaso) e definir o domínio da natureza como um terceiro estado, do qual o homem (artifício) e a matéria (acaso) encontram-se excluídos” (ROSSET, 1989a, p. 15). Rosset (1989a) enquadra esses três domínios da existência utilizando-se da separação que biologia coloca aos reinos animal, vegetal e mineral; mas os conceitos postos pelo filósofo não procuram estabelecer uma natureza ou essência entre eles (ROSSET, 1989a). Para o pensador em estudo, o reino da natureza ocupa um espaço separado ao artifício e a matéria, que seria uma espécie de reino intermediário (ROSSET, 1989a). “Natureza caracterizada por seus ‘efeitos’ específicos, isto é, pelas marcas de um modo de atividade tão distanciado da inércia material quanto diferente dos atos humanos” (ROSSET, 1989a, p. 16). A definição daquilo que é

natureza foi feita desde Aristóteles por um viés negativo, pelo qual a natureza é especificada pela negação de outros dois domínios (neste caso o artifício e o acaso) (ROSSET, 1989a).

Portanto, três reinos, aos quais corresponderiam três tipos de efeitos: 1) O efeito *material*, como o da pedra (cuja “queda” não significa obediência a uma lei de gravidade, implicando a gravitação universal, ou a relatividade generalizada, mas somente inércia absoluta, disponibilidade ainda não afetada por uma rede de relações, isto é, o acaso); 2) O efeito *humano*, que qualifica a quase totalidade das ações do homem; 3) O efeito *natural*, designando um conjunto de atuações que transcende a inércia material e se mantém alheio da vontade humana (ROSSET, 1989a, p. 16).

O efeito material, que é o acaso, não está submetido a um ordenamento ou a leis universais que lhe garantam existência (ROSSET, 1989a). O acaso não depende de um ordenamento de leis ou uma rede de provas que o garantam como real (ROSSET, 1989a). O efeito natural está, segundo a concepção naturalista, apartado da atuação humana e além dos efeitos da matéria (ROSSET, 1989a). Para Clement Rosset o conceito de natureza, nos pensamentos de Platão e Aristóteles, faz dela algo apartado tanto do acaso como da arte (ROSSET, 1989a). “A natureza é, antes de tudo, princípio, o que exclui que o domínio das existências reconhecidas como naturais possa não resultar de nenhum princípio” (ROSSET, 1989a, p. 17).

No entendimento do filósofo francês, o artifício não se opõe a natureza, para ele a oposição pode ocorrer quando o artifício está ligado ao acaso (ROSSET, 1989a). Assim como o acaso, o artifício introduz uma “instância aleatória”, que não é uma inércia material, mas é constituída de risco (ROSSET, 1989a). “O homem está armado com um imprevisível poder de intervenção que lhe permite simultaneamente consolidar e arruinar as construções naturais” (ROSSET, 1989a, p. 17). O risco do homem é glorioso, pois é a marca da liberdade do homem, mas também é dotado de periculosidade por possibilitar a destruição de toda construção considerada natural (ROSSET, 1989a). A liberdade permite ao homem ampliar seu poder e coloca a incerteza para a natureza, pois esta ao dominar a matéria não correria riscos (ROSSET, 1989a). Continuando na lógica do pensamento naturalista: “a definição mais geral da natureza poderia ser ‘necessidade’; já a do artifício (e da matéria) seria ‘acaso’” (ROSSET, 1989a, p. 17). Porém a necessidade natural está além de toda necessidade do acaso e do homem, pois estas são consideradas arbitrárias (ROSSET, 1989a).

Para a perspectiva naturalista, as necessidades do homem são arbitrárias por estarem associadas à linguagem e as do acaso por se confundirem com o fato (ROSSET, 1989a). “A

necessidade de natureza somente se opõe ao acaso e ao artifício, porque se supõe que transcenda a ordem das necessidades factuais (acaso) e arbitrárias (pressupondo a produção prévia de um artifício humano) ” (ROSSET, 1989a, p. 17). Para Clement Rosset, essas características dadas à natureza precisam apenas aquilo que a natureza não é e não expõe as suas verdadeiras características (ROSSET, 1989a).

Rosset questiona o que é a necessidade da natureza e como sua necessidade pode ser alheia tanto às produções humanas como ao acaso (ROSSET, 1989a). Para o pensamento naturalista a força da natureza não é inércia material e também não está relacionada com a ação humana (ROSSET, 1989a). O desenvolvimento de uma planta, que ocorre de maneira silenciosa, poderia ter uma força silenciosa que age independente de outros domínios (ROSSET, 1989a). Porém o crescimento da planta é frustrante à análise filosófica, pois é invisível, impensável e silencioso; a “força” natural não diz nada (ROSSET, 1989a). Rosset entende que a representação da natureza foi feita da mesma forma que a representação da feminilidade: ambas escondidas sob um véu, mantendo o mistério de sua totalidade e mostrando apenas algumas partes (ROSSET, 1989a). “Qualquer que ela seja, a ideia de natureza mostra-se sempre sob os auspícios da miragem” (ROSSET, 1989a, p. 19).

A comparação da ideia de natureza a uma miragem pode ser determinada no sentido de uma *duplicidade*, que contamina as aparências da natureza com o duplo caráter da duplicação de imagens (a natureza nunca se mostra sozinha) e da cumplicidade ideológica (a ideia de natureza sempre serve à instância não natural que acompanha sua aparição) (ROSSET, 1989a, p. 19).

A duplicação da natureza ocorre de modo muito simples e claro: a natureza não se mostra sozinha (ROSSET, 1989a). Quando analisamos a natureza de modo isolado nada encontramos, porém, ao questionarmos pela liberdade, pelo espírito e pela natureza humana surge como plano de fundo uma natureza que faz estes três conceitos adquirirem significado (ROSSET, 1989a). “Pois é sempre a natureza quem representa o papel de pilar oculto dos pares antitéticos que tradicionalmente opõe a natureza a uma outra instância metafísica” (ROSSET, 1989a, p. 19). A incapacidade de a natureza manifestar-se por si mesma faz dela um apoio para os temas metafísicos que necessitam do reconhecimento de uma natureza para sua validade (ROSSET, 1989a). “O nada de pensamento sob o conceito de natureza não é um nada qualquer: define um nada a partir do qual se torna possível pensar outra coisa” (ROSSET, 1989a, p. 19-20). Natureza é uma palavra importante para a metafísica, pois se a declaramos como nada, outros conceitos metafísicos como liberdade humana e espírito perdem sua oposição primeira, já que a natureza é aquilo ao qual eles transcendem (ROSSET, 1989a). “Se quisermos salvar as

instâncias metafísicas (só existentes quando decalcadas sobre a natureza), devemos esquecer que a natureza absolutamente é nada” (ROSSET, 1989a, p. 20).

A tentativa de colocar a natureza como algo oposto e distante ao artifício criou para ela uma compreensão que não lhe era própria (ROSSET, 1989a). “O que desse modo vem faltar à natureza é paradoxalmente o que antes de tudo o pensador naturalista nela buscava: a espontaneidade, o não-cálculo” (ROSSET, 1989a, p. 22). O pensador francês entende que a ideia de natureza não foi definida em um conceito, mas oposta a determinados fatos (ROSSET, 1989a).

A não definição de um conceito de natureza fez com que ela ficasse aberta à inúmeras compatibilidades, que vez ou outra tornaram-na contraditória (Rosset, 1989a). “A função ideológica da ideia de natureza se desdobra e se reforça aqui com uma eminente função de ordem moral: permite não somente pensar uma metafísica, mas também, e talvez principalmente, *a culpabilidade*” (ROSSET, 1989a, p. 23). No entendimento de Rosset (1989a) o pensamento naturalista orientou-se para temas morais como autenticidade e puro. “A natureza é um nada (considerado “força”) a partir do qual se pensa a autonomia humana, mas também é um nada (considerado “inocente”) a partir do qual se pode pensar a culpabilidade dos homens” (ROSSET, 1989a, p. 23). O nada do conceito de natureza permite pensar outros conceitos a partir dela (ROSSET, 1989a). Há uma duplicidade neste pensamento, pois a natureza tenta se equilibrar na dicotomia entre o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico (ROSSET, 1989a).

Uma coisa é a recusa do sobrenatural, outra coisa a ideologia naturalista que, em princípio, é a doutrina segundo a qual a natureza existe, isto é, a forma geral da crença de que alguns seres devem a realização de sua existência a um princípio alheio ao acaso (matéria) e aos efeitos da vontade humana (artifício) (ROSSET, 1989a, p. 24).

Rosset (1989a) entende que a “ideologia” do naturalismo é muito anterior ao pensamento do século XVIII e está presente desde os primórdios da história do pensamento filosófico (ROSSET, 1989a). “A ideia fundamental de naturalismo é uma neutralização da atuação do acaso na gênese das existências” (ROSSET, 1989a, p. 24). Disto resulta a afirmação de que nada é produzido sem um motivo racional, assim as existências resultam de modo independente do artifício e do acaso, sendo resultados de causas naturais (ROSSET, 1989a). Pode-se questionar: onde está então a ideia de natureza na existência das coisas? Ela poderá ser encontrada quando forem decantados os efeitos do artifício e do acaso, aquilo que restar será a natureza (ROSSET, 1989a). “Ninguém determina exatamente isso que resta, no entanto, para

que se constitua a ideia de natureza, basta supor a existência de qualquer coisa que resta” (ROSSET, 1989a, p. 24). A eficiência do conceito de natureza está justamente na dificuldade de defini-lo, o próprio nada é origem e fundamento para o conceito de natureza. “A ideia de natureza é invencível porque é vaga; ou melhor, porque não existe como ideia: e nada é tão invencível quanto aquilo que não existe” (ROSSET, 1989a, p. 25).

Para Clement Rosset a ideia de natureza pertence à esfera do desejo, porém, é difícil determinar esse desejo de natureza (ROSSET, 1989a). “Em primeiro lugar, a ideia de natureza permite que a insatisfação se *expresse* (isto é, que se constitua como ‘pensamento descontente’)” (ROSSET, 1989a, p. 29). Sem o referencial de necessidade, a insatisfação permaneceria sobre si mesma e não poderia se expressar (ROSSET, 1989a). “Dito de outra forma, a ideia de natureza assegura uma relação necessária entre a ideia de que ‘isto desagrada’ e a ideia de que ‘isto não deveria ser’” (ROSSET, 1989a, p. 29a). Não podendo apontar uma instância da qual provém de modo acidental ou arbitrário seu infortúnio, a insatisfação ficaria restrita em si própria (ROSSET, 1989a).

“Em segundo lugar, a ideia de natureza permite poupar a ideia de acaso, à qual opõe, segundo parece, o mais poderoso antídoto elaborado pela imaginação humana” (ROSSET, 1989a, p. 29). Porém, no entendimento do filósofo em estudo, assumir a ideia de acaso implica na radicalização da insignificância das coisas, que a existência é insignificante assim como os acontecimentos (ROSSET, 1989a). A insatisfação e a racionalização são os principais componentes da afetividade humana (ROSSET, 1989a). “As condições mediante as quais a representação naturalista resulta possível não são muito mais analisáveis que as razões das quais provém o desejo de natureza” (ROSSET, 1989a, p. 29). A repetição é responsável pelo estímulo da representação de uma natureza.

Clement Rosset faz também uma análise da atualidade filosófica do naturalismo, que no entendimento dele a voz da natureza ainda soa no discurso filosófico (ROSSET, 1989a). Para o pensador em estudo, as críticas feitas aos tipos de culturas existentes na sociedade do século XX foram manifestações de uma ideologia naturalista (ROSSET, 1989a). Algumas formas de cultura foram consideradas factícias e alienantes por não atenderem às “necessidades humanas” ou por dissolverem a “essência” humana em coisas artificiais (ROSSET, 1989a). Alguns então emergiram a seguinte questão nietzschiana: “em nome de que os atuais difamadores da cultura emitem um uniforme julgamento de culpabilidade a todas as produções sociais que caracterizam

sua própria modernidade” (ROSSET, 1989a, p. 271). No decorrer na história da filosofia, a natureza foi o que esteve por trás da culpabilidade da cultura (ROSSET, 1989a).

A questão moderna surge de modo diferente, pois pode parecer que a ideologia naturalista teve seu tempo e que ela estaria presente no passado (ROSSET, 1989a). “Daí a tentativa de inferir que atualmente a contestação da cultura prescinde de qualquer ponto de apoio e fala em nome de nada” (ROSSET, 1989a, p. 272). No entendimento do pensador em estudo, muitos filósofos pregam esta ideia, afirmando que a natureza deixou de representar um conjunto de forças que está além dos limites do homem, para aparecer como uma fabricação humana (ROSSET, 1989a).

“Quando pretende recusar a ideologia naturalista, a ideologia moderna renuncia exatamente a uma *palavra*: a palavra natureza. Porém a ideologia naturalista não tem vínculo estrito com a palavra natureza, nem tampouco o tinha com as palavras *natura* e *physis*” (ROSSET, 1989a, p. 272).

É perfeitamente possível recusar a palavra, entretanto, aquilo que a palavra expressa é mantido intacto, podendo ser assimilado por outra (ROSSET, 1989a). “A denegação moderna da ideia de natureza revela o desgaste de uma palavra, e não o desaparecimento de um determinado complexo de desejos inerentes ao naturalismo” (ROSSET, 1989a, p. 273). O naturalismo não é mais um hino de adoração a natureza, como algumas correntes literárias colocavam no passado (ROSSET, 1989a).

O historicismo aparece como a nova roupagem do pensamento naturalista (ROSSET, 1989a). Segundo o filósofo em estudo, o historicismo é uma crença na qual o afastamento no tempo preenche o sentido de algo que, no instante em que ocorreu, parecia fortuito (ROSSET, 1989a). “Assim, a ideia moderna de história adquire a importância da ideia de natureza” (ROSSET, 1989a, p. 274). A natureza não é instantânea, ela é perceptível no tempo, ela recusa o instante (ROSSET, 1989a). “O efeito da natureza, invisível no presente, torna-se o efeito histórico, visível no tempo” (ROSSET, 1989a, p. 274). Rosset (1989a) entende que os dois efeitos são similares, o da natureza e o histórico, sendo este apenas a representação moderna da natureza.

A função de tudo isto que o pensamento moderno pôde reconhecer como “filosofia da história” é ressuscitar, de uma maneira ou de outra, uma natureza inapreensível no presente, e compensar a ausência “atual” de natureza pela promessa de uma natureza estendida no tempo (ROSSET, 1989a, p. 275).

De certa forma a exaltação da natureza torna-se exaltação da evolução (ROSSET, 1989a). Para o pensador em estudo há um caráter religioso nessa nova forma de naturalismo (ROSSET, 1989a). “A vinda da natureza, procedente do tempo, apresenta-se como uma promessa idêntica à vinda de um Messias ou de uma boa-nova” (ROSSET, 1989a, p. 275). Pode-se dizer que a natureza deixou de estar escondida e passou a estar no devir (ROSSET, 1989a). Mas, de modo mais geral, as expressões modernas de natureza podem ser organizadas em três tendências: naturalismo conservador, naturalismo revolucionário e naturalismo perverso (ROSSET, 1989a).

O naturalismo conservador entende que a natureza degradou-se e é necessário protegê-la (ROSSET, 1989a). Essa expressão de natureza também é chamada pelo pensador de mística da falsificação, por associar a modificação à ideia de falsificação (ROSSET, 1989a). Nesta mística naturalista está a ideia de que a natureza das coisas foi dada de uma vez e que ao longo da história foi sendo degradada (ROSSET, 1989a). A falsificação significa que havia algo original de verdade que foi corrompido e que as mudanças não são degradações, não repondo aquilo que foi destruído (ROSSET, 1989a).

Mística da *autenticidade* e mística do *passado* (ainda que a mística da repressão, no naturalismo revolucionário, seja uma mística do futuro): puramente natural, pertence ao passado; o presente significa o aparecimento do artifício, e o futuro anuncia a dissolução imbatível dos restos de natureza ainda respeitados pelo artifício do presente (ROSSET, 1989a, p. 285).

Para Rosset (1989a) esse naturalismo manifesta-se nas preocupações com a poluição, acusada de danificar a natureza, que é limpa. Também uma parte da química que possui uma obsessão em afirmar a química em tudo (ROSSET, 1989a). “A tese do naturalismo conservador, completamente contrário, nega o caráter estabelecido da ordem, e pretende esquecer seu caráter institucional e costumeiro” (ROSSET, 1989a, p. 286). O naturalismo conservador admite o caráter frágil daquilo que existe e diagnostica uma destruição gradual de uma natureza (ROSSET, 1989a).

Outra expressão moderna da ideia de natureza é o “naturalismo revolucionário”, também denominado pelo filósofo francês de “mística da repressão” (ROSSET, 1989a). Diferente do naturalismo conservador, no qual a natureza foi perdida ao longo da história, a expressão revolucionária entende que a natureza encontra-se reprimida e não conseguiu eclodir-se (ROSSET, 1989a). A eclosão não foi possível, segundo esta expressão, por conta de entraves que obstruem seu desenvolvimento (ROSSET, 1989a).

O conjunto desses entraves constitui o que o naturalismo revolucionário considera como “a repressão”, isto é, um jogo de forças variadas, opondo à finalidade natural da humanidade um conjunto de interesses relativos a uma finalidade simultaneamente artificial e privada (interesses de alguns grupos sociais, de algumas estruturas econômicas, de algumas classes artificialmente dominantes que se baseiam na repressão para perpetuar esta dominação artificial) (ROSSET, 1989a, p. 287).

As forças de repressão indicam uma opressão real, mas para além dessa opressão existe uma função da repressão que é proteger o dogma naturalista (ROSSET, 1989a). “A ideia de repressão exime a natureza de não aparecer, explica este não-aparecimento pelos atos danosos de repressão” (ROSSET, 1989a, p. 287). A lógica da mística da repressão possui a seguinte ordem: a repressão existe, por isso a natureza não pode aparecer (ROSSET, 1989a). “Sua ordem real é inversa: a natureza existe; mas nunca aparece, logo, existe uma repressão que a impede de aparecer” (ROSSET, 1989a, p. 287). A repressão aparece apenas como uma necessidade lógica do que um descontentamento, com o objetivo de proteger e manter a ideia de natureza (ROSSET, 1989a). “É mais importante continuar acreditando na natureza (em suas promessas de harmonia e felicidade) do que combater esta ou aquela miséria social” (ROSSET, 1989a, p. 287). Porém o fim das repressões seria extremamente danoso a crença na ideia de natureza, pois (tendo como base o naturalismo revolucionário) ela é sustentada pela recriminação e se justifica em suas decepções (ROSSET, 1989a).

É assim que funciona a ideologia da repressão: não querendo renunciar à existência da natureza, inventou uma força contrária que neutralize seus efeitos, destinada a explicar não a inutilidade teórica da ideia de natureza (ausência de direito), mas apenas a impossibilidade de toda experimentação sobre este assunto (ausência de fato) (ROSSET, 1989a, p. 288).

Deste modo o essencial permanece, a natureza continua como princípio da existência que, não fosse a intervenção do artifício, haveria um desenvolvimento harmonioso (ROSSET, 1989a). Para o pensador em estudo, há uma expressão sociológica que, segundo ele próprio, expressa bem essa ilusão do naturalismo revolucionário: “Se a natureza tivesse liberdade de ação, todos os homens seriam felizes, todas as crianças inteligentes, todos os amantes unidos – porém, a polícia vigia” (ROSSET, 1989a, p. 288). A mística da repressão (ou naturalismo revolucionário) procura explicar as adversidades da humanidade pelos males da repressão, aplicados à natureza (ROSSET, 1989a). De acordo com esta expressão naturalista, a violência social é culpada por alterar a natureza humana, causando desordem ao seu ordinário (ROSSET, 1989a).

Rosset cita o pensamento de D. Cooper¹ (que para o pensador em estudo segue a lógica do naturalismo revolucionário), segundo o qual a classificação sociológica de alguns indivíduos decorre em uma violência que é sutil (ROSSET, 1989a). “De fato a violência da qual se lastimam é sutil em vários sentidos. Inicialmente, sutil por ser invisível e silenciosa” (ROSSET, 1989a, p. 289). Ela é invisível e silenciosa porque ninguém a vê em atuação, não se sabe sua origem e finalidade, apenas são perceptíveis seus produtos, como é o caso dos esquizofrênicos (ROSSET, 1989a). Em um segundo ponto, ela também é sutil por poupar a ideia de infelicidade e de acaso “ao interpretar todas as infelicidades da humanidade como desvios em relação a uma normalidade ideal, entranhada desde sempre na ideia de natureza” (ROSSET, 1989a, p. 289). A preocupação com este tipo de violência é uma recusa daquilo que pretende explicar: “a loucura é anormal, não natural” (ROSSET, 1989a, p.289). Entretanto não teria sido caso a repressão não tivesse desviado o esquizofrênico de sua natureza, que lhe era autêntica (ROSSET, 1989a).

Assim, a “violência sutil” aparece como uma sutil justificação de um doutor naturalista: meu raciocínio (no caso presente, meu desejo) me leva a pensar que os homens não deveriam ser esquizofrênicos; no entanto, alguns homens são esquizofrênicos; logo o acontecimento está errado, não meu raciocínio nem meu desejo – a original “não esquizofrenia” desses homens foi pervertida por força desconhecida que se denomina “violência sutil”. (ROSSET, 1989, p.290)

A contestação é o ponto central da repressão, sem ela a natureza perde a noção de repressão (ROSSET, 1989a). Se não há opressão, não há reprimidos, assim a ideia de natureza ficaria abalada sem seu pilar (ROSSET, 1989a). “A revolução é a consequência obrigatória desta concepção de uma repressão da natureza” (ROSSET, 1989a, p. 291). Essa revolução coloca-se em sentido de voltar com as coisas à ordem, desmantelando tudo aquilo que obstrui, artificialmente, o desenvolvimento natural da humanidade (ROSSET, 1989a). Neste caso são retaliações da natureza ao artifício, com a intenção de endossar e instaurar uma ordem no lugar legítimo dela; não é uma ordem nova, trata-se de um reconhecimento mesmo que parte da ordem de fato (ROSSET, 1989a). “É desse modo que otimismo e violência aparecem intimamente vinculados na mística naturalista revolucionária” (ROSSET, 1989a, p. 292).

O otimismo desta mística da repressão exprime uma harmonia natural entre o homem e seu ambiente, entre os desejos e as condições existenciais (ROSSET, 1989a). A partir desta harmonia infere-se que as desventuras do homem são puros acidentes, os quais não fazem parte da essência humana, mas são fruto do artifício (ROSSET, 1989a). Toda essa estrutura otimista

¹ David Cooper, 1931-1986. Rosset faz uma análise da obra *Psychiatrie et antipsychiatrie* de 1970.

guarda também uma violência que pode ser liberada a qualquer instante (ROSSET, 1989a). “Pois a ideia de natureza sustenta a crença segundo a qual a infelicidade não é um fato simplesmente deplorável, mas figura um acidente que poderia, logo, deveria, não acontecer” (ROSSET, 1989a, p. 292). Por exprimir uma denegação, a ideia de natureza é também, em sua essência violenta (ROSSET, 1989a). “Essa violência denegadora é inerente à ideia de natureza não caracteriza uma sensibilidade especificamente moderna, qualquer que seja a frequência de sua expressão hodierna” (ROSSET, 1989a, p. 292).

A terceira forma, ou expressão, é o naturalismo perverso ou mística da transgressão (ROSSET, 1989a). Difere das duas outras expressões (perverso e conservador) por recusar o naturalismo, tendo um apego pela não-natureza (ROSSET, 1989a). “A psicanálise falaria de problemática ‘não liquidada’; liquidar um problema é abandoná-lo” (ROSSET, 1989a, p. 293). O naturalismo perverso continua debatendo sobre a estrutura naturalista, a qual de modo ilusório parece querer afastar-se (ROSSET, 1989a). “Daí a vontade de transgressão e seu paradoxo: eterno ir contra uma instância que se quer, desta maneira, mostrar que não existe” (ROSSET, 1989a). O paradoxo desta forma perversa está em querer destruir algo que é nada, não existe; ao tentar destruir uma natureza ausente cai em uma contradição (ROSSET, 1989a). A tentativa desenfreada de descredenciar a ideia de natureza, tentando um falso distanciamento e manifestando uma depreciação da mesma, faz com que aflore uma nostalgia da ideologia naturalista (ROSSET, 1989a). Há um desejo de punir a natureza por não existir, além disso ela é incapaz de aprovar ou desaprovar qualquer ação virtuosa ou má (ROSSET, 1989a). “Esta natureza que zomba das atividades humanas representa exatamente a denegação de toda a ideia de natureza: é puro artifício” (ROSSET, 1989a, p. 295). A transgressão põe-se, de modo ilusório, contra uma natureza que engana; o ódio não é dirigido a *esta* natureza, que é tola e fugaz, mas a natureza como um todo (ROSSET, 1989a).

A transgressão reencontra aqui seus próprios limites, que são os de qualquer ideologia naturalista: à natureza exige-se somente uma modificação; porém esta modificação é impossível, uma vez que a natureza existente é apenas artifício e acaso. Daí a profunda desgraça da perversidade: incapaz de aceitar, também é incapaz de destruir (ROSSET, 1989a, p. 297).

2.2 Discussões sobre uma filosofia do artifício

Clement Rosset (1989c) entende a filosofia como uma “teoria do real” resultante de “um olhar sobre as coisas: olhar ao mesmo tempo criativo e interpretativo que pretende, à sua maneira e segundo seus meios próprios, dar conta de um objeto ou de um conjunto de objetos”

(ROSSET, 1989c, p. 9). O filósofo francês entende que o olhar filosófico é interpretativo, porque faz uma exposição sobre determinado assunto e, conforme a ocasião, profere uma avaliação. A avaliação do olhar filosófico ocorre “no sentido em que se estabelece a soma do que se recebeu como quinhão a fim de ser capaz, se a ocasião se apresentar, de dar a cada um e a cada coisa o seu valor justo” (ROSSET, 1989c, p. 9). Por ser interpretativo o olhar filosófico é criativo, por isso ele não tem a pretensão de criar retratos da realidade tal como ela é, mas faz recomposições que são obras e não a pura descrição da realidade (ROSSET, 1989c). O caráter especulativo e metodológico da Filosofia pode colocar a parte seu caráter artificial, porém a Filosofia é uma criação humana e o caráter artificial de sua composição não é descartável (ROSSET, 1989c). “O que faz a especificidade da filosofia e a distingue das empresas paralelas (arte, ciência, literatura) é, assim, menos o tipo de técnica que utiliza do que a natureza do objeto que se propõe sugerir” (ROSSET, 1989c, p. 10). A Filosofia não possui um objeto particular ou um conjunto de objetos que defina seu campo de investigação. A Filosofia interessa-se pela totalidade das coisas existentes, a o tema de sua investigação é a realidade em todas as dimensões de espaço e tempo (ROSSET, 1989c). O filósofo não tem sua investigação focada em um particular colocado de modo isolado, mas em todas as coisas próximas ou não de sua apreensão (ROSSET, 1989c).

Repetindo com Lucrécio: a realidade se compõe, por um lado, deste mundo, do qual podemos ter eventualmente uma percepção parcial (*haec summa*), por outro do conjunto de mundos dos quais não poderemos (*sic*) ter quase nenhuma percepção (*summa rerum*). A ambição de dar conta do conjunto dos objetos conhecidos e desconhecidos define, ao mesmo tempo, a desmedida e a especificidade da atividade filosófica (ROSSET, 1989c, p. 11).

A filosofia não procura ser mais abstrata ou teórica que outras matérias, sua característica está no objeto de estudo, ela não tem como objetivo um particular ou um conjunto de particulares, seu objeto é a “realidade geral” (ROSSET, 1989c). Para Clement Rosset (1989c) “as teorias” não filosóficas se ocupam de detalhes, “enquanto que a filosofia – teoria da realidade *grosso modo* – interessa-se principalmente pelo seu conjunto” (ROSSET, 1989c, p. 11).

Rosset é um filósofo que analisou a relação entre artifício e natureza. Em sua obra *Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica* (1973), o filósofo francês discute a validade do artifício ante a natureza. O conceito de artifício está ligado ao trágico, já o de natureza relaciona-se com uma filosofia moral, no qual o mundo é visto como um ordenamento de leis naturais (ROSSET, 1989a).

Perceber o mundo desnaturalizado, sem o conceito de natureza, implica um processo de desaprendizagem, ligado mais a um olhar poético do que a um pensamento sistemático (ROSSET, 1989a). Esse contato com um mundo desnaturalizado, sob o efeito poético, ocorre no instante, ao olhar as coisas como elas são no mundo. A interpretação filosófica caracterizou o efeito poético da desaprendizagem como “um acesso místico à essência do ser, uma espécie de contato imediato com uma intimidade do real confusamente representado com a verdade do ser” (ROSSET, 1989a, p. 50).

Na filosofia alguns pensadores como Husserl, Merleau-Ponty e Bergson propuseram em seus pensamentos uma reflexão sobre a forma de ver o mundo através da desaprendizagem (ROSSET, 1989a). “Segundo estas perspectivas filosóficas, o esquecimento da visão cotidiana se reforça com o achado de uma visão pura” (ROSSET, 1989a, p. 50). Assim fica acessível ao olhar do filósofo aquilo que está encoberto pelo hábito (ROSSET, 1989a).

Intenções que devem ser interpretadas como especificamente “naturalistas”, uma vez que elas não se propõem a livrar o olhar filosófico da ideia de natureza, mas, ao contrário, purificar o espetáculo do mundo de um certo número de escórias devidas ao hábito e às representações adquiridas, a fim de não deixar subsistir no campo do olhar senão sua pura natureza (ROSSET, 1989a, p. 50).

Esses pensamentos fundam-se na ideia de que o “hábito esconde” algo das coisas (ROSSET, 1989a). Essa ideia de que o hábito pode ocultar algo cria inúmeras decorrências: “metafísicas (atrás das aparências existe o ser) como naturalistas (atrás do instituído existe a natureza) e morais (isto é, essencialmente culpabilizantes)” [...] (ROSSET, 1989a, p. 50). De certa forma, o que está em jogo nesses empreendimentos filosóficos de desaprendizagem é a dicotomia ser/aparência que, para Rosset (1989a), pode ser ligada ao par conceitual natureza/artifício. Natureza e essência são os objetos dessa interpretação de desaprendizagem proposta pela fenomenologia (de Husserl e Merleau-Ponty) e pelo pensamento de Henry Bergson (ROSSET, 1989a). O pensamento esboçado por Rosset (1989a) propõe o artifício e o acaso como objetos do olhar poético (ROSSET, 1989a). A escolha do artifício e do acaso como objetos do olhar poético não tem como foco a procura de uma visão pura ou dos objetos como são em si mesmos (ROSSET, 1989a). Essa mudança de objeto faz com que a experiência da desaprendizagem seja apenas desaprendizagem (ROSSET, 1989a).

Nenhum objeto em si esconde-se atrás de suas múltiplas percepções usuais, e o fato de esquecer momentaneamente todos os “sentidos” que ele pode ter não significa que ele apareça em sua realidade transcendente, mas apenas deixa de

aparecer como familiar: o desaparecimento dos referenciais que acompanham habitualmente sua percepção torna-o insólito (ROSSET, 1989, p. 51).

Para o pensador francês, a ruptura com os referenciais do cotidiano não deixa a essência do objeto em evidência, nem mesmo o torna mais puro (ROSSET, 1989a). O efeito poético da desaprendizagem não está relacionado com uma busca pelo transcendental, mas pela coisa cotidiana, incluindo seus referenciais. A emoção poética não se preocupa com ordenamentos do mundo. “Por outro lado, o que principalmente é desaprendido na emoção poética é a ideia de natureza, isto é, a ideia de que qualquer existente deve e pode resultar de algum princípio” (ROSSET, 1989a, p. 51). O êxtase poético rompe com a natureza tornando-a volátil a medida que dá sentimentos às coisas e não se atém a estruturas impostas pela natureza (ROSSET, 1989a). Muito menos tem preocupação com explicações sobre as causas e eventos que deram origem a determinada coisa, a emoção poética está relacionada ao caráter da imprevisibilidade (ROSSET, 1989a). As coisas (o artifício e a matéria) são responsáveis pelo despertar do olhar poético, a emoção desse olhar surge diante delas. Não há uma preocupação em responder a necessidades ou fidelização a princípios (ROSSET, 1989a). As circunstâncias que levaram ao surgimento de um utensílio podem ser frágeis, assim como as de um objeto considerado “natural” (ROSSET, 1989a).

Neste caso é o mundo inteiro que oscila entre a estranheza e a desnaturalização: do mesmo modo que o objeto artificial não responde a nenhuma necessidade histórica, o objeto natural não responde a nenhuma necessidade física ou biológica, ou melhor, não é o resultado de nenhuma natureza (ROSSET, 1989a, p. 52).

A criação de um objeto não necessita de uma explicação histórica para fundamentar seu uso e sua validade, do mesmo modo qualquer objeto considerado natural não precisa de um arcabouço de princípios para justificar seu surgimento (ROSSET, 1989a). Desta forma, objeto natural e objeto artificial tornam-se incomuns, pois são decorrentes de uma não-necessidade: “por igual acaso, natureza e artifício deixam de ser discerníveis” (ROSSET, 1989a, p. 52).

A interpretação naturalista entende a emoção poética como uma exaltação da transcendência da natureza, havendo por parte desta um desligamento de toda rede de significação (cultura e hábito) que pudesse impedir uma “visão pura” (ROSSET, 1989a). Assim, o objeto tornar-se-ia natural quando estivesse afastado de tudo aquilo que pudesse impedir uma visão pura dele (ROSSET, 1989a). “Estando distanciado de qualquer referência a uma natureza, o objeto poético aparece como inteiramente artificial” (ROSSET, 1989a, p. 52).

O artifício e o acaso são a não-necessidade, ou seja, um objeto dito natural ou uma obra humana ao expressarem sua não-necessidade fazem parte do “reino do fortuito” (ROSSET, 1989a, p. 53). Rosset (1989a) destaca que a distinção entre criação natural e criação humana repousa sobre um referencial antropocêntrico, porém, com a retirada desse referencial toda obra aparecerá como fortuita. “Ao reino do acaso – onde nada é necessário e onde tudo é, em certo sentido, possível – pertencem tanto as eventualidades do querer humano como as espontaneidades da matéria” (ROSSET, 1989a, p. 53). Ao relacionar as obras ao reino do fortuito, elimina-se qualquer possibilidade de afirmar que uma produção é decorrente de fatores naturais e outra é produto do humano (ROSSET, 1989a). Habitualmente, artifício é entendido como aquilo que transgride, ultrapassa uma natureza e os efeitos decorrentes dela; ao afirmar que apenas o homem é capaz de transgredir a ordem de uma natureza, toda obra artificial será uma obra humana (ROSSET, 1989a). Porém ao eliminar a representação de natureza as produções ditas naturais tornam-se também artificiais (ROSSET, 1989a).

Uma vez abolida a representação de uma natureza e concebida a capacidade do acaso em constituir todas as coisas existentes, o que era considerado como natureza ver-se-á investido de um mesmo poder de artifício que o homem: artifício não designa uma capacidade propriamente humana de realizar objetivos e realizá-los, mas simplesmente a capacidade de realizar produções sem a ajuda de uma natureza (ROSSET, 1989a, p. 53).

Assim, não havendo na consciência a representação de uma natureza, toda produção pode ser caracterizada como artificial (ROSSET, 1989a). A separação do mundo poético de coisas que nunca lhe foram características constitui sua desnaturalização (ROSSET, 1989a). “Deste modo, a emoção poética aparece como êxtase diante do artifício” (ROSSET, 1989a, p. 53). O pensamento artificialista entende que o artifício domina todos os campos da existência humana (ROSSET, 1989a). Alguns objetos pertencem à natureza tendo características do artifício, como é o caso das chamadas “esculturas naturais” (ROSSET, 1989a). Rosset (1989a) exemplifica citando o caso de algumas rochas que sofrem com o efeito da erosão, do tempo ou do impacto da água e acabam assemelhando-se a obras artificiais, mas sem a intervenção do homem.

Por isso é que se fala “maravilhas da natureza”; o surpreendente é que um efeito aproximadamente semelhante ao da arte possa ter ocorrido sem a participação de um artista e ter-se efetivado graças a um conjunto de circunstâncias geológicas alheias a tudo que se possa assemelhar a uma intenção (ROSSET, 1989a, p. 54).

A obra natural beneficia-se em um primeiro momento de uma revalorização, já que não houve interferência do homem, tal obra é dotada de um caráter mais raro e de uma complexidade

mais acentuada (ROSSET, 1989a). Porém a revalorização é seguida de uma desvalorização, afinal de contas a obra não foi esculpida por ninguém e por isso é entendida como não significativa (ROSSET, 1989a). “Assim, o desapontamento com a falsificação só é evitado ao preço de um desapontamento mais profundo: ausência na escultura natural de qualquer significação” (ROSSET, 1989a, p. 55). A desvalorização leva ao sentimento da desnaturalização, pois esta obra “naturalmente” esculpida, que parece um artifício, é fruto do acaso (ROSSET, 1989a). Este é gerador de todas as produções ditas naturais e permite a elas parecerem “naturais” ou não” (ROSSET, 1989a).

Considerar-se á, neste momento, que todo efeito dito de natureza é análogo a esses efeitos do pseudo-artifício, que todo efeito de natureza, sendo efeito de acaso, é na realidade efeito de pseudonatureza – ou melhor, a natureza não se encontra onde se queria que estivesse: no lugar do artista ausente (ROSSET, 1989a, p. 55).

A natureza não tem o papel de autor daquela obra, que é fruto puramente do acaso. Assim corrói toda divisão entre artifício e natureza, colocando o acaso como “origem” das existências (ROSSET, 1989a). Nenhum objeto pertence estritamente ao domínio humano ou ao natural, mas é fruto do acaso (ROSSET, 1989a). Ao ver tal obra aparentando ser um artifício, mas que não possuía autor humano, a surpresa era resolvida no primeiro momento fazendo o reconhecimento de uma significação natural (ROSSET, 1989a). “No segundo, o abandono da significação natural não se resolve com nada e perde-se no silêncio, o não-significante absoluto” (ROSSET, 1989a, p. 55-56).

Esse objeto natural não aparece como obra da natureza, nem do homem, mas como obra do nada (ROSSET, 1989a). O encadeamento de significações levará ao nada e fará com que a obra natural (como o caso de uma pedra ou tronco de árvore) recupere para ela própria o caráter de artifício (ROSSET, 1989a). Ela retoma o caráter de artifício, “pois resulta de um concurso de circunstâncias tão frágeis e aleatórias quanto as circunstâncias que presidem o nascimento de uma obra sob o cinzel de um escultor” (ROSSET, 1989a, p. 56). Deste modo, segundo Rosset, revela-se o mundo desnaturalizado, no qual todo elemento tem um caráter de artifício, porém não remete a nenhuma arte considerada humana, muito menos conduz ao entendimento de uma participação da natureza (ROSSET, 1989a). Este caráter de artifício designa uma ausência de natureza ou necessidade (ROSSET, 1989a). Para a intuição artificialista todo objeto tido por natural tem o mesmo caráter de artifício que um objeto tomado como artificial (ROSSET, 1989a).

É próprio ao pensamento de tipo artificialista – pelo menos no sentido dado aqui ao termo “artificialismo” – não reconhecer nenhuma natureza e julgar as características fundamentais das produções humanas, tendo em vista que ambas participam do acaso: recusar a qualquer existência um caráter natural, isto é, recusar a participação em qualquer sistema de princípios denominado natureza, cujas virtudes estariam na origem do conjunto das produções estranhas ao artifício e ao acaso (ROSSET, 1989a, p. 56).

O artificialismo proposto por Clement Rosset designa uma recusa de qualquer natureza ou necessidade e é uma afirmação do acaso (ROSSET, 1989a). Segundo o filósofo em estudo, o artificialismo está presente no contrário de toda forma de naturalismo antropocêntrico ao longo da história da filosofia (ROSSET, 1989a). “Desse modo a maioria dos filósofos do século XVIII reconhece na natureza a manifestação de uma arte que somente difere da arte humana por uma maior perfeição e uma maior infabilidade” (ROSSET, 1989a, p. 57).

O único filósofo do século XVIII que foi contra a corrente naturalista foi David Hume (ROSSET, 1989a). “Essa referência antropocêntrica não designa a assimilação do trabalho da natureza a um trabalho artificial, mas a infinita primazia daquele sobre este” (ROSSET, 1989). Seguindo a lógica deste pensamento, a criatividade humana só pode ser reflexo da criatividade da natureza (ROSSET, 1989a). Este pensamento pode ser caracterizado como artificialista por transferir as intenções humanas para a natureza, mesmo que de modo não consciente, mas é, sobretudo, um pensamento naturalista ao mostrar ordem e perfeição nas obras naturais em relação às humanas (ROSSET, 1989). “Artificialista, ou melhor, antropocêntrico, a nível inconsciente, e naturalista, ou ainda teológico, a nível consciente” (ROSSET, 1989a, p. 58).

Percebe-se a presença de elementos artificialistas, que podem ser considerados primeiramente referenciais antropocêntricos nas representações naturalistas (ROSSET, 1989a). “Sem dúvida que também é inútil querer descrever ou definir o artifício, o qual é somente delimitável ao distinguir-se do natural” (ROSSET, 1989a, p. 59). Rosset (1989a) não pretende trocar o imperialismo do pensamento naturalista pelo do artifício, afirmando que poderia incorrer no engano. Rosset (1989a) não quer afirmar que o mundo é mais artificial que natural e ele próprio considera os conceitos de acaso, artifício e natureza como imaginários.

Também convém precisar que o acaso aqui em questão é *primeiro*, isto é, anterior à constituição de toda série casual e de toda organização, e que o caráter artificial reconhecido em toda existência, pelo pensamento aqui denominado artificialista, não designa o artifício de tipo humano – este desaparece necessariamente no horizonte filosófico ao mesmo tempo que toda instância natural –, mas apenas uma independência com relação a todo princípio natural: isto quer dizer, fundamental imprevisibilidade de todo ser, acaso de toda constituição, facticidade de todo fato (ROSSET, 1989a, p. 59)

O que Clement Rosset procura fazer é descrever um mundo sem natureza, para tal intento ele recorre ao termo artifício, ou “artificial”, utilizando também os termos acaso e facticidade, que para ele são quase homônimos (ROSSET, 1989a). O maior benefício do anúncio do pensamento artificialista é “a revalorização e a desculpabilização da prática humana do artifício” (ROSSET, 1989a, p. 60).

O pensamento artificialista pode representar a física, a química e a biologia entendidas como leis naturais e também as regularidades instituídas pelos humanos (como a economia, direito e estética) de modo análogo (ROSSET, 1989a). A *conveniência* permite, tomada como princípio, unir leis naturais e leis arbitrárias (criadas pelo homem) (ROSSET, 1989a). “A ‘fórmula’ do ser poderia, então, ser descrita como o encontro do acaso com a faculdade de durar: Ser = Acaso + Sucesso” (ROSSET, 1989a, p. 60). A existência é assimilada pelo pensamento artificialista com o apoio do êxito; “da mesma maneira que uma regularidade natural deve sua existência a um sucesso físico (conveniência atômica), também uma regularidade institucional deve sua existência a um sucesso social” (ROSSET, 1989a, p. 60).

O paralelismo entre um sucesso físico e um sucesso social pode ser entendido da seguinte maneira: o acaso é gerador de todas as tentativas possíveis, sendo a existência resultado do acaso e da conveniência (ROSSET, 1989a). A análise leva a entender que é plausível conceber que o resultado do acaso das combinações é gerador da existência (ROSSET, 1989a). Os resultados fazem a seleção de algumas combinações, possibilitando a elas certa estabilidade que lhes dirige para a repetição, que é intrínseca à existência (ROSSET, 1989a).

Existir, para um fenômeno físico ou biológico, é inscrever-se num processo de repetição; para uma lei jurídica, é poder aplicar-se a um número indeterminado de casos; para uma obra estética, é ser executada, reproduzida, em suma, repetida. (ROSSET, 1989a, p. 61)

O homem pode ter acesso a várias tentativas sociais que não foram bem-sucedidas; pode conhecer uma obra de arte que não deu certo, tentativas de ordenamento político ou jurídico que fracassaram antes mesmo de serem implementadas, entre outros eventos (ROSSET, 1989a). O acesso do homem a obras natimortas, como denomina Clement Rosset, ocorre exclusivamente no campo social, pois ele não consegue ter acesso as obras natimortas do campo físico ou biológico, porém ele não pode negar a existência destas (ROSSET, 1989a). A impossibilidade do acesso humano a estas obras físicas que não vingaram ocorre pela impossibilidade da experimentação e da ausência de observação (ROSSET, 1989a). Muitas

tentativas da matéria podem ter ocorrido, porém, por falta de viabilidade ou conveniência fracassaram (ROSSET, 1989a). “A ‘felicidade’ física que permite a uma lei instaurar-se seria da mesma ordem que a felicidade social que sabemos ser, em definitivo, o único critério sólido que podemos admitir no julgamento do valor e da duração de uma obra humana [...]” (ROSSET, 1989a, p. 61). As leis, sejam elas naturais ou artificiais, estão sujeitas a exceção, o que mostra que elas estão reféns do domínio do acaso (ROSSET, 1989a). No campo das leis naturais as exceções já foram bem assimiladas, havendo análise de casos particulares, que constituem problemas que são aceitos pelos pares e verificados (ROSSET, 1989a). No campo das leis artificiais a situação é dotada de grande complexidade e não ocorreu a mesma coisa, tanto é que um dramaturgo de renome pode ser considerado medíocre, um compositor de grande alçada ser considerado como cansativo (ROSSET, 1989a) Tais afirmações no campo das leis artificiais ocorrem por conta do caráter de subjetividade do qual são reféns (ROSSET, 1989a). “Regularidade física e regularidade social conhecem realmente as mesmas eventualidades, e a felicidade social é tão frágil quanto toda felicidade física: qualquer lei, natural ou instituída, dura apenas um tempo” [...] (ROSSET, 1989, p. 62).

A desmistificação da ideia de natureza não foi possível apenas pelos tempos modernos, a partir da percepção de que as forças que constituem a natureza não são indomáveis e podem, inclusive, serem imitadas (ROSSET, 1989a). Esse processo acentuou a percepção de que a natureza podia ser aquilo o que a faziam ser, na proporção que o homem desempenhava um papel de condicionante sobre as forças da natureza (ROSSET, 1989a). “Tais pontos de vista parecem, sobretudo, revelar o desconhecimento da profundidade da ancoragem naturalista na consciência humana” (ROSSET, 1989a). Para Clement Rosset (1989a), a ciência moderna não conseguiu problematizar todo o naturalismo, e acreditar que a cientificidade moderna desmistificou o naturalismo é ampliar as proporções da ação dela (ROSSET, 1989a). Na perspectiva do filósofo em estudo, a natureza foi desmistificada muito antes dos tempos modernos, por outros pensadores dos campos das artes, literatura e filosofia, os quais não possuíam meios eficientes para fazer análises, mas já problematizavam a força da natureza (ROSSET, 1989a).

Essa possibilidade de contestação de uma natureza, ainda um tanto mais ou menos indomável e inimitável, mostra que o debate entre natureza e artifício não se situa na perspectiva de uma natureza reprimida pelo artifício (natureza moderna), mas no panorama de uma interrogação mais vasta e mais profunda que abarca as noções de necessidade e de acaso (ROSSET, 1989a, p. 63).

O filósofo francês entende que não se trata de resistência possível ou não da natureza às investidas do artifício, mas de questionar se na natureza existem coisas que possuem maior grau de necessidade do que no artifício (ROSSET, 1989a). A contestação do naturalismo teve pontos marcantes na filosofia pré-socrática (com destaque para Empédocles, Heráclito e Lucrecio) e na pée-cartesiana, que segundo Rosset (1989a), foram exitosas antes mesmo do grande domínio da técnica. Durante os primórdios do domínio da técnica há uma tentativa de restauro das bases da ideia de natureza, que ganha destaque na filosofia de Descartes e no iluminismo (ROSSET, 1989a). “Não existe nada que diferencie a natureza do artifício: isto é, a natureza não existe, ou antes, é apenas o que as circunstâncias a fazem ser, sendo esta tanto de ordem ‘física’ como ‘humana’” (ROSSET, 1989a, p. 65). A afirmação de que natureza e artifício não possuem diferenças é válida, pois ambos são modos de ação diferentes e podem até mesmo serem confundidos um com o outro (ROSSET, 1989a). Baseando-se em Francis Bacon, Rosset (1989a) afirma: “o homem não se distingue por oposição à natureza; é apenas um dos inumeráveis agentes possíveis” (ROSSET, 1989a, p. 65). A cientificidade em sua concepção moderna mantém a ideia de uma natureza antecipadamente dada, a qual a ciência tem como tarefa explorar e compreender (ROSSET, 1989a).

O mundo desnaturalizado tem tudo como artifício, nada é natureza (ROSSET, 1989a). Natureza e artifício são duas visões diferentes de mundo, qualquer visão que queira buscar um caminho do meio entre eles cai no naturalismo (ROSSET, 1989a). “Dois pontos de vista que descreveremos como o ponto de vista da interpretação (natureza) e da recusa global de interpretar (artifício) ” (ROSSET, 1989a, p. 68). A natureza designa a representação ou interpretação, enquanto o artifício visa a realidade que subjaz a toda interpretação (ROSSET, 1989a). O artifício também não designa uma vontade ou uma necessidade (ROSSET, 1989a). Também não pode haver relação alguma entre filosofia do absurdo e filosofia da desnaturalização, pois para considerar o mundo de não-natureza como absurdo seria necessário um sentido em relação a ele, que remeteria a uma ideia de falta (ROSSET, 1989a). Para considerar o mundo como absurdo é necessário antes a ideia de sentido, para que a ideia de falta de sentido possa vir a existir (ROSSET, 1989a).

É necessário um sentido já dado para que venha faltar o sentido: como todas as privações, a privação de sentido, que se chama pensamento do absurdo, pressupõe a rarefação de uma determinada mercadoria anteriormente abundante, ou pelo menos considerada como tal (ROSSET, 1989a, p. 69).

A natureza é responsável por propiciar toda forma de sentido, uma vez que o sentido seja ausente o absurdo irá faltar, pois é preciso um referencial mínimo de sentido para se definir a absurdidade (ROSSET, 1989a). “O mundo não contém mais sentido suficiente para poder ser chamado de insensato” (ROSSET, 1989a, p. 69). O absurdo para Clement Rosset (1989a) é a ideia de natureza destituída de finalidade, qualquer representação naturalista cai em uma filosofia do absurdo ao procurar verificar a não-finalidade ou a facticidade das coisas (ROSSET, 1989a). A angústia diante do absurdo provém do naturalismo, podendo ser propiciada pelas lacunas e faltas criadas por essa natureza privada da ideia de finalidade (ROSSET, 1989a). “Toda angústia, como o pode confirmar a psicanálise, vincula-se ao sentimento de perda de um objeto; sentimento que supõe que esse ou aquele objeto esteja previamente dado – se a mãe não for dada, a criança nunca temerá vê-la desaparecer” (ROSSET, 1989a, p. 72). Não havendo um sentido estabelecido, muito menos o pertencimento deste a pessoa alguma, a angústia não existirá, será desmantelada (ROSSET, 1989a). A ausência de sentido, assim como de natureza, destrói toda representação de angústia diante do absurdo da existência, afinal de contas, tal angústia é mantida pelo pensamento naturalista através de um suposto sentido geral das coisas (ROSSET, 1989a). “O que goteja o veneno do absurdo na consciência dos homens revela o seu segredo: não é uma angústia diante do não-senso, sempre secundário, mas uma fascinação diante do sentido” (ROSSET, 1989a, p. 72). A fascinação diante de uma natureza que é fonte de sentido e um modelo de inteligibilidade, que consegue destruir qualquer representação humana de intenção (ROSSET, 1989a).

O que angustia o homem, na experiência do absurdo, não é o fato de que o que lhe é dado deva ser, em seguida, arrebatado (o sentido, a mãe, a natureza, o mundo, o instante, a circunstância), mas a suposição de que esta “qualquer coisa” lhe foi verdadeiramente dada: esse resquício de sentido, esse resquício de mãe, esse resquício de natureza suscitam a angústia, pois são objetos propensos a perda e à contradição (ROSSET, 1989a, p. 72).

A angústia é contraposta a qualquer forma de felicidade pela natureza, esta dotada de durabilidade e com seu próprio sentido é diferente da felicidade, que não possui uma durabilidade própria muito mesmo um sentido (ROSSET, 1989a). A felicidade é dotada de fragilidade, ela é frágil tanto em um mundo naturalista como naquele sem natureza (ROSSET, 1989a). Porém no mundo desnaturalizado não há um referencial para o homem contrapor sua felicidade e medir qual o tamanho dessa fragilidade (ROSSET, 1989a). “Pouco importa que a felicidade seja frágil, se sua fragilidade é impensável – eis uma das divisas do pensamento trágico, ao qual se opõe em eco a divisa moral do racionalismo” (ROSSET, 1989a). A tarefa de cura da angústia pode ter dois caminhos na filosofia: devolver o sentido ou tirá-lo

completamente (ROSSET, 1989a). “Em ambos os casos suprime-se a angústia, sempre aferente ao temor de uma perdição: nada perdido ou nada a perder significam a improbabilidade de uma perda” (ROSSET, 1989a, p. 73). O caminho do “nada a perder”, pensamento trágico, imbuído de sua lógica do pior é o mais seguro na visão do filósofo em estudo (ROSSET, 1989a). “Como já dizia Lucrécio, mundo desnaturalizado é mundo de júbilo e tranquilidade recobradas: não há nenhum objeto a perder, todas as circunstâncias são aproveitadas” (ROSSET, 1989a, p. 73). Essa tranquilidade de um mundo não absurdo é ambígua e ao mesmo tempo cruel, afetando unicamente o mundo que não é absurdo, o mundo da não interpretação (ROSSET, 1989a).

O mundo da não interpretação, do qual fala Rosset (1989a), é caracterizado pelas seguintes virtudes: “Fragilidade, Simplicidade e Inocência” (ROSSET, 1989a, p. 73). A fragilidade é atrelada ao acaso, porque é constituída por ele (ROSSET, 1989a). A virtude da simplicidade ocorre pois tudo o que existe não está vulnerável à repetição e nem à interpretação; inocência pela ausência de culpabilidade da existência (ROSSET, 1989a). A simplicidade caracteriza a existência como singular, abrindo mão da necessidade de justificações ou racionalidades para com a existência (ROSSET, 1989a). O mundo da não-natureza não possui duplicação das coisas, pois tudo é dotado de um caráter único e não exige inteligibilidade (ROSSET, 1989a). “Pois aquilo que é o mais simples é simultaneamente o mais incompreensível; e, na linguagem comum, o mais simples e o mais complicado se equivalem” (ROSSET, 1989a, p. 74). A simplicidade furta-se a qualquer interpretação ou tentativa de dá-la significado (ROSSET, 1989a). Por não fazer parte de significação alguma a existência é inocente, não faz parte de natureza alguma, ela não precisa responder por nada ou justificar-se (ROSSET, 1989a). “O que culpabiliza o devir e a vida é o pensamento de sua vinculação a uma rede de significações (ROSSET, 1989a, p.74). Ligar a vida a uma estrutura de sentido é culpá-la, tirando dela sua liberdade (ROSSET, 1989a). O filósofo em estudo define como catastrófico a atitude da filosofia tentar inserir a existência na ideia de natureza (ROSSET, 1989a). “Ato assassino e dissimulador: mata a inocência e dissimula o sabor (impensável) do ser sob a representação culpabilizante de significações e ‘valores’” (ROSSET, 1989a, p. 75). O artifício acaba assumindo os prejuízos de tal atitude filosófica, pois passa a ser considerado como inautêntico e falso pelo naturalismo (ROSSET, 1989a). O mundo da não natureza é o real, ele não necessita de representação, enquanto o mundo da natureza é um mundo da representação, ilusório (ROSSET, 1989a). “O real é o que não se dá ao pensamento, e o que se experimenta precisamente como real neste furtar-se permanente às ofertas da representação e da interpretação” (ROSSET, 1989a, p. 76).

O mundo que existe realmente é aquele no qual não pensamos que é desnaturalizado (ROSSET, 1989a). “Conceber um mundo como artifício, e unicamente como tal, implica uma apreensão da insignificância: o mundo desnaturalizado, que não é nem insensato nem absurdo, é certamente insignificante” (ROSSET, 1989a, p. 76). A apreensão da insignificância do fato pode ser feita de modo vertical ou horizontal: de modo vertical o fato é tido como insignificante em si mesmo; horizontalmente o fato é insignificante em relação ao conjunto dos fatos (ROSSET, 1989a). Conseguir apreender o fato como insignificante só é possível com o desmantelamento da ideia de natureza, pois esta, se tomada como verdadeira, analisa o fato a partir de um conjunto ou busca um sentido para ele, racionalizando-o (ROSSET, 1989a).

A impossibilidade ou a inutilidade de pensar não é somente consequência do caráter fortuito e não sistemático do que se dá ao pensar, mas resulta também do caráter inestimável de um objeto qualquer, considerado em sua relação com a infinidade dos objetos. Paradoxo do incomensurável, que consiste em definir o homem como um ser capaz de medir, proporcionar, hierarquizar, avaliar; mas também, e paradoxalmente, como o ser a quem se tirou todos os meios de medida e avaliação (ROSSET, 1989a, p. 76).

No entendimento de Clement Rosset, o ato de pensar é o mesmo que o de medir, embora não exista ligação etimológica entre eles, pois ambos expressam proporções de tamanho entre as coisas (ROSSET, 1989a). “*Porém nenhuma grandeza pode servir de referência: para ser referente, uma grandeza deveria ser considerada em função da totalidade das grandezas, isto é, do infinito*” (ROSSET, 1989a, p. 77). O homem não pode medir “nada” pois lhe faltam referenciais, a medida carece de relação não pode ser comensurada; o infinito está fora das proporções o finito (ROSSET, 1989a). “O homem sabe medir (*mensurar*), mas não dispõe de nada para relacionar com suas mensurações (*comensurar*), pois é impossível situá-las em relação ao mínimo infinito e ao máximo infinito” (ROSSET, 1989a, p. 77). Segundo o filósofo em estudo, isto caracteriza um paradoxo do homem, pois ele é capaz de medir, mas ao mesmo tempo é impedido de fazer isto por não poder relacionar suas medidas entre os infinitos de grandezas (ROSSET, 1989a). “O homem se define pela razão; mas a razão é, constitucionalmente, louca” (ROSSET, 1989a, p. 77).

O paradoxo que envolve o homem, desse não poder comensurar, revela a insignificância que Rosset (1989a) caracteriza como extrínseca: “insignificância exprime a impossibilidade de relacionar um acontecimento ao infinito, a um referencial exterior” (ROSSET, 1989a, p. 77). A insignificância extrínseca ocorre por oposição a insignificância intrínseca: “que designa

simplesmente seu caráter fortuito, isto é sua própria constituição, independentemente de qualquer referencial exterior” (ROSSET, 1989a, p. 77).

Os objetos designados por esses dois modos de insignificância são sempre os mesmos, o que muda é o ângulo de visão, mantendo-se sempre o tema do “irrisório” (ROSSET, 1989a). “Pode-se distinguir, para aquele que se jogaria na inútil tarefa de o estimar, um irrisório *intrínseco* (sincrônico e localizado), e um irrisório *extrínseco* (diacrônico e não localizado) (ROSSET, 1989a). O irrisório intrínseco é uma apreensão vertical do acontecimento, ou seja, uma apreensão do acontecimento nele mesmo; pode-se também dizer que é o acaso por ele mesmo, não mostrando coisa alguma que possa diferenciá-lo das outras coisas (ROSSET, 1989a). Já para o extrínseco o acontecimento é irrisório ao ser colocado em relação à infinitude, aparecendo assim como finito e ínfimo (ROSSET, 1989a). “Qualquer coisa no mundo é duplamente insignificante: primeiramente, por apenas ser circunstância (acaso), depois, por não ter avaliação possível em razão de sua incomensurabilidade com relação à soma indefinida das circunstâncias” (ROSSET, 1989a, p. 78).

Algumas consequências podem ser inferidas a partir da apreensão da insignificância, a primeira é a “douta ignorância”, colocada em posição contrária à sabedoria filosófica tradicional (ROSSET, 1989a). A douta ignorância mostra que nenhuma media poderá dar uma avaliação sobre o indivíduo; primeiramente ela permite a compreensão da ignorância, em segundo lugar mostra a provisoriedade das medidas diante do incomensurável (ROSSET, 1989a). “Segunda consequência: o reconhecimento da felicidade como único objeto de conhecimento e de interesse filosófico” (ROSSET, 1989a, p. 78). O privilégio da felicidade está em “ser indiferente ao mistério de sua constituição como ao da sua situação em relação à finitude” (ROSSET, 1989a, p. 78). Para o filósofo em estudo, toda significação retirada da existência não passa de um “valor”, pois foge da insignificância sendo indiferente a toda avaliação e mensuração (ROSSET, 1989a).

“É por isso que a felicidade é a única experiência relativamente séria e a única relativamente nobre: séria porque é a única e (*sic*) não figurar no registro da insignificância, nobre porque é a única a implicar necessariamente a assunção do acaso e da finitude (ROSSET, 1989a, p. 78).

O pensador em estudo entende que a dignidade do homem está na capacidade de felicidade e ela aparece como critério, não por uma permissão de avaliar, mas por dispensar as avaliações (ROSSET, 1989a). “O mais inteligente dos pensadores, a mais admirável das ações,

a mais bela das obras de arte estão destinadas à insignificância: são circunstanciais e estão sob ameaça de desaparecimento mais ou menos próximo” (ROSSET, 1989a, p. 79).

2.3 A ilusão como duplicidade do real

“Nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real” (ROSSET, 2008, p. 13). A admissão do real não ocorre de maneira precisa, ela representa apenas uma tolerância que é condicional e provisória, segundo a compreensão de Clement Rosset. O real, mesmo irrefutável, muitas vezes é colocado como imperceptível (ROSSET, 2008). Além disso a tolerância para com o real pode ser suspensa à medida que as circunstâncias exijam.

O real só é admitido sob certas condições e apenas até certo ponto: se ele abusa e mostra-se desagradável, a tolerância é suspensa. Uma interrupção de percepção coloca então a consciência a salvo de qualquer espetáculo indesejável. Quanto ao real, se ele insiste e teima em ser percebido, sempre poderá se mostrar em outro lugar (ROSSET, 2008, p. 14).

O real fica então submetido a uma vigilância interna, sob regras que podem variar conforme a situação (ROSSET, 2008). Assim como um governo pode proibir ou permitir certas atitudes, motivado por certos argumentos e fatos, o ser humano tenta esquivar-se ou assumir certas realidades com intuítos próprios, que julga serem benéficos. Entretanto o real está aí, mesmo havendo tentativas de refutá-lo. Quando o real começa a ultrapassar os “limites” tolerados, inicia-se uma suspensão da tolerância para com ele (ROSSET, 2008). Criam-se então, como uma espécie de mecanismo de autodefesa, barreiras ou subterfúgios contra o real. Mas são vãs todas estas tentativas, afinal o ser humano é envolvido pelo real, por mais desagradável que ele seja não há como fugir (ROSSET, 2008). Várias são as formas e tentativas de esquivar do real (ROSSET, 2008). “A realidade pode ser recusada radicalmente, considerada pura e simplesmente como não-ser: ‘Isto – que julgo perceber – não existe’” (ROSSET, 2008, p 14).

Clement Rosset indica na obra *O real e o seu duplo* (1976) algumas formas radicais de recusa do real. “Posso aniquilar o real aniquilando a mim mesmo: fórmula do suicídio, que parece a mais segura de todas” (ROSSET, 2008, p 14). O suicídio, uma das formas radicais de recusa da existência e talvez a mais extrema, pode ser a saída mais radical. Entretanto, destaca Rosset (2008), esta fórmula é dotada de uma pequena insegurança, afinal de contas a morte causa temor por ser algo inexplorado.

Posso também suprimir o real com menores inconvenientes, salvando minha vida ao preço de uma ruína mental: fórmula da loucura, muito segura também, mas que não está ao alcance de qualquer um, como lembra o doutor Ey: “Não é louco quem quer”. Em troca da perda de meu equilíbrio mental, obterei uma proteção mais ou menos eficaz com relação ao real: afastamento provisório no caso do recalçamento descrito por Freud (ROSSET, 2008, p 15).

Outra forma radical é a cegueira voluntária adotada por Édipo ao furar seus próprios olhos. Segundo Rosset (2008) essa atitude é similar ao uso das drogas ou do álcool em excesso por algumas pessoas. Pode-se considerar esta cegueira como uma tentativa forçosa de não ver, uma válvula de escape que é danosa ao próprio indivíduo fugitivo da realidade, procurando se esconder dela, mas depara-se com outro problema. Contudo Rosset (2008) enxerga essas fórmulas radicais de fuga do real como excepcionais, pois, aos olhos dele, são marginais. Poder-se-ia contrapor ou questionar tal posição com argumentos sociológicos e psicológicos. Porém o autor quer afirmar que a mais corriqueira forma de fugir da realidade desagradável é diferente destas outras listadas. Rosset entende que o modo de recepção do olhar é o meio mais utilizado para escapar da realidade desagradável (ROSSET, 2008). Assim, para se livrar de uma realidade embaraçosa basta situar o olhar entre a aceitação e a não aceitação do real; ou seja, não aceita, entretanto, não rejeita o real (ROSSET, 2008). Deste ponto de vista, o filósofo francês procura expressar a aceitação do que é percebido, mas, ao mesmo tempo, uma não aceitação daquilo que se apresenta diante dos olhos. “Sim à coisa percebida, não às consequências que geralmente deveriam resultar dela” (ROSSET, 2008, p.16).

O modo de percepção do olhar é uma forma comum para a recusa do real, pois assume-se aquilo que é percebido, entretanto, essa percepção é ineficaz por não produzir um comportamento de acordo com a situação ou com a coisa percebida (ROSSET, 2008). Não é uma percepção incoerente, para o autor trata-se de uma percepção inútil (ROSSET, 2008). A realidade apresentada é aceita pelo indivíduo, entretanto, não há nenhuma ação ou reação para com ela. Não é negada a realidade, mas é como se não a tivesse visto (ROSSET, 2008). “Esta ‘percepção inútil’ constitui, ao que parece, uma das características mais marcantes da *ilusão*” (ROSSET, 2008, p 16). A percepção inútil não é uma falha no modo de enxergar, muito menos uma deficiência. Muitas vezes, à primeira vista, afirma-se que o iludido está cego; ou que ele não quer entender a realidade como ela é, ou ainda, em alguns casos, pode até querer e não consegue, pois está preso ao seu desejo e às suas imaginações (ROSSET, 2008). Entretanto essas afirmações corriqueiras são marginais e muito sintéticas perto daquilo que realmente é a ilusão em sua forma mais comum de afastamento do real (ROSSET, 2008). Rosset afirma que na ilusão “a coisa não é negada: mas apenas deslocada, colocada em outro lugar” (ROSSET,

2008, p 17). O iludido não está cego, ele possui a capacidade de ver, admite aquilo que vê, entretanto, os efeitos e ações daquilo que vê são deixados de lado (ROSSET, 2008). O filósofo não quer dizer que há deficiência no iludido ou uma forma deturpada de ver as coisas; para Rosset (2008) a visão do iludido é boa, assim como sua percepção do real. A diferença do iludido está em assumir as consequências que a coisa, a situação ou o fato implicam no campo prático (ROSSET, 2008).

Pode-se dizer que a percepção do iludido é como *cindida em dois*: o aspecto teórico (que designa justamente “aquilo que se vê”, de *théorein*) emancipa-se artificialmente do aspecto prático (“aquilo que se faz”). Aliás, é por isso que este homem afinal de contas “normal” que é o iludido está, no íntimo, muito mais doente do que o neurótico: porque, de maneira diferente do segundo, ele é deliberadamente incurável. Aquele que está cego é incurável não por ser cego, mas sim por ser dotado de visão: porque é impossível lhe “fazer ver de outra forma” algo que já viu e que ainda vê. Toda advertência é vã: não poderia “advertir” alguém que já tem, debaixo dos olhos, aquilo que se pretende que ele veja (ROSSET, 2008, p 17-18).

O filósofo francês destaca a esperança, a qual muitos cultivam, de existir para aquele que está cego uma chance de o real reaparecer em seus sonhos ou em um ato falho (como acredita a psicanálise no caso do recalçamento ou da ocultação total) (ROSSET, 2008). Mas na ilusão “esta esperança é vã: o real não voltará jamais, porque já está aí” (ROSSET, 2008, p 18). O neurótico, ou qualquer outro que tenha um problema clínico, tem uma *coisa* (um objeto) que pode ser bem delimitada, levando-o a determinada situação (ROSSET, 2008). Entretanto para o “homem normal” que está “cego” não é tão simples assim de fazer com que ele entenda a realidade como a vê (ROSSET, 2008). A realidade está presente para ele, pode percebê-la e entendê-la. Rosset afirma que o doente dos psicanalistas é um caso secundário perto do homem normal que está na ilusão (ROSSET, 2008).

Clement Rosset utiliza-se da literatura para exemplificar bem a situação do iludido. Na obra *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão* (1976) o filósofo refere-se à peça *Boubouroche* (1893), de Georges Courteline. Nesta peça Boubouroche tem uma amante chamada Adèle. O personagem principal instala sua amante em um apartamento; entretanto a concubina guarda um segredo de seu protetor. Adèle mantém junto com ela um jovem namorado, o qual se esconde em um armário sempre que Boubouroche chega ao apartamento. Um vizinho de Adèle alerta a Boubouroche sobre a suposta infidelidade. Colérico, o homem atraído entra no apartamento em um horário incomum e flagra o jovem dentro do apartamento. Adèle matem-se fria com a situação e chama Boubouroche de vulgar, dizendo que ele não merece explicações devido ao modo brutalizado como agiu e que o relacionamento deles não pode continuar dessa

forma. O protetor de Adèle reconhece seus erros e a incoerência de suas suspeitas. Boubouroche pede perdão a Adèle por sua atitude, virando-se contra o vizinho que lhe fez o alerta sobre a traição, tratando-o como difamador e leviano em sua acusação (ROSSET, 2008). Esta peça teatral, citada pelo filósofo em estudo, é uma situação que mostra de forma prática o caso do iludido. Boubouroche percebe o real que o circunda, percebe o fato que ocorre, entretanto ignora as consequências (ou conclusões) que lhe são evidentes (ROSSET, 2008). Transforma um único fato em outras coisas distintas entre si. Adèle o trair com um rapaz leva-o a condição de traído, porém, o iludido tira como consequência que, mesmo Adèle vivendo com um jovem às escondidas dele, Boubouroche não é vítima de traição (ROSSET, 2008).

No caso de Boubouroche há uma cisão entre o fato de Adèle esconder um jovem em seu apartamento e ele ser vítima de infidelidade; os dois acontecimentos são tomados por Boubouroche como independentes (ROSSET, 2008). “Assim, o iludido transforma o acontecimento único que percebe em dois acontecimentos que não coincidem, de tal modo que a coisa que percebe é posta em outro lugar, *incapaz de se confundir consigo mesma*” (ROSSET, 2008, p. 21). A pessoa toma suas consequências como “normais”, mesmo sendo incongruentes. Para o filósofo em estudo, o principal caso de ilusão consiste em “transformar um único fato em dois fatos divergentes, uma mesma ideia em duas ideias distintas” (ROSSET, 2008, p. 23). O sofrimento de Boubouroche não está no fato de enxergar erroneamente as coisas, mas por “ver duplicado” (ROSSET, 2008).

A técnica geral da ilusão é, na verdade, transformar uma coisa em duas, exatamente como a técnica do ilusionista, que conta com o mesmo efeito de deslocamento e de duplicação da parte do espectador: enquanto se ocupa com a coisa, dirige seu olhar para outro lugar, para lá onde nada acontece. Como Adèle para Boubouroche: “É bem verdade que há um homem no armário – mas olhe para o lado, ali, como amo você”. (ROSSET, 2008, p 23-24).

Para Clement Rosset (2008) há um elo entre a ilusão e o duplo, pois para ele a estrutura da ilusão não é outra a não ser a estrutura paradoxal do duplo. “Paradoxal porque a noção do duplo, como veremos, implica nela mesma um paradoxo: ser ao mesmo tempo ela própria e outra” (ROSSET, 2008, p 24). Rosset (2008) apresenta três formatos da ilusão: ilusão oracular, ilusão metafísica e ilusão psicológica.

Os oráculos são componentes importantes da literatura grega presentes nas tragédias e epopeias. O oráculo anuncia um acontecimento vindouro e segundo Rosset (2008) surpreende pela própria realização do fato anunciado. Através de uma adivinhação um acontecimento

futuro é anunciado. Mas segundo Rosset (2008), este destino revelado ao efetivar-se não corresponde plenamente ao que foi revelado. É a consumação da adivinhação, mas não corresponde àquilo que era esperado. “Entre o acontecimento anunciado e o acontecimento efetuado há um tipo de diferença sutil que basta para desconcertar aquele que, no entanto, esperava precisamente aquilo de que é testemunha” (ROSSET, 2008, p 28).

O filósofo em estudo cita a fábula 295 (trad. E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres) de Esopo para ilustrar este argumento. A fábula narra história de um pai que teve um sonho no qual o filho único seria morto por um leão. Precavendo-se construiu um Palácio, no qual aprisionou seu filho, para protegê-lo daquilo que lhe foi anunciado em sonho. O zeloso pai mandou pintar nas paredes do palácio diversos animais de todo o mundo, inclusive um leão. Entretanto o cerceamento da liberdade fez o filho ficar infeliz. Até que certa vez o jovem aproximou-se do leão pintado na parede do palácio e deu um soco no olho da fera. O golpe acertou um prego cravado atrás do olho do leão. O prego prendeu-se no dedo do primogênito e causou uma série de problemas que levaram o filho a óbito. A moral passada nesta fábula de Esopo afirma a impossibilidade de se fugir do destino e a necessidade de admitirmos a sorte que nos espera (ROSSET, 2008). O filósofo em estudo discorda da moral passada e não acredita em destino. Acreditar que o real é um destino com o qual devemos travar uma batalha, para superar aquilo que está dado na vida de cada indivíduo, não é plausível (ROSSET, 2008). No senso comum é frequente entender o destino como algo implacável, pois mesmo sabendo o que ele nos reserva e tomando determinadas providências para nos precaver, o destino consegue dar-nos uma finta e nos transforma em agentes da própria desgraça (ROSSET, 2008). Este entendimento do senso comum é bem ilustrado através da linguagem metafórica da fábula de Esopo. No entendimento de Rosset (2008), discursos ou anedotas sobre o destino passam a sensação de ter sido enganado por ele, ou melhor, o destino utiliza-se das pessoas. A finta que o destino passa é sempre através do local mais vulnerável (ROSSET, 2008). Entretanto “o oráculo só se realizou graças a esta malfadada precaução, e é o próprio ato de evitar o destino que acaba por coincidir com a sua realização” (ROSSET, 2008, p 31).

No entanto, o logro ligado à defesa desastrosa do homem diante do seu destino não é apenas o indício de uma finitude. Significa também um logro de uma espécie inteiramente diferente, que se refere não mais ao destino – sendo este ausente e inexistente –, mas à própria consciência daquele que se sente enganado. É evidente que não existe destino; também é evidente que na ausência de qualquer destino, existe ardil, ilusão e engodo. (ROSSET, 2008, p 32).

A literatura oracular é constituída de elementos de esquiva, o destino sempre surpreende (ROSSET, 2008). Porém o oráculo anuncia e incentiva o gesto de esquiva (ROSSET, 2008). Para o filósofo em estudo esta é uma estrutura ao mesmo tempo irônica e elíptica (ROSSET, 2008). Sendo verdade que o acontecimento surpreendeu a expectativa ao mesmo tempo em que a satisfazia; a culpa está na expectativa e não no acontecimento, assim o acontecimento é inocente (ROSSET, 2008). “O logro não está, então, ao lado do acontecimento, mas ao lado da expectativa” (ROSSET, 2008, p 32). Segundo Rosset (2008) a referência ao logro não está no destino, mas na própria consciência daquele que é enganado. Neste caso as ilusões e os ardis não são frutos do destino, mas da própria expectativa.

Esta é uma impressão muito forte, para retomar, modificando um pouco o sentido, as palavras de Hume: porque é notável esta impressão de ter previsto outra coisa além da que realmente aconteceu [...]; é notável, então, que esta impressão de ter previsto o acontecimento de outra maneira persiste até nos casos em que se pode demonstrar que nenhuma versão do acontecimento fora realmente prevista nem representada, aliás, nem previsível ou nem representável, antes que o acontecimento tenha ocorrido. (ROSSET, 2008, p. 33).

A expectativa frustrada mostra que o acontecimento, ao efetuar-se, eliminou aquilo que era esperado (ROSSET, 2008). A expectativa cria o engodo segundo Clement Rosset. Entretanto, como destaca Rosset (2008), a impressão de ter previsto um acontecimento é muito forte e fica marcada na pessoa, mesmo que o algo previsto não seja condizente com a realidade. A dita previsão, na compreensão de Clement Rosset (2008), gera a expectativa do acontecimento e a causa do ardil é justamente a expectativa criada sobre determinado evento predito. A previsão cria e sobrepõe um acontecimento sobre a realidade, um acontecimento que nunca existiu e que pode não vir a existir (ROSSET, 2008). Acredita-se que o acontecimento efetivado tomou o lugar do acontecimento esperado, criando surpresa naqueles que esperavam a efetivação do evento. Mas para Rosset (2008) o acontecimento esperado não é nada. “É então a sensação de estar enganado que é, aqui, enganadora. Ao se realizar o acontecimento não fez outra coisa senão realizar-se. Ele não tomou o lugar de outro acontecimento” (ROSSET, 2008, p. 43). O caráter duplo do oráculo é justamente parecer ambíguo, mas na realidade ser único. Para Rosset (2008) a palavra profética e o oráculo nos mostram dois fatos que coincidem entre si, mas na realidade existe apenas um. Rosset (2008) cita *Édipo Rei* de Sófocles como exemplo de literatura oracular. “O que importa aqui é que se ouve apenas uma única verdade enquanto se pensa ouvir duas” (ROSSET, 2008, p. 44). Rosset (2008) destaca ainda o caráter paradoxal da surpresa com a realização do oráculo. A efetivação de uma previsão não deveria trazer surpresa, pois era algo esperado (ROSSET, 2008). Porém, destaca o filósofo, há sempre um

sentimento de frustração com a realização daquilo que fora previsto anteriormente, afinal de contas esperava-se de um jeito e ocorreu de outra forma, em outro tempo ou em outro lugar (ROSSET, 2008). Mesmo assim o algo previsto aconteceu. A surpresa traz em si o paradoxo de ficar pasmo e de decepcionar-se com a realização do oráculo (ROSSET, 2008). A fábula de Esopo, citada anteriormente neste trabalho, ilustra esta situação, pois ocorreu que o filho do senhor timorato morreu pelas garras de um leão. Todavia o evento não se realizou exatamente como o pai imaginara. O pai precavido esperava proteger o filho de um leão em carne e osso, mas não conseguiu protegê-lo do espectro daquele sonho (ROSSET, 2008).

É hora de reconhecer, enfim, neste “outro acontecimento” –“esperado”, talvez, mas nem pensado nem imaginado – que o acontecimento real apagou, ao se realizar, a estrutura fundamental do *duplo*. Nada distingue, na realidade, este outro acontecimento do acontecimento real, exceto esta concepção confusa segundo a qual ele seria, ao mesmo tempo, o mesmo e um outro, o que é a exata definição do duplo. (ROSSET, 2008, p. 44-45).

Para Clement Rosset (2008) a realização do oráculo visa eliminar qualquer possibilidade de duplicação do evento. A realização do acontecimento faz com que ele seja único (ROSSET, 2008). A realização do acontecimento anunciado surpreende, mas a surpresa carrega o reconhecimento daquilo que era previsto e a reprovação por não ter ocorrido de outra forma (ROSSET, 2008). “O único satisfaz a expectativa ao se realizar, mas frustra eliminando qualquer outro modo de realização” (ROSSET, 2008, p. 46). Rosset (2008) entende que o olhar sobre a estrutura do único é formado pelo reconhecimento e pela reprovação: o reconhecimento do algo previsto e a reprovação por ter ocorrido de determinada forma. Isto faz do acontecimento algo único. Aquilo que é previsto será acompanhado da surpresa, pois acredita-se que vai ocorrer, mas não exatamente quando ou como (ROSSET, 2008). Mesmo assim, há sempre a dúvida se aquilo que é predito irá efetivar-se (ROSSET, 2008). A dúvida é algo presente, mesmo para alguém que acredita na ocorrência de uma previsão. “Entretanto, toda duplicação supõe um original e uma cópia, e se perguntará quem é o modelo e quem o duplica, o ‘outro acontecimento’ ou o acontecimento real” (ROSSET, 2008, p 48). Um primeiro olhar nos direciona a entender que o outro acontecimento (aquele que foi previsto e era esperado) é a cópia do acontecimento real. Porém, destaca Rosset (2008), ocorre o inverso; é o acontecimento real que aparenta ser a cópia do acontecimento anunciado. O acontecimento real é uma cópia não fidedigna daquilo que foi imaginado.

O único, o real e o acontecimento possuem, então, esta extraordinária qualidade de ser, de certo modo, *o outro de coisa nenhuma*, de parecer o duplo de uma “outra” realidade que se dissipa perpetuamente no limiar de qualquer realização, no momento de qualquer passagem ao real. (ROSSET, 2008, p. 48).

O “outro” imaginado não é real e sempre escapa ao acontecimento real, por conta deste ser diferente daquilo que era esperado (ROSSET, 2008). Essa “coisa nenhuma”, da qual o real torna-se cópia, é aquilo que era previsto, porém escapa à realidade por não ser real e por não estar no conjunto da realidade. Os acontecimentos que se realizam são inferiores aos “outros” (aqueles que eram esperados) (Rosset, 2008). Segundo Rosset (2008) o acontecimento real efetivado sempre será inferior e ruim em comparação com o “outro” acontecimento, que é o real absoluto para aquele que o aguarda (ROSSET, 2008). O “outro acontecimento” parece ser o próprio real, porém nada se pode dizer ou saber deste outro real, afinal de contas ele sempre esquiva do conjunto da realidade (ROSSET, 2008). O real reside em outro acontecimento e os acontecimentos que ocorreram são uma caricatura da realidade (ROSSET, 2008). O sentimento de ser enganado pela realidade está justamente no fato de esta realidade não ser a realidade verdadeira (ROSSET, 2008). Há um falso real que substitui o verdadeiro (ROSSET, 2008). Porém, esse verdadeiro real jamais será visto ou irá efetivar-se. “Dir-se-á, então que o acontecimento real está, de certa maneira, falsificado, que trapaceia com o real” (ROSSET, 2008, p. 49). O acontecimento que se realizou não é o verdadeiro, não é aquele que era esperado, mas na verdade uma cópia sem precisão e de menor valor (ROSSET, 2008). O duplo do real, que se realizou, impediu o acontecimento real de efetivar-se (ROSSET, 2008). “O acontecimento real, no sentido usual do termo, é assim sempre ‘o outro do bom’” (ROSSET, 2008, p 50).

Toda a realidade tem em si uma estrutura oracular (ROSSET, 2008). “Ora, o próprio do oráculo é sugerir, sem jamais precisá-la, uma coisa distinta daquela que anuncia e que se realiza efetivamente” (ROSSET, 2008, p 50). A estrutura oracular que Rosset (2008) se refere é constituída justamente pelo anúncio de algo que escapa ao horizonte da realidade e é distinto daquilo que será realizado. Assim, a circunstância é oracular por estar aberta a várias possibilidades, não está definida (ROSSET, 2008). A existência, no sentido aristotélico de ser concreto, realiza o duplo do “real” e não o que era aguardado. Clement Rosset afirma que “toda existência é um crime (por executar o duplo)” (ROSSET, 2008, p 50). A partir desta afirmação do filósofo, pode-se entender que durante nossa existência fazemos escolhas que condicionam passo a passo nossa realidade e, de certa forma, influem nas circunstâncias de nossa realidade. Mas nossas escolhas não cerceiam nossa realidade. “Segundo esse raciocínio, todo acontecimento é, na realidade, homicídio e prodígio” (ROSSET, 2008, p 51). Realizando uma

escolha, logicamente elimino outras possibilidades. Quando escolho ir a determinado lugar estou eliminando inúmeros outros lugares possíveis.

O acontecimento não precisa ser profetizado por um oráculo, um acontecimento esperado pelo bom senso ou pelas estatísticas surpreende por se realizar tal como era esperado e não de modo diferente (ROSSET, 2008). “A surpresa se resume no fato de A ser realmente A, e não B” (ROSSET, 2008, p. 51). No Entendimento de Clement Rosset (2008) o estratagema da previsão é esconder ou disfarçar o duplo do único. “Há na realidade algo que existe e que se chama o destino: este designa não o caráter inevitável do que acontece, mas o seu caráter imprevisível” (ROSSET, 2008, p. 52). Assim, pode-se perceber que para Clement Rosset (2008) o destino não é apenas um conjunto ou sequência de acontecimentos que estão condicionados a realizar-se. Para o filósofo o destino não é caracterizado pela inevitabilidade, mas pela imprevisibilidade (ROSSET, 2008). O destino tem como característica a imprevisibilidade (ROSSET, 2008). Essa distinção feita por Rosset (2008) parece um pouco incongruente à primeira vista, mas o que ele elimina é justamente o caráter obrigatório do acontecimento, não necessariamente uma sequência de acontecimentos provocará, necessariamente, um resultado determinado. Mesmo que exista uma previsão sensata sobre determinado evento, ele sempre nos trará surpresa, pois existe a expectativa, em menor ou maior grau, que algo ocorra diferente daquilo que estava previsto (ROSSET, 2008).

Em suma, a profundidade e a verdade da palavra oracular são menos a de prever o futuro do que a de exprimir a necessidade asfixiante do presente, o caráter inelutável do que acontece *agora*. A predição antecipada tem um valor sobretudo simbólico: mera projeção no tempo daquilo que aguarda o homem a cada instante de sua vida presente (ROSSET, 2008, p 53).

Segundo Rosset (2008) não há duplos, o real é único. A previsão projeta algo no horizonte da existência. Para Clement Rosset (2008) o acontecimento realizado é único, aquele que era esperado ou foi previsto é uma duplicação, ou melhor, uma projeção sobre algo imprevisível, que pode ocorrer de forma semelhante como fora previsto ou ser muito distinto daquilo que era aguardado. Porém, o acontecimento realizado coincide apenas com ele mesmo, é único (ROSSET, 2008).

Rosset (2008) também cita a ilusão metafísica. Para o filósofo a ilusão metafísica é a busca pelo sentido do real em outro lugar. “A dialética metafísica é fundamentalmente uma dialética do aqui e do alhures, de um aqui do qual se duvida e que se recusa e de um alhures do qual se espera a salvação” (ROSSET, 2008, p. 54). A duplicação do real constitui a estrutura

do discurso metafísico (ROSSET, 2008). Nessa estrutura o real que presenciamos é entendido e aceito em comparação com outro real, este conferirá sentido ao real que presenciamos (ROSSET, 2008).

Esta estrutura de reiteração, onde o outro ocupa o lugar do real, e este mundo-aqui o lugar do duplo, não é outra, repito, senão a própria estrutura do oráculo: o real que se oferece imediatamente é um substituto, assim como o acontecimento que verdadeiramente ocorreu é uma impostura. Ele duplica o real, assim como a realização do oráculo veio “duplicar” o acontecimento esperado. Talvez esta impressão de ter sido “duplicado” constitua não apenas a estrutura da metafísica, mas ainda a ilusão filosófica por excelência. (ROSSET, 2008, p 58).

A substituição do real imediato por outro real e a não concordância do acontecimento realizado com aquilo que era esperado constituem a estrutura de reiteração (ROSSET, 2008). Nesta linha de pensamento da estrutura metafísica, o real imediato não possui as mesmas características do “outro real”. A realização do acontecimento que era previsto e o “mundo-aqui” são duplicações do outro real (ROSSET, 2008). Pela estrutura metafísica o objeto sensível (entendido como o conjunto de coisas deste mundo) não é capaz de duplicar um exemplar suprassensível (ROSSET, 2008). Para Clement Rosset (2008) esta estrutura metafísica nos conduz a dar sentido a este mundo a partir de outro mundo, pois o mundo no qual estamos não possui sentido próprio. Seguindo o pensamento do filósofo em estudo, para a estrutura metafísica este mundo no qual estamos imersos é uma cópia de outro mundo que é o real. Rosset (2008) cita a filosofia platônica como exemplo de filosofia do duplo. Para o pensador em estudo a teoria da reminiscência, ao buscar o sentido e as coisas mesmas em outro lugar, afirmando que as coisas e experiências deste mundo são cópias de outro mundo, é um exemplo de filosofia do duplo (ROSSET, 2008). Existe na teoria platônica uma desvalorização do objeto sensível (entendido como conjunto de coisas deste mundo) e uma valorização do transcendente, tratado como realidade primordial (ROSSET, 2008).

O que significa que a impossibilidade do duplo vem paradoxalmente demonstrar que este mundo-aqui é justamente apenas um duplo, ou mais precisamente um mau duplo, uma duplicação falsificada, incapaz de restituir nem a outra nem ela própria; em suma, uma realidade aparente, inteiramente urdida no estofado de um “ser menor”, que está para o ser assim como o sucedâneo está para o produtor verdadeiro. (ROSSET, 2008, p. 61).

A revelação oracular provoca uma recusa do imediato, este passa a ser considerado como uma realidade diferente daquela prevista pelo oráculo (ROSSET, 2008). “Desconfia-se do imediato precisamente porque se duvida que ele seja realmente o imediato” (ROSSET, 2008, p. 62). Segundo Rosset (2008) há uma falsificação da própria concepção de imediatidade pela estrutura metafísica.

Em suma, para ser real, segundo a definição da realidade neste mundo, duplo de um inacessível real, é preciso copiar alguma coisa; ora, este nunca é o caso do primeiro lance, que não copia nada: só resta então deixá-lo aos deuses, os únicos que são dignos de viverem sob o signo do único, os únicos que são capazes de conhecer a alegria do primeiro. (ROSSET, 2008, p 63).

Como foi citado, para ser real é preciso copiar um real que é inacessível (ROSSET, 2008). Para o filósofo em estudo há uma recusa do imediato, existe uma desconfiança para aquilo que se põe na imediatidade. “A realidade humana parece só poder começar com a ‘segunda vez’” (ROSSET, 2008, p. 63). O filósofo cita como exemplos as oferendas dos primogênitos em honra a Baal e a oferta da primeira colheita para Júpiter (ROSSET, 2008), entretanto, o simbolismo dessas oferendas está imerso em um campo de interpretação muito amplo. A interpretação de Clement Rosset não descarta outras possibilidades de leituras para essas atitudes, porém, o filósofo não avança em uma análise profunda sobre estes exemplos². O primeiro lance não é duplo (ROSSET, 2008). “Privada de imediatidade, a realidade humana está, naturalmente, igualmente privada de presente” (ROSSET, 2008, p 64). O pensador francês afirma que o real imediato é carregado de crueza, por isso torna-se assimilável através de um duplo (ROSSET, 2008). Através da representação este real pode ser incorporado a um passado ou a um futuro, assim já não é carregado do caráter agitador do imediato (ROSSET, 2008).

Rosset (2008) entende que a desatenção à vida se torna algo necessário justamente pelo caráter agitador da imediatidade. Clement Rosset enuncia isto como dupla percepção do real. A desatenção à vida pode ser também um indeferimento do real, desterrando-o de seu lugar para o passado ou para o futuro (ROSSET, 2008). Quando o real se torna intragável há uma tentativa de rejeitá-lo, mesmo que o real fixe e fascine há uma tentativa de levá-lo para outro momento no passado ou projetá-lo em um futuro. “Aliás, também é neste sentido que uma certa filosofia pode ajudar a viver: ela apaga o real em proveito da representação” (ROSSET, 2008, p 68). Dessa forma, passado e futuro estarão conectados ao presente que será assimilado a eles. Rosset exemplifica isto citando a sensação de *déjà vu* (ROSSET, 2008). O momento imediato é comparado a uma experiência passada ou a algo que se pensou já ter vivenciado. O projeto metafísico procura colocar a imediatidade afastada, sempre a colocando em relação a outro mundo (ROSSET, 2008). Muitas vezes o outro mundo é idêntico a este mundo-aqui, porém o mundo-aqui continua sendo tratado como uma cópia de outro mundo (ROSSET, 2008). “O

² É importante fazer o destaque, pois este é um trabalho de Ciência da Religião. As oferendas feitas em honra aos deuses ou deusas possuem um arcabouço simbólico muito vasto, que não é objeto desta pesquisa, porém, vale destacar que o filósofo não aprofunda sobre o assunto. Clement Rosset quer destacar o caráter único do imediato, daquilo que não é duplo de outra coisa.

outro mundo é invisível porque é precisamente duplicado por este mundo-aqui, que nos impede de vê-lo” (ROSSET, 2008, p 73). A estrutura oracular trabalha com a ideia de “insuficiência do real para dar conta de si mesmo, para assegurar a sua própria significação” (ROSSET, 2008, p 74). Segundo este entendimento a estrutura oracular não procura o sentido no real, mas em outro lugar (ROSSET, 2008).

O que importa é que o sentido não esteja aqui, mas sim em outro lugar – daí uma duplicação do acontecimento, que se desdobra em dois elementos, de um lado a sua manifestação imediata, e do outro o que esta manifestação manifesta, isto é, o seu sentido. O sentido é justamente o que é fornecido não por ele mesmo, mas pelo outro; eis por que a metafísica que busca um sentido além das aparências, sempre foi uma metafísica do outro (ROSSET, 2008, p 74).

Clement Rosset (2008) afirma que na estrutura metafísica o sentido está além da imediatidade. Assim, a duplicação acontece por existirem dois elementos: a manifestação imediata e aquilo que a própria manifestação expressa (ROSSET, 2008). O sentido é a manifestação expressa, mostrada ou revelada (ROSSET, 2008). Seguindo a argumentação do filósofo em estudo, pode-se deduzir que para a estrutura metafísica o sentido não está na “coisa ou manifestação imediata”, mas naquilo que é manifestado. Novamente Rosset (2008) reitera a presença da estrutura oracular no pensamento metafísico. Para o pensador a estrutura do outro na manifestação, ou aquilo que é manifesto pela manifestação, não é outra coisa senão a própria manifestação ou a coisa manifesta (ROSSET, 2008). “É o outro do sensível que, em Hegel, explica o sensível, assim como é o outro do pênis (o falo) que dá, em Lacan, o seu sentido ao pênis” (ROSSET, 2008, p 75). Essa argumentação de Rosset está apoiada em seu entendimento sobre a estrutura oracular. Do mesmo modo que o acontecimento realizado não é o acontecimento real, pois o real era aquele predito pelo oráculo, o sentido não é a coisa (ou a manifestação), mas aquilo que a coisa manifesta. O que é manifesto é a própria manifestação (a própria coisa) (ROSSET, 2008). Rosset (2008) cita como exemplo o sensível e o suprassensível em Hegel, que no entendimento do filósofo francês são idênticos: o suprassensível é o próprio sensível (Rosset, 2008).

Porém Rosset destaca que “o tema da duplicação não está forçosamente ligado a uma estrutura de pensamento metafísico” (ROSSET, 2008, p 79). Clement Rosset (2008) entende que a estrutura metafísica do duplo é propensa a menosprezar o real. O filósofo destaca que é possível “uma estrutura não metafísica da duplicação, que tenda, ao contrário, a enriquecer o presente com todas as suas potencialidades, tanto futuras quanto passadas” (ROSSET, 2008, p. 79). Para Clement Rosset, essa estrutura não metafísica é um tema estoico e também é, o assim

chamado, eterno retorno de Nietzsche (ROSSET, 2008). O filósofo em estudo tende a valorizar o momento presente, para ele o caráter metafísico está em abdicar do presente em prol do futuro ou do passado, já o não metafísico seria justamente o passado e o futuro em benefício do presente (ROSSET, 2008). “O que importa é que tudo é eternamente primeiro” (ROSSET, 2008, p. 80).

O presente é, a cada instante, a soma de todos os presentes; esta expressão ‘presente’ devendo ser entendida aqui no seu duplo sentido de dádiva do instante (dádiva deste presente aqui) e de oferenda absoluta (dádiva de todo ‘presente’, quer dizer, de toda duração). (ROSSET, 2008, p 81).

A unicidade estrutura o real, dando a ele o valor de ser único e, ao mesmo tempo, lhe condicionando a ser insubstituível (ROSSET, 2008). A singularidade é o traço marcante de todas as coisas (ROSSET, 2008). “A unicidade implica, na realidade, ao mesmo tempo um triunfo e uma humilhação” (ROSSET, 2008, p 78). O triunfo está em ser único (sua propriedade fundamental) e ao mesmo tempo na “humilhação por ser apenas este mesmo único” (ROSSET, 2008, p 78). A morte do único é um caminho inevitável, ao findar-se o único não possuirá um substituto (ROSSET, 2008).

Tal é a fragilidade ontológica de toda coisa existente: a unicidade da coisa, que constitui a sua essência e determina o seu valor, possui em contrapartida uma qualidade ontológica desastrosa, nada além de uma participação muito tênue e muito efêmera no ser. (ROSSET, 2008, p 84).

Rosset (2008) destaca que o valor do único está no privilégio da sua singularidade, mas este valor caminha junto com sua finitude. Admitindo-se a possibilidade do paradoxo de existir a duplicação de um ser humano, na qual dois humanos são absolutamente idênticos em sua propriedade fundamental, temos a duplicação do sujeito (ROSSET, 2008). Para o filósofo em estudo esta é uma forma de duplicação do eu, uma duplicação da personalidade (ROSSET, 2008). Os desdobramentos de personalidade podem definir algumas patologias psicológicas como a esquizofrenia (ROSSET, 2008). O duplo do sujeito, imaginado pelo próprio eu, não é um duplo que o faria imortal e colocaria o sujeito a salvo da morte (ROSSET, 2008). O duplo imaginado pode ocupar uma realidade melhor, entretanto, não necessariamente o duplo imaginado seria imortal ou encarregado de colocar o sujeito livre da morte, podendo transpassar qualquer barreira (ROSSET, 2008). “Mas o que mais angustia o sujeito, muito mais do que a sua morte próxima, é antes de tudo a sua não-realidade, a sua não-existência” (ROSSET, 2008, p 88). O filósofo entende que no desdobramento de personalidade a dúvida recai sobre esta vida e não sobre algo vindouro (ROSSET, 2008). “Não é o outro que me duplica, *sou eu que sou o*

duplo do outro” (ROSSET, 2008, p 88). No campo psicológico, quando há um determinado agravamento do desdobramento de personalidade, o sujeito não é imitado pelo seu duplo, ao contrário, pensa que ele próprio imita seu duplo (ROSSET, 2008). O real (nesse caso citado, de um agravamento do desdobramento de personalidade) não está do lado do sujeito, mas ao lado do duplo (ROSSET, 2008). O filósofo francês entende que: a solução do desdobramento de personalidade tem como questão principal a própria existência do sujeito, que se coloca como duvidosa para ele (ROSSET, 3008).

Rosset (2008) entra em uma discussão bastante polêmica. Para ele o eu consegue apreender que todas as coisas do mundo são únicas (ROSSET, 2008). O eu é único, pode observar e manipular todas as coisas, tendo a possibilidade de conhecer a unicidade de todas elas, porém, não pode se ver (ROSSET 2008). “Não acontece o mesmo com o eu, que nunca vi nem verei jamais, inclusive em um espelho” (ROSSET, 2008, p 90). O espelho é enganador, afinal de contas ele apresenta uma ilusão (ROSSET, 2008), ou nas palavras do próprio filósofo, uma “falsa evidência, quer dizer, a ilusão de uma visão: ele me mostra não eu, mas um inverso, um outro, não meu corpo, mas uma superfície, um reflexo” (ROSSET, 2008, p 90). O desdobramento do eu não pode provar a existência dele próprio, a tentativa de apreender o “eu pelo eu” é fracassada desde o início (ROSSET 2008). “A verdadeira infelicidade, no desdobramento de personalidade, é no fundo jamais poder de fato desdobrar-se: o duplo falta para aquele que o duplo persegue” (ROSSET, 2008, p. 91). O outro visível não é o real, o eu não é aquele que imaginava ser; portanto, de acordo com o pensador francês, cria-se um lastro de hipóteses que podem levar até a suposição de o eu ser nada (ROSSET, 2008).

Clement Rosset entende que o reconhecimento de si é um paradoxo, porque não é possível apreender a si próprio (ROSSET, 2008). O reconhecimento de si acarreta, de acordo com o filósofo em estudo, um exorcismo do duplo, criando o empecilho do único, porque não permite que seja apenas o único, e nada mais (ROSSET, 2008). O duplo é uma forma de recusa do único, do instante. “Tal é a exigência do duplo, que quer um pouco mais e está disposto a sacrificar tudo o que existe – quer dizer, o único – em benefício de todo o resto, isto é, de tudo o que não existe” (ROSSET, 2008, p. 93).

É certo que não se escapa ao destino que faz com que o eu seja o eu, e que o único seja o único. De qualquer maneira, portanto, se será si próprio. Mas dois itinerários são aqui possíveis: o simples, que consiste em aceitar a coisa, e até em regozijar-se com isso; e o complicado, que consiste em recusá-la, e que retorna a

ela com juro, em virtude do antigo adágio estoico segundo o qual *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (ROSSET, 2008, p. 95).

O retorno de si a si próprio é um fado que pode ocorrer por um modo simples, através da aceitação do real, ou por um modo sobrecarregado de elementos e meios, descrito pelo autor como complicado (ROSSET, 2008). O modo complicado consiste na recusa da coisa, este modo evitará o encontro de si consigo mesmo (ROSSET, 2008). Retomando o que já foi citado anteriormente, a recusa da coisa ou do real acontece através da esquivia (ROSSET, 2008). A esquivia é a maneira de ressaltar aquilo que deve ser evitado, entretanto, ela é um meio para se chegar àquilo que era recusado e do qual queria fugir (ROSSET, 1989). A tentativa de fuga do eu, ou de ocultação de um atributo, é também um afastamento de si através de uma distância, que manterá esse algo (atributo ou característica) oculto daquele que dele tenta evadir-se (ROSSET, 2008).

A cegueira no outro é a proteção de estar longe do aqui e a certeza de poder evitar um eu incômodo que, no entanto, não pode desvencilhar-se dele (ROSSET, 2008). Esta cegueira no outro é um espetáculo que provoca certa comicidade e agonia (ROSSET, 2008). Pode-se dizer que a produção de um duplo pelo outro, que acredita ser diferente daquilo que ele é, focando-se nesse duplo que criou, nada mais é que uma representação frustrada do seu eu dotado de unicidade (ROSSET, 2008). O duplo ressalta o caráter indesejável da unicidade do eu (ROSSET, 2008). Quando é dito à determinada pessoa que o duplo fabricado por ela nada mais é que uma tentativa desafortunada de escapar à sua própria unicidade (repleta de indesejabilidade), expressa-se a vontade de que a pessoa assuma seu caráter indesejável e abandone o intento de ser outro (ROSSET, 2008). Porém o “caminho da ilusão”, expresso no pensamento de Clement Rosset (2008), mostra que a tentativa de não ser algo (neste caso não ser indesejável) é causa da exacerbação do indesejável ao qual tenta-se evitar. “Porque ser ‘si próprio’ coincide aqui ‘com considerar-se um outro’; de modo que, pensando em criticar a sua dissimulação, critico ele mesmo em pessoa” (ROSSET, 2008, p. 97). Dizer a alguém para ser si próprio equivale a pedir para que se torne outra pessoa, pois tenho acesso (como outro) ao indivíduo real (ou àquilo que me aparenta ser), já o ser si próprio é um conceito que tenho sobre a pessoa. A crítica à ilusão da pessoa também é ilusória (ROSSET, 2008).

Esta fantasia de ser um outro cessa naturalmente com a morte, porque sou eu quem morro, e não o meu duplo: a frase célebre de Pascal (“Morre-se só”) designa muito bem esta unicidade irreduzível da pessoa face à morte, mesmo se ela não a tem principalmente em vista. A morte significa o fim de qualquer distância possível de si para si, tanto espacial quanto temporal, e a urgência de uma coincidência consigo mesmo [...] (ROSSET, 2008, p. 97-98).

A morte é um acontecimento inevitável, porém, o indivíduo em vida pode imaginá-la, criar sentimentos para com ela de desprezo ou afeição, mas a morte quando ocorre não usa roteiros predeterminados, nela o defunto está determinado, não há maneira de o defunto criar um duplo de si próprio, por mais que as pessoas ao redor façam isso para com ele (ROSSET, 2008).

A profecia fornece uma segurança que é traiçoeira, porque faz o indivíduo, objeto da profecia, refugiar-se em um personagem com o intuito de substituir o seu trágico destino, porém, o personagem é o duplo e fará o indivíduo encontrar aquilo que tentava evitar (ROSSET, 2008). “A fuga e a esquiva se exprimem por um gesto que constitui precisamente, e integralmente, o dano do qual queríamos nos desviar” (ROSSET, 2008). A segurança da profecia é falsa por não fazer outra coisa que reproduzir o aqui, a falsa segurança coloca o indivíduo em posição de esquiva, criando um círculo que o levará ao destino indesejado (ROSSET, 2008).

A pessoa humana, concebida como singularidade, só é assim perceptível a ela mesma como “pessoa moral”, no sentido jurídico do termo: quer dizer, não como uma substância delimitável e definível, mas como uma entidade institucional que garante o estado civil, e apenas o estado civil. (ROSSET, 2008, p. 110).

3 A CRENÇA RELIGIOSA

3.1 Religião e natureza

A ideia de natureza foi utilizada para contrapor e contradizer a religião, principalmente durante o século XVIII a natureza passou a ser considerada como um instrumento eficaz para a crítica à religião (ROSSET, 1989a). Para Clement Rosset (1989a), o entendimento de que as religiões implicariam a crença em uma sobrenatureza, segundo a ideologia naturalista, faria a crença ser destruída à medida que tudo fosse explicado e interpretado por causas naturais (ROSSET, 1989c).

Ora, seguindo os argumentos da ideologia naturalista, de que tudo é explicado pela natureza, pode-se deduzir que Deus não possui utilidade, já que a natureza é responsável por tudo (ROSSET, 1989a). “Porém, pode ser que se trate de uma mudança puramente terminológica e assistamos a uma reestruturação da ideologia religiosa a partir de um novo vocábulo de base” (ROSSET, 1989a, p. 35). A tentativa de opor natureza e religião, colocando aquela como ordenada e dotada das repostas para as coisas e a religião como algo ligado ao obscurantismo, ao puro ilusório, nada mais fez do que tentar colocar o naturalismo no lugar da religião (ROSSET, 1989a). O naturalismo corre o risco de substituir a religião, tornando-se outra religião que se opõe a toda forma de superstição (ROSSET, 1989a).

Segundo uma perspectiva naturalista, a ideia de natureza sucede a ideia de sobrenatureza e encontra-se investida de uma função crítica com relação a essa última. Aos olhos de uma filosofia não-naturalista, o único sentido dessa proposição é o inverso: a ideia de natureza precede a ideia de sobrenatureza e, longe de criticá-la, favorece-a pela simples razão de ser a única que a torna possível (ROSSET, 1989a, p. 35).

A ideia de “sobrenatureza” tem a necessidade de que exista uma natureza já dada, porque é a partir dessa natureza que os acontecimentos ditos sobrenaturais poderão destacar-se (ROSSET, 1989a). As causas sobrenaturais também só podem ser concebidas a partir do entendimento de causas naturais, que permitem explicar fenômenos a partir de princípios (ROSSET, 1989a). Assim, de acordo com o filósofo em estudo, a ideologia naturalista serviu de base para inúmeras formas de explicação, inclusive religiosas (ROSSET, 1989a).

A interpretação religiosa torna-se possível se é admitido que existe um mundo a ser interpretado, o qual existe por causa de princípios e sua duração está relacionada a forças

atuantes (ROSSET, 1989a). “A ideia de natureza satisfaz essa dupla condição: simultaneamente é o princípio do qual resultam os seres (‘razão das coisas’) e a fonte da qual extraem a energia suficiente para subsistir e desenvolver (‘força natural’)”. (ROSSET, 1989a, p. 35). A natureza é razão dos seres e também é responsável pelas condições da duração das coisas (ROSSET, 1989a). “No caso da grama que cresce, ela tanto é origem de estrutura formal como desenvolvimento temporal, fornecendo à grama simultaneamente sua forma e sua força” (ROSSET, 1989a, p. 36). A natureza serve de base para vários empreendimentos de explicação do mundo (ROSSET, 1989a).

O que é contrário à ideia de natureza não é ideologia religiosa, mas, inversamente, o pensamento materialista, que recusa ver na existência tanto o efeito de forças como o resultado de princípios. Para responder ao que os homens chamam de natureza, o materialismo contenta-se em invocar duas “recusas de princípios”: a *inércia* (recusa introduzir a ideia de força na existência) e o *acaso* (o único capaz de explicar a possibilidade das produções sem desrespeitar o princípio de inércia) (ROSSET, 1989a, p. 36).

A ideia de natureza tem amplitude crítica sobre o materialismo, com a suposição de que existem forças silenciosas que ordenam o mundo e constituem as energias invisíveis (as quais as religiões também utilizam para si), em contraposição ao materialismo (ROSSET, 1989a). A ideologia naturalista entendeu que a partir da natureza e de seus elementos poder-se-ia desbancar os argumentos teológicos, entretanto, a própria religião usa de argumentos semelhantes para se afirmar (ROSSET, 1989a). São várias as ideologias naturalistas, muitos pensadores representam tal pensamento, afirmando que a ideia de natureza foi apresentada como progresso em relação às religiões ao apresentar um mundo feito por si só (ROSSET, 1989a). “Por isso concordam com o aspecto principal da ideologia naturalista: alguma coisa ‘se faz’, existe um ‘mundo’ de fato” (ROSSET, 1989a, p. 37). O materialismo e os sistemas religiosos possuem respostas divergentes, pois para aquele não é o mais importante saber se o mundo é obra de Deus ou da natureza, mas saber se podemos considerar as coisas como coisas de fato (ROSSET, 1989a). O problema questionado pelo materialismo é a consideração de um mundo de fato. “Presumir que existe qualquer coisa de fato significa presumir que o que existe só pode existir se for o resultado de um ‘fazer’” (ROSSET, 1989a, p. 37). Assim, ao afirmar que existe um mundo de fato, considera-se existir um mundo fabricado e não um mundo fortuito obra do acaso (ROSSET, 1989a).

Religião e naturalismo, que possuem em comum a intuição de um fazer como origem da existência, estão investidos de idêntica significação ideológica; a ideologia religiosa reduz-se a um epifenômeno da ideologia naturalista, já que a primeira só questiona a personalidade do *ator*, enquanto a segunda introduz a

noção de *ato*, sem a qual não poderia haver interrogação acerca dos atores (ROSSET, 1989a, p. 37).³

A religião coloca a questão do ator, aquele que interpreta o mundo e dá um ordenamento das coisas; a ideologia naturalista insere a noção de ato (daquilo que era uma potência e vem a ser algo), e justamente a noção de ato que permite pensar um ator no mundo (ROSSET, 1989a). Assim, a ideologia religiosa complementa-se com a ideologia naturalista e o ofuscamento de Deus pela ideologia naturalista não é desvantagem para a religião, mas um sucesso (ROSSET, 1989).

A passagem de um ‘feito por Deus’ ao ‘feito por si só’ é apenas um episódio, um acidente de crescimento, análogo a passagem do estado teológico ao estado metafísico na teoria de Augusto Comte: adolescência da ideologia religiosa, cujos fundamentos naturalistas são considerados tão suficientemente sólidos que doravante podem abster-se da referência ao pai (isso significa que a ideologia religiosa é tão forte que pode voar com suas próprias asas: ela não tem mais necessidade de Deus) (ROSSET, 1989a, p. 37).

O processo da ideologia naturalista consiste em substituir agentes teológicos sobrenaturais por conceitos abstratos que por si só poderiam dar conta de explicar os fenômenos do mundo (ROSSET, 1989a). O progresso, seguindo a lógica do pensamento de Comte, seria passar da ideologia religiosa para a ideologia naturalista (ROSSET, 1989a). “Em ambos os casos, ‘progresso’ significa desenvolvimento ‘natural’ da religião, e não um passo em direção ao materialismo” (ROSSET, 1989a, p. 38). Para Rosset (1989a) o pensamento naturalista, mesmo que posterior a algumas ideias religiosas, sempre precede a estruturação do pensamento religioso, mesmo que de forma velada ou inconsciente (ROSSET, 1989a). Os pressupostos naturalistas fazem parte da concepção religiosa de mundo (ROSSET, 1989a). “A invenção do mundo (ideia de natureza) precede necessariamente a invenção de um deus como origem do mundo (ideia religiosa)” (ROSSET, 1989a, p. 38).

3.2 Oposição entre natureza e sobrenatureza⁴

A ideia de natureza foi utilizada para atacar toda forma de crença religiosa (ROSSET, 1989a). Ela é utilizada por muitos para contrapor os argumentos da crença religiosa (ROSSET, 1989a). Porém esta contraposição não é simples, como pode parecer ao senso comum. O par conceitual natural-sobrenatural permite várias leituras e pode ser abordado por diferentes

³ Ideologia na obra de Clement Rosset se refere a um sistema de ideias, valores e visões de mundo.

⁴ Sobrenatureza e sobrenatural têm o mesmo sentido neste trabalho. Sobrenatureza é a nomenclatura utilizada por Clement Rosset para se referir a sobrenatural.

métodos de análise (DREHER; PICH, 2011). Os pesquisadores Dreher e Pich (2011) caracterizam sete formas de abordagem deste par conceitual no âmbito da filosofia, outras também são perfeitamente possíveis.

Primeiramente uma leitura *lógico-formal* que abriria algumas perspectivas de análise: um mundo único ou dois mundos; a apreensão destes “mundos” poderia ser única, dupla ou mesmo duas apreensões distintas (DREHER; PICH, 2011). “Uma leitura *ontológica* (ou *metafísica*) do problema, em que se colocam alternativas como ‘dualismo de substâncias ou mente-corpo, etc’” (DREHER; PICH, 2011, p. 8). Uma leitura ligada ao campo da neurociência, analisando as relações possíveis deste par conceitual que envolvem a mente humana e a relação com a espiritualidade; os pesquisadores nomeiam esta leitura de *epistemológico-categorial* (DREHER; PICH, 2011). Há a possibilidade de uma leitura *dialética* que possibilita uma análise das estruturas lógicas deste par conceitual e da forma como são abordados em oposição, além, é claro, da associação que possuem um com o outro (DREHER; PICH, 2011). Pode-se analisar o par conceitual natural-sobrenatural por uma perspectiva *teleológica*, esta implica uma análise da tematização que tais conceitos foram submetidos ao longo da tradição filosófica (DREHER; PICH, 2011). Por fim, leituras *históricas* e hermenêuticas são possíveis e permitem análises normativas tanto em perspectiva histórico-filosófica, como existencial (DREHER; PICH, 2011).

O conceito de natureza pode ser definido em oposição a outros conceitos. Hume (2009) apresenta algumas possibilidades. O filósofo empirista entende que a definição de natureza é ambígua (HUME, 2009). “Se se opõe natureza a milagre, não apenas a distinção entre vício e virtude é natural, mas também qualquer acontecimento que já tenha ocorrido no mundo, *excetuando-se os milagres em que se fundamentam nossa religião*” (HUME, 2009, p. 513). A natureza, então, pode ser entendida como oposta a milagre, o que coloca a diferenciação entre o vício e a virtude como natural (HUME, 2009).

A discussão sobre o que é ou não natural é muito comum, mas segundo Hume (2009) não há critério seguro para fazer tal distinção. Essa discussão pode surgir a partir da possibilidade de natureza se opor a raro e inabitual (HUME, 2009). Afirmar que algo é frequente ou não (raro, inabitual) só é possível pela observação de casos (HUME, 2009). Mas os números podem sofrer variações de aumento ou redução, ficando impossível determinar com exatidão ou mesmo fixar limites para fazer a distinção (HUME, 2009). “Sobre isso podemos afirmar que, se alguma vez houve algo que pudesse ser dito natural nesse sentido, tal é certamente o caso

dos sentimentos morais” (HUME, 2009), p. 513). As manifestações de aprovação e reprovação sobre determinadas condutas estão implicadas na sociedade, as pessoas manifestam frequentemente seus sentimentos de aprovação e reprovação (HUME, 2009).

Natureza pode ser oposta a artifício; oposição que permite questionar se virtudes são ou não naturais (HUME, 2009). “Esquecemos facilmente que os desígnios, projetos e objetivos dos homens são princípios tão necessários em sua operação quanto o calor e o frio, o úmido e o seco” (HUME, 2009, p. 514). É comum ignorar esta situação e acreditar na independência desses princípios e, assim como ocorre com os princípios da natureza, coloca-los em oposição, criando dicotomias (HUME, 2009).

Talvez não seja fora de propósito observar, com base nessas definições de *natural* e *não-natural*, que nada pode ser menos filosófico que aqueles sistemas que afirmam que virtude é o que é natural, e vício, o mesmo que não-natural (HUME, 2009, p. 514).

O filósofo escocês ressalta que ao colocarmos natureza em oposição a milagre, podemos notar que tanto virtude como vício são naturais; porém, ao colocar natureza em oposição a inabitual é fácil observar que a virtude é o menos comum, o inabitual na vida (HUME, 2009). “Ao menos, deve-se reconhecer que a virtude heroica, sendo inabitual, é tão pouco natural quanto a barbárie mais brutal” (HUME, 2009, p. 514). Analisando a virtude e vício em comparação o sentido de natureza oposta a artifício, pode-se constatar que tanto virtude como vício são artificiais (HUME, 2009). As ações humanas constituem artifícios e não podem ser classificadas como naturais ou não naturais, atribuindo a estas definições um valor (HUME, 2009). “Pois, por mais que se questione se a noção do mérito ou demérito de certas ações é natural ou artificial, é evidente que as próprias ações são artificiais, sendo realizadas com certo propósito e intenção” (HUME, 2009, p. 515). A repetição é um caráter importante e constitutivo do conceito de natureza (ROSSET, 1989a).

Em condições análogas – isto é, na ausência de qualquer “impressão” de natureza – os temas naturalistas conseguem ter consistência em virtude de um X, cujo caráter inconceitualizável é atribuído a um efeito de perda de sentido, embora, ao contrário, seja o efeito de repetição desse “não-sentido” que sugere um sentido perdido (ROSSET, 1989a, p. 30).

O naturalismo, na perspectiva de Rosset (1989a), constitui uma miragem semelhante ao mundo dos sonhos. A semelhança diz respeito a estrutura do sonho, a qual podemos sentir, como se tivéssemos repetido incansavelmente, mas não conseguimos determinar as características (ROSSET, 1989a). “Contamos aos que nos rodeiam que passamos a noite toda

repetindo incessantemente em sonhos o mesmo tema, mas nos confessamos incapazes de precisar de qual tema se tratava” (ROSSET, 1989a, p. 31). Insinua-se que a não determinação do que foi sonhado decorre de um esquecimento, também é possível não ser nada, aquilo que pensava sonhar repetidamente (ROSSET, 1989a). Para o filósofo francês, a ideia de natureza pode ser caracterizada como um sonho que visita a consciência do homem, mas este não está dormindo (ROSSET, 1989a). “A repetição do artifício sugere uma natureza que não é pensada, cujo caráter impensado é atribuído aos efeitos de um esquecimento secular” (ROSSET, 1989a, p. 31). A ideia de natureza é uma ilusão que ronda o homem acordado, porém, (assim como aquele iludido cego, o qual enxerga, mas não quer ver) é impossível despertar de um sonho quando já está desperto (ROSSET, 1989a).

A crença quando somada com a experiência permite o surgimento de uma natureza (ROSSET, 1989a). Esta natureza fundada na repetição é apoiada pela imprecisão que lhe é característica e pelo mito (ROSSET, 1989a). “Substituindo o trabalho do sonho, inoperante em estado de vigília, o mito é uma instância que não se confunde mais com a repetição” (ROSSET, 1989a, p. 31). O mito não se confunde com o sonho porque é tido como uma instância que representa um princípio de origem, donde a repetição começa a ser considerada (ROSSET, 1989a).

Baseando-se em Mircea Eliade, Rosset (1989a) afirma que o mito fixa um modelo na origem da repetição. “Em termos bem gerais, poder-se-á descrever o mito como a passagem da ideia de repetição à ideia de que a repetição repete *alguma coisa*” (ROSSET, 1989a, p. 32). O mito dispõe uma realidade que serve de real e a existência caracteriza-se como uma instância repetidora do ser (ROSSET, 1989a).

O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 1986, p. 13).

O mito explica a criação de uma realidade, como ela passou a existir (ROSSET, 1989a). O afastamento da instância repetidora do mito implica em um afastamento do real (ROSSET, 1989a). “Ser real é, deste modo, referir-se à instância original de onde derivam as existências; afastar-se dessa instância é perder a própria realidade, entregando-se a um artifício desconectado da instância naturalista” (ROSSET, 1989a, p. 32). Mito e ideia de natureza tem uma conexão segundo o filósofo francês, pois o mito, de certa forma, testemunha a existência

de uma natureza, mas esta sofreu uma perda de sentido (devido a degradação imposta pelo artifício) ao longo do percurso e só é possível ter acesso a algumas partes (ROSSET, 1989a). Tanto o pensamento mítico como a ideia de natureza designam uma existência que foi constituída pela repetição que, ao longo do tempo, foi degradada pelo artifício (ROSSET, 1989a). “O futuro substitui o passado como o efeito substitui a causa: em uma natureza a ilusão naturalista evidencia a origem dos costumes, ainda que a constituição de qualquer natureza derive do costume” (ROSSET, 1989a, p. 33).

A crítica de Rosset à religião tem forte influência de David Hume e não consiste em substituir uma crença formada por uma ideologia considerada “obscurantista” por outra dotada de “racionalidade”, a ideia de natureza (ROSSET, 1989a). A crítica de Rosset, assim como a de Hume, ataca toda forma de ideologia que almeja ser verdadeira e irrefutável. “O teísmo é uma semi-opção que procura infiltrar-se entre a opção materialista e a opção teológica, valendo-se de uma natureza que se encontra a meio caminho entre o acaso e a ordem divina” (ROSSET, 1989a, p. 42). A solução de relacionar a ideia de acaso com a de natureza, não é nada mais que uma opção de vestir a religião como racionalismo, atribuindo a existência a um princípio exterior (ROSSET, 1989a). “Desde quando o que existe deve sua existência a outra coisa que não a si mesmo, estamos diante de uma visão teológica e, na verdade, pouco importa que esse princípio, que precede e possibilita a existência chama-se Deus ou natureza” (ROSSET, 1989a, p. 42). A visão religiosa, do mesmo modo que a visão naturalista, tem a concepção de um antes que regula a existência atual (ROSSET, 1989a).

As duas visões, tanto a religiosa como a naturalista, têm em comum a ideia de um princípio original que regula toda existência: “a própria ideia de natureza simboliza um ‘antes’, possibilitando todos os ‘agoras’ da religião” (ROSSET, 1989a, p. 43). Citando Eliade, Rosset (1989) afirma que para o *homo religiosus* o essencial precede a existência; tal entendimento ocorre tanto no pensamento naturalista como no religioso.

O mundo “fala” ao homem e, para compreender essa linguagem, basta conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem compreende a misteriosa solidariedade entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação, etc. O mundo já não é uma massa opaca de objetos arbitrariamente dispersos, mas um cosmos vivo, articulado e significativo. Em última análise, o mundo revela-se enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de sua própria maneira de ser, através de suas estruturas e dos seus ritmos (ROSSET, 1986, p. 121).

O pensamento mítico assim como o naturalismo entendem a natureza como algo a ser compreendido. Dotada de mistério por não se revelar completamente, a natureza seria dotada de sentido e de uma estrutura própria. Neste ponto, pode-se despertar uma nova discussão em relação a suficiência ou insuficiência da ideia de natureza. Blaise Pascal aborda em seu pensamento uma análise sobre a questão entre suficiência e insuficiência da natureza humana (PONDÉ, 2001). A ideia de insuficiência colocada por Pascal coloca-se em oposição a de uma suficiência humanística e também a de uma graça suficiente (PONDÉ, 2001). “A ideia de insuficiência descreve claramente o horizonte do homem como dependente – dependência positiva, de algo que carrega a identidade ontológica essencial do homem” (PONDÉ, 2001, p. 22). Esse “algo” não está na natureza humana, empírica, que, segundo tal concepção, não é suficiente em si mesma (PONDÉ, 2001).

A insuficiência em Pascal indica uma abertura para o Sobrenatural, ou seja, o homem como um ser para o sobrenatural (PONDÉ, 2001). Este princípio recusa uma ideia de natureza suficiente que exclui a possibilidade de uma sobrenatureza (PONDÉ, 2001). “Na origem da antropologia pascalina, a insuficiência representa essencialmente a ideia de que o conceito de natureza suficiente é inconsistente para iluminar a realidade humana” (PONDÉ, 2001, p. 22). A insuficiência humana diante do mistério contrapõe-se a suficiência colocada pelo pensamento humanístico (PONDÉ, 2001). “O homem é um ser que, quando exilado do Sobrenatural, seu caráter místico-teológico insuficiente – ele não é um ser de natureza –, se degenera na multiplicidade da miséria” (PONDÉ, 2001, p. 22). Viver como um ser de natureza impede o homem de constituir um sistema seguro, tornando-o insuficiente (PONDÉ, 2001). A antropologia pascalina, de acordo com Pondé (2001), coloca que a ideia de natureza como suficiente para o homem é inválida por não conseguir abarcar a realidade humana. O homem ao viver como um ser de natureza é insuficiente, não possui um sistema que seja capaz de abarcar sua realidade (PONDÉ, 2001).

O homem insuficiente de Pascal não tem definido seu lugar no mundo (PONDÉ, 2001). “Pascal percebe que a ordem que dava lugar ao homem e a seu destino se dissolveu, gerando uma grande indagação acerca do sentido antropológico da existência” (PONDÉ, 2001, p. 143). É justamente a indeterminação, em que consiste a vida do homem, angustiando-o, o ponto que faz o homem buscar um sentido (PONDÉ, 2001). As ausências e escuridões que o homem encontra tornam-se uma abertura ao sobrenatural (PONDÉ, 2001). “O esquecimento do Sobrenatural funda o campo onde se instalará a crença no humanismo, pois os espaços vazios

serão ocupados com as produções humanistas [...] da imaginação” (PONDÉ, 2001, p. 146). Pascal não busca recuperar o sobrenatural de seu esquecimento por uma negação da filosofia moderna, mas pela tomada de consciência dos espaços infinitos e da insuficiência da ideia de natureza (PONDÉ, 2001). “É esse esforço que muitas vezes é identificado como tragédia em Pascal: buscar integrar o que não pode ser integrado” (PONDÉ, 2001, p. 146).

A ideia de suficiência surge acompanhada do esquecimento do sobrenatural, o homem na concepção racionalista torna-se suficiente, não sendo mais composto por natureza e sobrenatureza (PONDÉ, 2001). “A natureza humana sem abertura para a ordem do Divino se revela como um sistema que padece de uma insuficiência mal colocada no mundo” (PONDÉ, 2001, p. 148). A ordem natural pode apenas se constituir quando entendida pela ordem do sobrenatural, que é responsável por dar sentido para aquela (PONDÉ, 2001). “Perdida a natureza verdadeira, tudo se torna sua natureza; assim, perdido o verdadeiro bem, tudo se torna seu verdadeiro bem” (PASCAL, 1973, p. 142).

As discussões sobre as possibilidades de um ordenamento ou falta de ordenamento no mundo, a existência ou inexistência de sentido, podem trazer concepções distintas que enriquecem a discussão sobre o par conceitual natural-sobrenatural. Retomando o pensador escocês David Hume, encontramos na obra *Diálogos Sobre a Religião Natural* (1779) o debate sobre as possibilidades e limites da afirmação de um ordenamento do mundo. Os diálogos entre Filo, Cleantes e Demea ilustram uma discussão rica em argumentos favoráveis ou contrários aos argumentos da religião que provam um ordenamento do mundo.

Na parte II, Filo expressa uma posição contrária à possibilidade de haver um princípio ordenador do mundo. “Ao abrir os olhos e contemplar o mundo tal como realmente é, ser-lhe-ia impossível identificar de imediato a causa de um evento qualquer, muito menos a causa da totalidade das coisas, ou do universo” (HUME, 1992, p. 35). A argumentação deste personagem procura fundamentar que a imaginação é capaz de construir toda forma de abstração, criando diversas formas de representação possíveis. Mas o indivíduo que fizesse essa experiência não seria capaz de precisar o motivo de escolher uma representação, que justifique um princípio ordenador, em detrimento das outras (HUME, 1992).

Note agora, Demea, que, de acordo com este método de raciocínio (e isto, na verdade, é tacitamente admitido pelo próprio Cleantes), se segue que a ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si só a causa de um desígnio, mas apenas na medida em que se tenha constatado pela experiência que eles procedem de um tal princípio (HUME, 1992, p. 35).

A *a priori* a matéria pode ter a fonte da ordem, assim como a mente humana (HUME, 1992). A suposição de que existe um princípio interno de causa desconhecida na matéria, responsável pelo ordenamento das coisas, não é mais evidente que a afirmação da existência deste princípio na mente, que seria responsável pelos mesmos ordenamentos (HUME, 1992). “Lance ao ar um conjunto de diversas peças de aço, sem talhe ou forma: elas jamais se arranjarão por si mesmas de modo a produzir um relógio” (HUME, 1992, p. 35-36). A mente humana, entretanto, é capaz de projetar nestes materiais um relógio, pode criar diversos projetos diante da matéria, tudo isso graças a um princípio desconhecido de organização que lhe constitui (HUME, 1992). “A experiência, portanto, prova que há um princípio originário de ordenação na mente, mas não na matéria” (HUME, 1992, p. 36). A experiência humana mostra que na natureza existem infinitos princípios motores que se mostram em cada estado de mudança, sendo arriscado e demasiadamente imprudente afirmar um princípio como responsável pelo surgimento do universo (HUME, 1992). “Após a constatação de que duas *espécies* de objetos surgem sempre associados, posso *inferir*, pelo costume, a existência de um deles onde quer que eu *veja* que outro está presente” (HUME, 1992, p.41). Este argumento é construído através da experiência, porém não é seguro fazer a associação de dois objetos singulares dos quais não é possível ter experiência (ora, não é possível ter a experiência do começo do universo) (HUME, 1992).

Cleantes acusa Filo de usar “expressões populares” que subvertem argumentações filosóficas (HUME, 1992). Cleantes afirma que habitualmente é feita uma distinção entre razão e experiência, porém, para o personagem, a “razão” ao ser analisada com profundidade nada mais é que uma experiência (HUME, 1992). “Provar pela experiência que o Universo tem uma origem mental não é mais contrário ao discurso comum do que provar pela experiência o movimento da terra” (HUME, 1992, p. 47). Cleantes considera os argumentos apresentados por Filo como absurdos, mas que a engenhosidade e criatividade dele fazem os argumentos parecerem plausíveis (HUME, 1992). O personagem vai mais longe afirmando que excluir todo raciocínio constitui uma loucura (HUME, 1992).

Considere, analise o olho; examine sua estrutura e seu plano, e diga-me com toda sinceridade se a ideia de um planejador não lhe ocorre imediatamente, com tanta força como a de uma sensação. A conclusão mais óbvia, com certeza, é em favor de um desígnio; e é preciso tempo, reflexão e estudo para coletar todas essas frívolas, ainda intrincadas, objeções que podem dar apoio à descrença (HUME, 1992, p. 51).

Neste ponto, Cleantes faz uma referência ao argumento do desígnio, afirmando uma posição contrária a Filo. “Por mais que se insista em raciocínios arditos, um mundo ordenado, bem como uma linguagem coerente e bem articulada continuarão a ser aceitos como uma prova incontestável de desígnio e intenção” (HUME, 1992, p. 52). Cleantes entende que nenhuma linguagem é capaz de transmitir um significado inteligível como o ajustamento de causas finais (HUME, 1992). Para este personagem é possível encontrar a causa através dos efeitos, além de o erro, em algumas comparações de objetos singulares, não provém da falta de ideias, mas da abundância delas (HUME, 1992).

Demea, outro personagem que se opõe ao pensamento de Filo, cita o exemplo de um autor de livro. Quando o leitor faz a leitura da obra, ele se converte no autor, penetrando na mente dele, conhecendo as atitudes que podem estar presentes no livro (HUME, 1992). Entretanto o mesmo não ocorre com a divindade, pois ela é incompreensível (HUME, 1992). “E o livro da Natureza contém um enigma muito mais vasto e inexplicável que o de qualquer discurso ou raciocínio inteligíveis” (HUME, 1992). Demea defende que uma divindade é responsável pela criação do mundo. Este personagem afirma que não se deve atribuir o intelecto humano à divindade, pois os sentimentos presentes na mente humana (como amor, inveja, ódio, raiva, alegria) são específicos da condição humana, servindo como modo de preservação do homem (HUME, 1992).

A divindade é dotada de um caráter inteligível e incompreensível, não possui plausibilidade atribuir tais características a um Ser Supremo (HUME, 1992). Demea afirma serem falsas todas as nossas ideias provenientes dos sentidos, não havendo possibilidade de elas participarem de uma inteligência divina (HUME, 1992). Todas as ideias do homem, sejam aquelas que provém de seu interior ou as que provém do exterior, não são semelhantes às de uma inteligência divina (HUME, 1992). “Considerando-se, por outro lado, a *maneira* de pensar, como poderíamos estabelecer qualquer comparação entre essas inteligências, ou supô-las de algum modo semelhantes? ” (HUME, 1992). Demea concebe o pensamento humano como incerto, vacilante e composto; em caso de retirada de tais atributos ele perde sua essência e não pode nem ser considerado pelos termos de pensamento ou razão (HUME, 1992). “A debilidade de nossa natureza não nos permite apreender quaisquer ideias que tenham a mínima correspondência com a inexplicável grandiosidade dos atributos divinos” (HUME, 1992, p. 55). O ser supremo é inteligível e seus significados são irreconhecíveis ao homem, no entendimento de Demea (HUME, 1992).

Na parte IV da obra, Cleantes se contrapõe à Demea, dizendo estranhar a afirmação de que não é possível conhecer a natureza divina, pois ela é dotada de mistério e não se assemelha em nada com a natureza humana (HUME, 1992). Cleantes diz entender que muitos atributos da divindade estão fora da compreensão humana, “mas se nossas ideias, até onde alcançam, adequadas ou pertinentes à sua real natureza, então já não sei por que valeria a pena insistir neste assunto” (HUME, 1992, p. 59). Este personagem questiona Demea como um místico se distinguiria de um cético afirmando o caráter desconhecido da divindade (HUME, 1992). “Muito imprudente seriam eles se, após rejeitar a produção pela mente – quero dizer, mente similar à mente humana, pois não conheço outra –, pretendessem indicar com segurança alguma outra causa inteligível específica” (HUME, 1992, p. 59-60). Cleantes ressalta que caso os místicos realizassem esta imprudência, seriam escrupulosos ao atribuir esta causa inteligível a uma divindade (HUME, 1992).

Demea rebate as afirmações de seu companheiro de debate: “Considere, Cleantes, aquilo que você está efetivamente afirmando quando representa a Divindade como similar à mente e ao entendimento humanos. Que é a alma do homem?” (HUME, 1992, p. 60). O personagem responde a sua própria pergunta, expondo que a alma é constituída de ideias, paixões e sensações unidas numa só pessoa, num só ego, mas, ainda assim, todas são singulares (HUME, 1992). A alma produz o maior número de arranjos possíveis, todos eles duram um só instante e dão lugar a outro, por isso não é possível atribuir semelhança entre as características da alma à divindade, porque, segundo o argumento dos teístas, ela é imutável (HUME, 1992). “Por um mesmo ato, dizem eles, ela contempla passado, presente e futuro; seu amor e ódio, sua misericórdia e justiça, são uma única operação individual” (HUME, 1992, p. 61). A natureza da divindade é fixa e imutável, seus atos não são diferentes uns dos outros, muito menos contraditórios, segundo Demea (HUME, 1992).

Cleantes rebate as afirmações de Demea as quais considera como ateístas por atribuir simplicidade a natureza divina (HUME, 1992). Para Cleantes há atributos que não são compreensíveis em tal natureza, porém, não é possível conferir outros que não são compatíveis com uma natureza divina (HUME, 1992). “A mente cujos atos, sentimentos e ideias não são distintos e sucessivos – que é integralmente simples e totalmente imutável – não exhibe pensamento, nem razão, nem vontade, nem sentimento [...]” (HUME, 1992, p. 61). Para o personagem isto não é mente e possuiria uma composição limitada (HUME, 1992).

Filo, que encarna o pensamento empirista do filósofo escocês, responde aos argumentos de Cleantes e Demea. Para Filo não há razões comprovando a possibilidade de uma mente divina ter organizado o mundo e as ideias previamente como um arquiteto (HUME, 1992). A razão expressada pelo personagem é a abstrata, derivada das investigações *a priori*, que não emudece ante uma relação de causa e efeito (HUME, 1992). O seguinte argumento é colocado pelo personagem questionador: “que um mundo mental ou um universo de ideias exige uma causa tanto quanto a exige um mundo material ou um universo de objetos; e, se seus arranjos forem similares, deverão requerer causas similares” (HUME, 1992, p. 63). Filo ressalta que este tipo de afirmação de causa e efeito, entendida de forma abstrata, são similares entre si para a razão (HUME, 1992). Para a experiência, o pensamento é o que há de mais delicado, pois suas causas não ocorrem da mesma forma nas pessoas (HUME, 1992). Qualquer alteração interna ou externa pode causar uma mudança no pensamento, fazendo com que realize operações diferentes (HUME, 1992). “Tanto quanto podemos julgar, os organismos vegetais e animais não são tão delicados em seus movimentos, nem dependem de uma variedade tão grande de impulsos e princípios, ajustados de maneira tão peculiar” (HUME, 1992, p. 64). Assim, Filo entende que não é possível se dar por satisfeito com um sistema antropomórfico, onde no mundo ideal se encontra a origem deste, pelo qual o mundo é criado por um ser divino (HUME, 1992). “Se o mundo material repousa sobre um mundo ideal semelhante, este mundo ideal deve repousar sobre algum outro, e assim indefinidamente. Seria melhor, portanto, jamais lançar os olhos para além do mundo material presente” (HUME, 1992, p. 64). Afirmar que o mundo contém em si mesmo o princípio para sua própria ordem é o mesmo que considera-lo como Deus (HUME, 1992). Esta ironia, de acordo com Filo, é boa para os homens, pois quando antes chegar a tal afirmação melhor (HUME, 1992). Colocar o princípio de ordenamento do mundo fora dele próprio é o primeiro passo para uma situação inquisitiva infinita (HUME, 1992).

Dizer que as diferentes ideias que compõe a razão do Ser Supremo se dispõem de maneira ordenada por si mesmas e em virtude de sua própria natureza é, na realidade, falar sem saber muito bem o que se quer dizer. Se isso quer dizer algo, eu gostaria muito bem de saber por que não haveria igualmente um sentido tão bom na afirmação de que as partes do mundo material se dispõem em ordem por si mesmas e pela própria natureza. Será que uma das opiniões pode ser inteligível sem que a outra também o seja? (HUME, 1992, p. 65).

Há casos de ideias que se ordenam sem um princípio ou causa conhecida, assim como na experiência de comportamentos da matéria que superam qualquer capacidade de compreensão humana (HUME, 1992). Filo questiona a importância e a validade de um ordenamento da matéria e das ideias (HUME, 1992). “E temos igualmente experiência de

sistemas particulares de pensamento e de matéria que não apresentam ordem: do primeiro, na loucura, do segundo, na corrupção” (HUME, 1992, p. 65). O primeiro passo dado na busca por um princípio ou causa criadora do universo é seguidos por outros passos ao infinito (HUME, 1992). Filo entende ser um ato de prudência dirigir o olhar apenas para o mundo presente (HUME, 1992).

Clement Rosset (1989a) compartilha de uma visão similar ao pensamento de Hume e também de Pascal. Para ele não é possível definir um princípio ordenador do mundo presente na natureza, muito menos um ordenamento desta. A sobrenatureza, para Clement Rosset, constitui um nada, segundo sua filosofia trágica, pois não é possível precisa-la. Além disso, o discurso do naturalismo ao tentar instituir uma natureza suficiente, que pode ser explicada e definida, não faz outra coisa que se colocar com os mesmos pressupostos de verdade da religião. A dicotomia metafísica do par conceitual natural-sobrenatural não avança se fica presa a uma discussão de verdade e de causalidade.

De um lado, a natureza com a possibilidade, em corolário, do sobrenatural: mundo onde o sobrenatural é possível. De outro, nem natureza nem possibilidade de sobrenatureza: mundo onde tudo é constitutivamente excepcional, mas onde o extraordinário é impossível (ROSSET, 1989b, p. 144).

Baseando-se em Lucrécio, Rosset (1989b) afirma que um mundo sem extraordinário não implica em um mundo ordinário, mas um mundo onde nada é ordinário. “Se nada é sobrenatural, é que nada tampouco é natural” (ROSSET, 1989b, p. 143). Para o filósofo francês a crença no conceito supersticioso de natureza é responsável pelos conceitos de ações sobrenaturais, nas quais o homem não crê (ROSSET, 1989b). A criação do conceito de natural e a crença neste é responsável pela crença na ação de forças sobrenaturais (ROSSET, 1989b). Sem crença no natural não há crença no sobrenatural, pois aquele vem primeiro do que este (ROSSET, 1989b). “Encerrando o que existe num sistema de normas, num conjunto que não é somente aditivo, mas significa uma razão do diverso, constitui-se uma natureza a partir da qual, somente, poderá aparecer uma ‘sobrenatureza’” (ROSSET, 1989b, p. 143).

3.3 O seguro total da crença religiosa e as suas questões epistemológicas.

Aqueles que se empenharam na análise das crenças religiosas depararam-se com seu caráter irrefutável, pois mesmo sofrendo ataques e questionamentos mantêm-se firmes (ROSSET, 1989c). Segundo Rosset (1989c), a crença é dotada de um seguro total “que lhe permite afrontar serenamente toda questão e toda crítica, de qualquer espécie que seja”

(ROSSET, 1989c, p. 72). Este seguro é um fundamento ao crente e dá razão a ele, agindo contra toda incerteza (ROSSET, 1989c) O seguro total é uma fortaleza da crença e do crente contra os argumentos de um espírito crítico (ROSSET, 1989c).

“Representa-se comumente a crença como um ato de fé que se caracteriza pela adesão de um certo *eu* a um certo *algo*” (ROSSET, 1989c, p. 72). Assim a crença poderia ser entendida como aquilo que une de modo inseparável um sujeito a determinado objeto de crença (ROSSET, 1989c). A análise da crença que busca explicações para este fenômeno não obtém êxito na tentativa de desmistificação das estruturas de uma crença, o que se pode fazer é fixar tais estruturas (ROSSET, 1989c). O erro dos empreendimentos críticos em relação à crença ocorre por conta do alvo escolhido estar no sujeito ou no objeto de crença (ROSSET, 1989c). Comumente escutam-se tais críticas como: isto no que acredita é ilusório, não é real (ROSSET, 1989c).

Ora, a análise da crença parece muito fecunda se fazemos abstração dos dois termos do juízo de crença (*eu creio nisto*); a crença não aparece mais como uma relação de dois termos imprecisos, mas sim como o fato mesmo da relação, como um tipo de vínculo que liga um sujeito incerto a um objeto indeterminado (alguém e pouco - importa quem – crê em algo – e pouco importa em quê) (ROSSET, 1989c, p. 72-73).

A crença é reforçada ao ser colocada como independente aos termos que ela une; pois, assim, a cópula da crença permanece a mesma com qualquer sujeito ou objeto que ela relaciona (ROSSET, 1989c). A indeterminação dos dois elementos, que são ligados, é necessária para a estrutura da crença, porque ao determinar tanto o sujeito como o objeto a cópula perde sua relevância (ROSSET, 1989c). “A força da crença é proporcional à fraqueza dos termos que ela une com seu selo. Duplo paradoxo da crença: só existir contanto que não haja nada de acreditado e ninguém que creia” (ROSSET, 1989c, p. 73). A força da crença não está em afirmar a cópula como o elemento mais importante, mas na fraqueza dos elementos que ela une (ROSSET, 1989c).

“Primeiro aspecto de paradoxo: só existe crença a partir do momento em que não há mais objeto no qual crer” (ROSSET, 1989c, p. 73). A crença não pode contrair uma união com um objeto particular, sua força vem justamente do fato de não haver um objeto que possa ser determinado (ROSSET, 1989c). Qualquer objeto não pode ser determinante para a crença, pois acarretaria riscos para ela (ROSSET, 1989c). “O Deus no qual ela crê é feito da eliminação de toda outra coisa que não seja Deus, isto é, de toda coisa” (ROSSET, 1989c, p. 74).

As religiões possuem o dogma, o qual é associado ao conteúdo da fé. No entendimento do pensador em estudo, o conteúdo da crença pode variar de um crente a outro: hoje ele crê em tal coisa, porém, tempos atrás acreditava em outra. (ROSSET, 1989c). “Uma vez que se trata de um conteúdo que não existe, todas as modificações são possíveis, incapazes que são de ocasionar uma modificação substancial de um conteúdo que é e permanecerá nada” (ROSSET, 1989c, p. 74). As modificações de um crente que muda de conteúdo de fé não causam alterações no conteúdo de uma crença, afinal esse conteúdo é nada, não pode ser definido e pouco importa a adesão ou o abandono de um sujeito, o conteúdo continua (ROSSET, 1989c). “Assim, a crença extrai sua substância não de uma relação com a coisa, mas da ausência de coisa (ROSSET, 1989c, p. 74). A cópula é a força da crença, a operação de adesão é forte a ponto de eximir a necessidade de precisão do objeto ao qual se adere ou do sujeito que faz a adesão (ROSSET, 1989c).

Já que uma “ideia” ou “imagem” é sempre derivada de uma “impressão” (*feeling*), a crença (*belief*) define-se como uma ideia que não é derivada de nenhuma impressão, embora ao mesmo tempo possua paradoxalmente o privilégio da impressão, o de ser vivaz (*vivacity*) e não enfraquecida como é a ideia (ROSSET, 1989a, p. 74-75).

Neste ponto é preciso remeter-se ao pensamento de David Hume sobre a causalidade. David Hume é o filósofo que aborda a relação de causalidade de modo crítico, indo, de acordo com Clement Rosset, ao encontro do pensamento trágico. Para Hume (2009) os raciocínios de causa e efeito são derivados de impressões da memória ou dos sentidos “[...] do mesmo modo que a certeza de uma demonstração procede sempre de uma comparação de ideias, embora possa permanecer mesmo depois de esquecida essa comparação” (HUME, 2009, p. 112). O filósofo empirista observa que os argumentos de causa e efeito podem ser explicados a partir de três pontos importantes: “em primeiro lugar, a impressão original; em segundo, a transição para a ideia da causa ou do efeito conectados; e, em terceiro, a natureza e as qualidades dessa ideia” (HUME, 2009, p. 112).

Quanto ao primeiro ponto, a impressão original, ou seja, aquelas originadas dos sentidos, não possuem explicação pela razão, sendo impossível afirmar com certeza de onde provém tais impressões (HUME, 2009). Para o filósofo escocês o empreendimento de decifrar qual a origem dessas impressões não possui relevância para o trabalho dele (HUME, 2009). “Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos” (HUME, 2009, p. 113).

Para fazer a distinção entre memória e imaginação deve-se ter clareza de que tal intento não pode utilizar as ideias da memória, pois assim como esta, a imaginação também retira suas ideias simples das impressões (HUME, 2009). As ideias complexas de cada uma também não permitem uma diferenciação segura, “é impossível recordar impressões passadas a fim de compará-las com nossas ideias presentes, e dessa forma ver se sua ordenação é exatamente igual” (HUME, 2009, p. 113). Mesmo sendo a função da memória guardar as suas ideias e a da imaginação ultrapassar (e, até mesmo, modificar) tais ideias, há o empecilho de rememorar uma impressão que se teve no passado, comparando-a com aquilo que nossa imaginação produziu (HUME, 2009). “Como, portanto, a memória não é conhecida nem pela ordem de suas ideias *complexas* nem pela natureza de suas ideias *simples*, segue-se que a diferença entre ela e a imaginação está em sua força e vividez superior” (HUME, 2009, p. 113).

A memória tem mais vivacidade que a imaginação, suas ideias são mais fortes. Hume (2009) cita como exemplo um sujeito que recorda a outro uma experiência que ambos vivenciaram, porém, este entende o ocorrido como algo da imaginação; quando aquele conta uma circunstância que desperta a memória do colega, as ideias que antes pareciam fracas e ilusórias tomam novo contexto, produzindo uma sensação diferente. “Sem qualquer outra alteração além dessa na sensação [*feeling*], elas se tornam imediatamente ideias da memória, recebendo nosso assentimento” (HUME, 2009, p. 114). Todos os objetos que a memória nos oferece podem ser representados pela imaginação; logo elas não podem ser diferenciadas pelas ideias que possuem, mas pelo modo como tais ideias são apresentadas a nós (HUME, 2009). “E, aqui, acredito que todos concordarão imediatamente comigo, que as ideias da memória são mais *fortes* e mais *vívidas* que as da fantasia” (HUME, 2009, p. 114).

Uma ideia da memória pode ter sua vivacidade reduzida, perdendo força ao ponto de ser tomada como ideia da imaginação (HUME, 2009). O contrário também pode ocorrer: uma ideia da imaginação pode adquirir força a ponto de se confundir com uma ideia da memória (HUME, 2009). “Neste caso, como em muitos outros, o costume e o hábito exercem sobre a mente a mesma influência que a natureza, fixando a ideia com igual força e vigor” (HUME, 2009, p. 115). A vividez e a força das percepções são aquilo que permite distinguir a memória (assim como a crença que a acompanha) da imaginação (HUME, 2009).

Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. É simplesmente a forma e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo e estabelecem o fundamento do raciocínio

que construímos com base nela, quando traçamos a relação de causa e efeito” (HUME, 2009, p. 115).

A inferência que se faz da causa ao efeito para tentar conseguir estabelecer uma relação entre um e outro não é uma análise dos objetos particulares, nem um mergulho na essência desses (HUME, 2009). “Nenhum objeto implica a existência de outro se consideramos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que deles formamos” (HUME, 2009, p. 115). Para o empirista, tal afirmação implicaria em um conhecimento e cercearia qualquer possibilidade de arquitetar algo diferente (HUME, 2009). Todas as ideias são passíveis de serem separadas: “é apenas pela EXPERIÊNCIA, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro” (HUME, 2009, p. 116).

Comumente assimila-se a existência de um objeto da de outro, denominando um como causa e outro como efeito. O pensador escocês cita como exemplo a relação entre *chama* e *calor*, aquele sendo o objeto e este a sensação associada a ele (HUME, 2009). Faz-se a inferência de que o primeiro, o objeto, é a causa e o segundo, a sensação, é o efeito (HUME, 2009). Tanto causa como efeito são notados pelos sentidos, sendo recordados, porém, apenas um é lembrado, enquanto o outro é abastecido conforme as experiências anteriores (HUME, 2009). “Contiguidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos” (HUME, 2009, p. 116). David Hume (2009) caracteriza essa relação como uma “conjunção constante”, implicando que objetos semelhantes se mostram, normalmente, em relações semelhantes de contiguidade e sucessão (HUME, 2009).

Porém, à primeira vista, a conjunção constante não mostra nada de novo e aparenta não permitir fazer grandes avanços, afinal de contas, por ela podemos multiplicar os objetos de nossa mente, entretanto, não podemos somar novos (HUME, 2009). As relações de contiguidade e sucessão mostram uma repetição, sempre se referindo de um objeto a outro objeto, numa situação de multiplicidade.

Da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova ideia original, tal como a de uma conexão necessária; um grande número de impressões não tem, nesse caso, um efeito maior que se nos confinássemos a apenas uma (HUME, 2009, p. 117).

Hume (2009) procura analisar a inferência que se faz de um objeto a outro pela conjunção constante e, também, a transição da impressão à ideia. A experiência passada é o fundamento da transição de uma impressão presente na memória, para a ideia de um objeto que

pode ser referido como causa ou efeito (HUME, 2009). A lembrança da conjunção constante também pode servir de fundamento para essa transição referida anteriormente (HUME, 2009). O método de raciocínio proposto por Hume (2009) mostra que situações nas quais o indivíduo teve a experiência não são semelhantes às aquelas nas quais não houve experiência.

A relação de causa e efeito é a única que nos permite ir além das impressões, possibilitando fundamentar uma inferência de um objeto a outro (HUME, 2009). “A ideia de causa e efeito é derivada da *experiência*, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro” (HUME, 2009, p. 118). Tem-se em mente que um dos objetos similares está presente em nossa impressão, inferimos a partir disso o outro similar que regularmente está associado com ele (HUME, 2009). “A probabilidade se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos” (HUME, 2009, p. 119). Tal afirmação não pode ter surgido de probabilidade: “o mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro” (HUME, 2009, p. 119). A probabilidade, por ter aplicabilidade nas relações de objetos, deve sempre ser baseada nas impressões e sentidos de nossa memória (HUME, 2009). O filósofo escocês ressalta que a probabilidade não pode ser aplicada a ideias e, por outro lado, é fundamental que impressões constituam, também, nossos raciocínios (HUME, 2009).

David Hume alerta que na hipótese de alguém tentar destituir sua argumentação, afirmando que todas as deduções de causa e efeito são fundadas em bases sólidas, sem determinar que seu raciocínio decorre de demonstração ou probabilidade, é preciso colocar em suspensão tal argumento e leva-lo ao crivo da análise proposta pelo empirista (HUME, 2009). A conjunção constante de certos objetos pode nos fazer deduzir automaticamente algumas relações: “sempre se viu que tal objeto produzia um outro. É impossível que ele tivesse esse efeito, se não fosse dotado de um poder de produção” (HUME, 2009, p. 119). O poder provoca uma produção, disto se infere que há base suficiente para dizer a existência de um objeto atrelado a outro que o acompanha habitualmente (HUME, 2009). “A produção passada implica um poder; o poder implica uma nova produção; e é essa nova produção que inferimos do poder e da produção passada” (HUME, 2009, p. 119). Tais afirmações não decorrem de raciocínios demonstrativos, além disso, não é possível deduzir que a existência de um objeto sugere um poder sobre outro (HUME, 2009). O filósofo empirista entende que a ideia de produção é igual a de causação (HUME, 2009). O poder não está nas qualidades sensíveis da causa e nós temos acesso apenas as qualidades sensíveis, por isso não podemos deduzir que exista poder na

produção de um objeto qualquer em um fato aleatório (HUME, 2009). “Jamais poderá provar, porém, que o mesmo poder deve permanecer no mesmo objeto ou coleção de qualidades sensíveis; e, menos ainda, que um poder semelhante ocorre sempre em conjunção com qualidades sensíveis semelhantes” (HUME, 2009, p. 120). A razão não dá conta de descobrir a conexão última entre causa e efeito; mesmo com a conjunção constante mostrada pela experiência, não é seguro ampliar as experiências para além dos casos particulares observados (HUME, 2009). Pode haver suposições ou hipóteses de que exista semelhanças entre aqueles objetos observados em nossa experiência e outros que estão além desses casos particulares (HUME, 2009).

Muitas vezes, mesmo sem razão determinada, algumas relações nos fazem associar um objeto a outro (HUME, 2009). A mente é influenciada por essas relações ao fazer a transição de um objeto para outro (HUME, 2009). “A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constante em todos os casos passados” (HUME, 2009, p.121). Determinados princípios, e não a razão, nos fazem passar da impressão, ou ideia de um objeto, para a ideia de outro objeto (HUME, 2009). Tal transição feita por nossa mente, com base em princípios associativos, faz-nos passar à crença de que um certo objeto possa ser associado a outro sempre (HUME, 2009). A união das ideias na fantasia permite-nos realizar inferências de causa e efeito, essa união é muito maior que a dos objetos no entendimento (HUME, 2009).

Hume afirma que “os únicos princípios *gerais* que associam ideias são a semelhança, a contiguidade e a causalidade” (HUME, 2009, p.121). Estes são os princípios de união entre ideias; a ideia ou impressão de um objeto traz um outro que possa ser encaixado em um destes três princípios (HUME, 2009). O empirista ressalta que tais princípios não são únicos, muito menos infalíveis nas conexões entre ideias (HUME, 2009). A não infabilidade está baseada no fato de podermos nos deter em um só objeto ou mesmo saltar e desviar nossa atenção para outros objetos (HUME, 2009). Porém, o filósofo escocês faz questão de reafirmar esses princípios gerais.

A única noção que temos de causa e efeito é a de objetos que sempre existiram conjuntamente, mostrando-se inseparáveis em vários casos (HUME, 2009). Por conta da conjunção constante os objetos adquirem união na imaginação, porém não é possível dar conta da razão da conjunção constante (HUME, 2009).

Quando a impressão de um deles se torna presente a nós, formamos imediatamente uma ideia daquele que comumente o acompanha; em consequência disso, podemos estabelecer como parte da definição de uma opinião ou crença que esta é *uma ideia relacionada ou associada com uma impressão presente* (HUME, 2009, p. 122).

A casualidade, enquanto relação natural, produz conexões entre nossas ideias e nos permite fazer inferências (HUME, 2009). Mesmo sendo uma relação filosófica, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, somente quando temos a casualidade como relação natural podemos raciocinar a partir dela (HUME, 2009).

Outro ponto importante abordado por Hume é a crença. A ideia de um objeto é constitutiva da crença que temos nele (HUME, 2009). Os raciocínios que partem de causas ou efeitos tem conclusões sobre a existência do objeto, ou mesmo suas qualidades (HUME, 2009). “É também evidente que a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto” (HUME, 2009, p. 123). Conceber algo e depois conceber a existência dele não acrescenta nada a ideia, muito menos ela é alterada (HUME, 2009). Por exemplo, ao afirmar que Deus existe, forma-se uma ideia dele como nos é representado; a ideia da existência dele não é particular, a qual poderíamos acrescentar outras ideias às suas qualidades e, posteriormente, separá-la novamente (HUME, 2009). A crença na existência desse objeto também não aumenta nem diminui a primeira ideia concebida (HUME, 2009). “Quando penso em Deus, quando penso nele como existente, e quando creio que ele existe, minha ideia dele não aumenta nem diminui” (HUME, 2009, p. 123). Porém, há distinção entre a concepção da existência do objeto e a crença que se tem nesta existência (HUME, 2009). “Tal diferença não repousa nas partes ou na composição da ideia que concebemos, segue-se que ela deve estar na *maneira* como a concebemos” (HUME, 2009). Um indivíduo A conta proposições para outro indivíduo B, entretanto este não concorda com as proposições ditas por aquele; mesmo incrédulo, ele consegue entender o que A quer dizer e formar as mesmas ideias (HUME, 2009). Um indivíduo não conseguirá formular qualquer ideia que o outro não possa juntar (HUME, 2009).

A diferença entre crer e não crer em uma proposição tem uma característica mais objetiva quando se trata de proposições provadas por intuição ou demonstração (HUME, 2009). A pessoa que manifesta aceitação com essas proposições arquiteta as ideias de acordo com as proposições, porque é levada necessariamente a concebê-las deste modo (HUME, 2009). “Tudo que é absurdo é ininteligível; é impossível para a imaginação conceber algo contrário a uma demonstração” (HUME, 2009, p. 124). Nos raciocínios sobre as existências e as qualidades dos

objetos não há impossibilidades para a imaginação, já que esta tem liberdade para transformar a ideia (HUME, 2009).

A discordância em relação ao enunciado de alguém permite que ambos os lados da questão sejam concebidos, porém há a possibilidade de crer em apenas um dos lados (HUME, 2009). “Mas, como só podemos crer em um deles, segue-se evidentemente que a crença deve produzir alguma diferença entre a concepção a que damos nosso assentimento e aquela de que discordamos” (HUME, 2009, p. 124). É possível conjecturar de várias formas as ideias, unindo-as ou separando-as, até que apareça um princípio que permita tomar uma opinião (HUME, 2009). “E esse princípio, uma vez que claramente não acrescenta nada a nossas ideias precedentes, pode apenas mudar a *maneira* como as concebemos” (HUME, 2009).

David Hume considera que as percepções da mente possuem dois tipos: impressões e ideias (HUME, 2009). Tais percepções podem ser distinguidas pelos diferentes graus de força e vividez que possuem (HUME, 2009). “Nossas ideias são copiadas de nossas impressões, representando-as em todas as suas partes” (HUME, 2009, p. 125). O aumento ou redução dos graus de vividez e força possibilita alterar as ideias de determinado objeto, qualquer outra alteração faz com que a ideia passe a representar outro objeto e não mais aquele (HUME, 2009). Seguindo este raciocínio, Hume (2009) argumenta que a crença não pode fazer mais do que alterar a força e vividez do modo como se concebe determinado objeto (HUME, 2009). “Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (HUME, 2009, p. 125). Inferir a existência de um objeto da de outro é possível quando há, em nossa mente ou sentidos, outro objeto que sirva de referência (HUME, 2009).

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à ideia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação (HUME, 2009, p. 126).

A crença não é apenas uma ideia, mas um modo específico de se formar uma ideia (HUME, 2009). A operação da mente que constitui a crença é algo que o próprio Hume (2009) considera como enigmático, afirmando ser difícil precisar tal operação com suas palavras. Para o pensador escocês, a partir de uma indução, é possível dizer que a crença, ou a opinião, não são distintas da ficção por natureza, mas sim pela maneira de serem concebidas (HUME, 2009). Porém, não há precisão ou facilidade para explicar o que constitui essa “maneira” (HUME, 2009). O filósofo empirista, para tentar explicar de algum modo a operação da mente que produz

a crença, não havendo um termo mais conciso, escolhe como explicação “aquilo que cada pessoa sente” (HUME, 2009). “Uma ideia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia” (HUME, 2009, p. 127). A maneira diferente de sentir é o que explica a vividez e força superior da crença em relação a ficção (HUME, 2009).

A imaginação é dotada de enorme criatividade, podendo conceber ideias diversas, modificando-as a qualquer momento sem impedimento de espaço ou tempo (HUME, 2009). O mesmo ela pode fazer com objetos, os quais pode conceber e transformá-los associando a outros ou separando-os, além de poder modificar a forma e cores (HUME, 2009). Tomando como premissa que a imaginação não pode alcançar a crença por ela mesma, “é evidente que esta não consiste na natureza ou na ordem de nossas ideias, mas na maneira com as concebemos e como são sentidas pela mente” (HUME, 2009, p. 127). O *feeling* não pode ser definido de modo objetivo, a nomenclatura “crença” é apropriada segundo Hume (2009), mas fecha-lo em um conceito não é possível. “E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções e da imaginação” (HUME, 2009, p. 127). A crença transforma as ideias, dando a elas mais vivacidade e força (HUME, 2009).

As ideias que possuem assentimento por parte das pessoas têm mais força do que aquelas consideradas como devaneios (HUME, 2009). O pensador escocês utiliza um exemplo para tal argumento. Uma pessoa lê um livro como um romance e outra lê o mesmo livro como algo verdadeiro; ambas conseguem receber as mesmas ideias em igual ordenamento; mesmo uma sendo incrédula para com a história e a outra não, as duas podem atribuir o mesmo sentido ao autor (HUME, 2009). “As palavras deste produzem as mesmas ideias em ambas, mas seu testemunho não tem sobre elas a mesma influência” (HUME, 2009, p. 128). Aquela que crê na veracidade da história toma-a com mais intensidade, mergulhando no enredo e trazendo-o mais para perto dela (HUME, 2009). Por outro lado, a pessoa que lê como um romance, de modo incrédulo para com a veracidade dos fatos, não dá importância em demasia para a obra, tem uma concepção mais fraca do enredo (HUME, 2009).

Finalizada a explicação sobre a natureza da crença, que dá vivacidade e força a ideia, Hume (2009) procura analisar as causas da crença e o que a faz conferir tais características às ideias. “*Quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez*”

(HUME, 2009, p. 128). David Hume estabelece a afirmação anterior como uma máxima geral das ciências que tratam da natureza humana (HUME, 2009). Todas as ações da mente dependem do modo como ela está, de sua disposição, concentração e estimulação (HUME, 2009). A ação da mente terá mais ou menos vigor de acordo com as com estas características da mente (HUME, 2009). “Assim, quando se apresenta um objeto que desperta e aviva o pensamento, toda ação a que a mente se aplica será mais forte e vívida, enquanto durar tal disposição” (HUME, 2009, p. 128-129).

A disposição da mente e a permanência desta atitude dependem dos objetos para os quais a mente dirige sua atenção (HUME, 2009). Um objeto novo, provavelmente, é capaz de atrair a atenção da mente, alterando a disposição dela (HUME, 2009). A fixação da mente em apenas um objeto, ou a passagem despercebida, não altera a disposição da mente, fazendo com esta tenha uma disposição mais longa (HUME, 2009). “Quando a mente é estimulada por uma impressão presente, ela passa a formar uma ideia mais viva dos objetos relacionados, em virtude de uma transição natural da disposição de uma a outro” (HUME, 2009, p. 129). A transição natural da disposição, que a faz passar de um objeto a outro, é algo fácil e ela faz com força e vividez, a partir da impressão presente que adquiriu (HUME, 2009). Como um bom filósofo empírico, Hume (2009) utiliza de uma experiência para explicar suas afirmações. Quando nos é mostrado o retrato de um amigo que está ausente, nossas ideias a respeito desse amigo são avivadas pela semelhança, tudo aquilo que as ideias a respeito dele ocasionam é fortalecido (HUME, 2009). “Concorrem para a produção desse efeito uma relação e uma impressão presente” (HUME, 2009, p. 129). Agora, em caso de o retrato não mostrar alguma semelhança do amigo, nossa mente não se remeterá a ele (HUME, 2009). Estando ausente tanto o amigo quanto o retrato, nossa mente terá a ideia do amigo enfraquecida e não vivificada (HUME, 2009).

Outro exemplo citado por Hume (2009) diz respeito a religião católica romana. “As cerimônias da religião *católica romana* podem ser consideradas como experimentos da mesma natureza” (HUME, 2009, p. 130). Os adeptos dessa religião alegam que os rituais que envolvem a devoção deles, como posturas e ações externas, aumentam o fervor da fé (HUME, 2009). Eles afirmam que os objetos de fé, figurados em emblemas e imagens sensíveis, fazem com que os objetos fiquem mais próximo deles e não sejam apagados ou permaneçam distantes, como seria se tais objetos fossem mantidos como visões abstratas apenas (HUME, 2009). Hume (2009) se refere aos gestos como mímica e às imagens como estranhas superstições. “Objetos sensíveis

exercem sempre uma influência maior sobre a fantasia que qualquer outro tipo de objeto; e transmitem essa influência facilmente às ideias com que estão relacionados e às quais se assemelham” (HUME, 2009, p. 130). A semelhança possui o efeito de avivar as ideias e vários exemplos podem contribuir para a confirmação de tal princípio (HUME, 2009).

A distância é capaz de diminuir a força de uma ideia (HUME, 2009). “Pensar em um objeto rapidamente conduz a mente ao que lhe é contíguo, mas apenas a presença real de um objeto o faz com uma vividez superior” (HUME, 2009, p. 130). A falta de impressão imediata impede que a transição entre ideias possa dar a elas maior vividez (HUME, 2009). Para o empirista escocês, semelhança e contiguidade tem a mesma influência sobre as ideias que a causalidade (HUME, 2009). Aqueles, denominados por Hume (2009) de supersticiosos, tem grande apreço por relíquias de santos e beatos pela mesma razão que fazem os emblemas e imagens. A razão que dão é que tais objetos ajudam a fortalecer a fé deles, além de ajuda-los na tentativa de aproximação do modelo de vida passados por tais indivíduos venerados (HUME, 2009). No entendimento de Hume (2009), as melhores relíquias que um devoto poderia conseguir seriam as que pertenceram ao próprio santo ou beato: “devem ser considerados como uma espécie de efeitos [*as imperfect effects*], conectados a ele por meio de uma cadeia de consequências mais curta que aquelas que nos levam a conhecer a realidade da sua existência” (HUME, 2009, p. 131). Este exemplo conecta uma impressão presente com uma relação de causalidade, possibilitando “produzir crença ou assentimento” (HUME, 2009, p. 131).

A ideia de toda questão de fato surge de uma relação com a impressão presente e a crença nada acrescenta a ideia, transforma apenas a nossa maneira de entender (HUME, 2009). “Suponhamos que haja diante de mim um objeto, do qual extraio uma certa conclusão, formando ideias em que se diz que acredito ou a que dou meu assentimento” (HUME, 2009, p.132). O objeto da impressão imediata, que está presente aos sentidos, é influenciado e influencia o outro que é inferido pelo raciocínio (HUME, 2009). A crença, sendo um fenômeno interno, não é produzida pelas qualidades e poderes dos objetos, pois não é possível conhecê-los (HUME, 2009). “A impressão presente é que deve ser considerada a causa verdadeira e real da ideia, bem como da crença que a acompanha” (HUME, 2009, p. 132). Porém, o empirista destaca que a impressão presente não pode ser considerada como causa da crença, se considerada isoladamente (HUME, 2009). Uma experiência da qual a pessoa não tira conclusão alguma, pode vir a ser uma base da crença, desde que a pessoa experimente as consequências implicadas nessa experiência (HUME, 2009). “Em cada caso, é preciso que tenhamos

observado a mesma impressão em exemplos passados, e que essa impressão tenha ocorrido em conjunção constante com alguma outra impressão” (HUME, 2009, p. 132). O filósofo escocês afirma serem as impressões e as conjunções passadas os reais motivos de produção da crença que acompanha a impressão imediata (HUME, 2009). Essa produção brota sem necessidade de uma nova operação, seja da razão ou da imaginação (HUME, 2009). O fato de ver duas impressões em conjunção, costumeiramente, faz com que associemos uma a outra; o surgimento da ideia de uma leva a ideia da outra, pois o costume nos diz que essas impressões estão associadas (HUME, 2009).

Ora, como chamamos de *COSTUME* a tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda a crença que se segue a uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem (HUME, 2009, p. 133)

O filósofo escocês entende ser necessário uma impressão para a produção do fenômeno da crença, pois ao substituir a impressão por uma ideia, a transição para a ideia similar continua, mas deixa de existir crença ou persuasão (HUME, 2009). A comparação entre uma impressão e uma ideia mostra as diferenças de grau de força e de vividez (HUME, 2009). “Concluo de tudo isso que a crença é uma concepção mais vívida e intensa de uma ideia, procedente de sua relação com uma impressão presente” (HUME, 2009, p. 133). Os raciocínios possíveis podem ser considerados como uma sensação; o filósofo empirista diz que não só nas artes devemos seguir o sentimento, mas também na filosofia (HUME, 2009). “Quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto [*from my feeling*], sobre a superioridade de sua influência” (HUME, 2009, p. 133). Apenas o costume permite inferir a existência de um objeto da aparição de outro, nenhum outro princípio permite essa conexão (HUME, 2009). “Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir” (HUME, 2009, p. 133). Os poderes e qualidades dos objetos não podem ser precisados e isto impede fazer a conexão da existência de um a existência do outro, senão pelo costume (HUME, 2009).

Os nossos juízos sobre causas e efeitos são dependentes de nossas experiências passadas (HUME, 2009). Estas podem atuar despercebidas, devido a forma como transmitem o conhecimento sobre algumas consequências e sobre conjunções de causas e efeitos (HUME, 2009). As pessoas não param a todo instante para raciocinar sobre as consequências das coisas, haveria uma inviabilidade na ação de raciocinar. “O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. Os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para

passar de um ao outro” (HUME, 2009, p. 134). A experiência produz a crença e o efeito, por uma operação que não é possível desvendar, mas é preciso salientar que a associação, ou transição, de uma ideia a outra não são fruto de uma conexão, anterior, entre ideias (HUME, 2009). A transição entre ideias, criadora de crença e juízo, é produto da própria experiência (HUME, 2009). Não é pelo raciocínio que a pessoa toma os objetos como inseparáveis, tomando conhecimento das consequências e qualidades que eles implicam, mas pelo costume (HUME, 2009). “O entendimento ou imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio” (HUME, 2009, p.134).

A crença é uma ideia forte dotada de vivacidade e é derivada de uma impressão presente (HUME, 2009). “Todas as ideias são derivadas de impressões correspondentes” (HUME, 2009), este princípio do empirista permite afirmar que não é apenas a impressão responsável por realizar um raciocínio, mas a ideia pode realizar o mesmo (HUME, 2009).

Pois suponha-se que eu forme agora uma ideia, de cuja impressão correspondente me esqueci. Sou capaz de concluir dessa ideia que uma tal impressão algum dia existiu; e, como essa conclusão é acompanhada de crença, pode-se perguntar: de onde derivam as qualidades da força e da vividez que constituem essa crença? Ao que respondo imediatamente: *da ideia presente* (HUME, 2009, p. 136).

Neste exemplo a ideia está no lugar da impressão, sendo similar a ela, pois ela não ela está representando um objeto (HUME, 2009). A ideia, no exemplo acima, é uma representação real da mente (HUME, 2009). “Segundo esses mesmos princípios, não há nada de surpreendente no se falar da lembrança de uma ideia; isto é, da ideia de uma ideia, e de sua força e vividez superior à das vagas concepções da imaginação” (HUME, 2009, p. 136).

A relação de causa e efeito oferece um efeito maior se comparada a de contiguidade e semelhança (HUME, 2009). O pensamento sempre passa da impressão particular a ideia particular e os objetos da impressão são sólidos (HUME, 2009). “Cada impressão traz consigo uma ideia precisa, que toma seu lugar na imaginação, como algo sólido e real, certo e invariável” (HUME, 2009, p. 141). Contiguidade e semelhança exercem efeito aumentando a vividez e força da crença e da opinião (HUME, 2009). Hume (2009) cita como exemplo a visita de peregrinos cristãos a Terra Santa e de islâmicos a Meca. Segundo o relato do empirista, essas visitas aumentam o fervor dos crentes, pois eles têm uma ideia viva dos acontecimentos relatados por suas religiões ao ver os locais citados (HUME, 2009). “A ideia vívida dos lugares passa, por uma transição fácil, aos fatos que se supõem terem sido relacionados a eles por

contiguidade, e, ao aumentar a vividez da concepção, aumenta também a crença” (HUME, 2009, p. 141). A Lembrança tem o mesmo efeito que um argumento novo na fé desses crentes (HUME, 2009).

Para Rosset (1989c) a solicitação de Hume para que os cristãos determinassem seu objeto de crença não encontrou resultados; o objeto é mais importante que os argumentos que justificam a fé (ROSSET, 1989c). “A transferência da impressão a algo que não é nem mesmo mais sua degradação (a ideia) mas a algo que não tem mais nenhuma relação com ela (a crença) define bem o mistério da crença” (ROSSET, 1989c, p. 75). A experiência inversa, quando a vivacidade da impressão coincide com a vivacidade da crença, reafirma o mistério da crença, é muito mais que uma confirmação, é surpresa e coincidência “entre o que existe e aquilo que se crê” (ROSSET, 1989a, p. 75).

Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessariamente destruiria a si mesma, terminando sempre em uma total suspensão de juízo (HUME, 2009, p. 217).

A experiência pode comprovar para àqueles que tentam contrapor este argumento, pois continuam crendo e raciocinando como habitualmente fazem (HUME, 2009, p. 217). A hipótese de Hume (2009) é a seguinte: “que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza” (HUME, 2009, p. 217). As ideias não são capazes de destruir o raciocínio e a crença, pois estas são sensações, um modo peculiar de entender (HUME, 2009, p. 217).

A crença tem o paradoxo de ser poderosa, por ser vivaz e não enfraquecida (já que não é uma simples ideia), porém, é fraca e superficial por não derivar de uma impressão e não ter nenhuma relação ela (ROSSET, 1989c). “Aquilo em que ela crê não é nada, o ato de crer é tudo” (ROSSET, 1989c, p. 75). A crença não pode ser confundida com um objeto particular, ela implica um amor que sempre referirá a outra coisa e não a um isto (ROSSET, 1989c). A crença está unida ao tema do outro (ROSSET, 1989c). O caráter indestrutível da crença funda-se na sua denegação da realidade e no excesso de racionalidade que a mesma possui, inclui-se ainda o fato de seu objeto ser inextirpável por não existir (ROSSET, 1989c). “Algo pode apagar algo; mas *nada* não pode apagar *nada*” (ROSSET, 1989c, p. 76).

Além da ausência de objeto, a crença necessita da ausência de um sujeito que creia, porque, assim como o objeto, o sujeito é um risco para a crença (ROSSET, 1989c). O sujeito que crê não pode estar comprometido com o sujeito que no passado acreditava em outra coisa, assim a crença não pode basear nesse sujeito que fez sua adesão, pois corre o risco de dismantelar sua estrutura (ROSSET, 1989c). A pessoa muda, pois o real é mutável, mas ao invés de se compreender e assimilar o passado, muitas vezes, o sujeito, ao realizar uma autocrítica, faz um exorcismo de sua história (ROSSET, 1989c). “Pois a crença não quer um real tão mutável, não quer nem mesmo ser ela própria ‘real’ no sentido em que seria suscetível de mudar” (ROSSET, 1989a, p. 76).

A crença busca afastar de si a ideia de mudança, mesmo a experiência mostrando que ela se modifica ao longo do tempo, a crença busca mostrar-se como não modificável (ROSSET, 1989c). O sujeito que crê procura a afirmação de que aquele não era ele realmente, era apenas um nada e hoje tornou-se ele mesmo, encontrando a verdade (ROSSET, 1989c).

Se trata-se do *presente* – quer dizer, quando, ao contrário, é a opinião presente, de um outro portanto, que é inaceitável –, a denegação da mudança não tem por objeto o sujeito passado mas, mais sutilmente, o sujeito presente, de que se mostra então que não mudou de opinião, mas que pensava desde sempre o mesmo odioso erro. Itinerário inverso do precedente, a serviço do mesmo fim que é negar o processo de modificação, perigo mortal para a crença (ROSSET, 1989c, p. 77).

As contradições não são uma barreira para a crença, sejam elas entre o que se afirma atualmente e o que se afirmava no passado ou entre lados opostos dentro da mesma crença (ROSSET, 1989c). O crente não reconhece aquele que ele era como um antigo crente, mas como um descrente, estranho a sua adesão (ROSSET, 1989c). “Não há nenhum divórcio entre a crença e a razão, uma vez que o objeto da crença, por não existir, escapa *a fortiori* a um exame racional” (ROSSET, 1989c, p. 79). O objeto da crença, não existindo, escapa a toda discussão por ser nada, afinal de contas, só se discute sobre algo e sobre o nada não há o que se discutir (ROSSET, 1989c). “Só é possível crer no que não se compreende e é completamente impossível crer no que se compreende” (ROSSET, 1989c, p. 79). Rosset não fala em erro daqueles que creem, porque o objeto de crença é nada e não um algo. A falta do objeto é ao mesmo tempo a fraqueza e a força da crença, pois tanto afirmações positivas quanto negativas não incorrem no erro (afinal de contas, o que se combate?) (ROSSET, 1989c). “Nada de dito, logo nada de falso” (ROSSET, 1989c, p. 80).

O nada é uma fonte inesgotável de alimentação tanto para a ideologia naturalista como para a religião (ROSSET, 1989a). O nada é silencioso, não pode trair e torna eficaz tanto a ideologia naturalista como os sistemas religiosos, porém, tanto o pensamento religioso como o naturalista são imprecisos (ROSSET, 1989a). “Os mais profundos analistas da crença concordam em reconhecer a impossibilidade de *defini-la*” (ROSSET, 1989a, p. 25). As crenças proporcionam e buscam razões para crer (sendo ricas em suas razões), porém, no entendimento do filósofo em estudo, as definições que elas buscam para si próprias são “paupérrimas” (ROSSET, 1989). A falta do objeto de crença definido torna a crença invulnerável (ROSSET, 1989a). “Invulnerabilidade indiferente a qualquer confirmação ou invalidação por parte da experiência, já que a ilusão, através da não-determinação *do* que deseja, situa-se fora do alcance de ambas” (ROSSET, 1989a, p. 27). A crença não espera uma validação por parte da experiência, pois suas ideias não são passíveis de confirmação pela experiência (ROSSET, 1989a). “Por isso a crença é, do ponto de vista intelectual, superficial e fraca, mas, também e na mesma medida, do ponto de vista do desejo, inextirpável e com poder absoluto” (ROSSET, 1989a, p. 28).

A adesão caracteriza-se por ocorrer entre nadas: um sujeito e um objeto que são nadas. “O homem que deseja nada (ou seja, simultaneamente, deseja e é incapaz de desejar algo), constitui discursos onde estão em questão nadas, e aos quais ele não pode, definitivamente, nem ater-se, nem interessar-se” (ROSSET, 1989b, p. 45). Assim, para o pensamento trágico, qualquer ideologia permanece no nível da fala (ROSSET, 1989b).

A argumentação de Rosset sobre o objeto da crença religiosa é influenciada pelo pensamento de David Hume. Segundo o entendimento do filósofo em estudo, a filosofia de Hume argumenta que o homem é capaz de dizer em que crê e as justificativas que possui para tal atitude, porém, ele não é capaz de precisar o objeto de sua crença (ROSSET, 1989b). “Assim a crença é inerradicável: não por aderir em demasia a seu objeto, mas por não aderir a nada. Não se pode desenraizar aquilo que não tem raízes” (ROSSET, 1989b, p. 45). Para Hume a força que a crença tem contra todo ataque está em ser definida por um modo de adesão e não por um conteúdo; daí seu caráter indestrutível, pois não há um algo que constitui o objeto de fé (ROSSET, 1989b).

Donde também o pessimismo de Hume em relação ao progresso das “luzes”: toda crença se definindo, não por um conteúdo, mas por um modo de adesão, é previsível que toda destruição de crença culminará na substituição por uma crença nova que reporá, sobre um novo pseudoconteúdo, uma mesma maneira de crer

sempre viva ao seio da equivalência monótona das crenças (ROSSET, 1989b, p. 45).

A crença religiosa tem sua força por seu objeto ser nada e pelo modo de adesão, dos quais nada se pode afirmar com precisão. O discurso trágico é caracterizado pela impossibilidade de que possa haver crença, pois esta nunca é capaz de precisar aquilo que ela crê, acarretando numa crença em nada (ROSSET, 1989b). “O homem pode crer em tudo que bem entender, ele não poderá nunca se impedir de saber silenciosamente que aquilo que ele crê é – nada” (ROSSET, 1989b, p. 39). O pensamento trágico intui que o homem não é capaz de constituir uma ideologia e que não se desvencilhar de uma é um mal menor perto do primeiro (ROSSET, 1989b). “Às mais imaginativas, às mais otimistas das crenças faltará sempre um objeto que permitiria ao ideólogo aderir verdadeiramente à sua crença, ao pensador trágico estimar que o crente crê naquilo que ele diz crer” (ROSSET, 1989b, p. 39)

CONCLUSÃO

Este trabalho possibilitou uma análise profunda das principais obras de Clement Rosset. No início da pesquisa o objetivo era fazer uma exposição geral de seu pensamento, apresentando a reflexão dele sobre a crença religiosa. Porém ao longo dos estudos uma infinidade de ideias surgiu, possibilitando algumas alterações nos objetivos do trabalho. Isto ocorreu pelo fato de termos encontrado a obra *Lógica do Pior*, que já estava esgotada e pode ser considerada um livro raro. Esta obra possibilitou um grande aprofundamento no pensamento trágico de Clement Rosset, porque é nela que há a estruturação de toda a sua filosofia trágica. O estudo deste livro mudou os rumos da pesquisa, devido a sua importância para a compreensão do pensamento posterior do filósofo francês. A partir do estudo de *Lógica do Pior* direcionamos maior atenção à filosofia trágica de Rosset.

No início da pesquisa a obra escolhida como principal era *Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica*, a qual é imprescindível para analisar a crítica à metafísica e ao pensamento naturalista. O estudo comparado das duas obras possibilitou mais riqueza de conteúdo para esta pesquisa. As duas devem ser estudadas juntas devido à proximidade da publicação de ambas. Elas trazem elementos semelhantes, pois abordam a filosofia trágica de Rosset. A contribuição desta pesquisa para os estudos em filosofia da religião é relevante, porque traz a filosofia trágica como método de análise da crença religiosa. É algo novo, tendo em vista que, até o presente momento, não há pesquisa alguma que aborde exclusivamente o pensamento de Clement Rosset sobre a crença religiosa.

O estudo de outros pensadores como Hume, Eliade e Pascal possibilitou um aprofundamento sobre a interpretação que Clement Rosset faz destes autores. O foco da pesquisa era exclusivamente o pensamento do filósofo francês, porém, o diálogo com o pensamento desses outros filósofos trouxe riqueza para o conteúdo da pesquisa. Pode-se notar que faltou um aprofundamento nas obras e nos comentadores desses grandes pensadores, o que é normal tendo em vista o peso deles para os estudos na área de filosofia. Entretanto, tendo em vista o curto prazo para a conclusão da pesquisa e a necessidade de delimitação dos objetos de estudos, não era viável ampliar o horizonte de pesquisa, pois o objetivo da mesma não seria alcançado. Vale ressaltar que a leitura de Clement Rosset sobre esses pensadores traz particularidades que não foram objeto da pesquisa, devido ao curto prazo para conclusão da mesma.

No início a pesquisa mostrou-se como um empreendimento complicado, pois à primeira vista parecia que não contribuiria muito para a área de filosofia da religião. Porém no decorrer das leituras e escritos ficou nítido como a filosofia trágica de Rosset pode servir como perspectiva de estudo da crença religiosa. A lógica do pior, com a intenção de dismantelar toda metafísica, não utiliza dos mesmos instrumentos e argumentos que outras correntes de pensamento utilizam para criticar a religião. Diferentemente de discursos considerados “anti-ideológicos”, a filosofia trágica não procura desqualificar outros pensamentos por argumentos opostos, ou através de um conhecimento tido como verdadeiro. Para a intenção terrorista, o discurso que se auto intitula anti-ideológico utiliza os mesmos meios daqueles aos quais procura desacredenciar.

Clement Rosset pode ser caracterizado como um filósofo do imanente, do real. Sua filosofia trágica procura enfatizar o acaso, dismantelando qualquer possibilidade de um sentido externo das coisas. Falar em filosofia trágica é falar do acaso e do pior. Porém não é correto afirmar que a lógica do pior é uma forma de pessimismo. Para este há um mundo mal ordenado, o que não é considerado pela lógica do pior, pois para ela há apenas o acaso e não existe ordenamento possível no mundo. A intenção terrorista, característica da filosofia trágica, não procura criar um mundo externo a este ou um sentido fora da realidade, seu objetivo é anunciar o pior, a desgraça.

O saber trágico já existe no homem, o que é preciso é dar fala a este saber (que não é inconsciente). Porém é preciso ter a noção prévia de que o saber trágico não muda em nada a natureza das coisas, não tem pretensões de criar um progressismo. A lógica do pior procura dar fala a este saber ao invés de permanecer num trágico silencioso. Os elementos trágicos já são conhecidos pelo homem, apenas não são falados. A crítica do filósofo francês ao pensamento naturalista está no fato deste afirmar existir um conhecimento que ainda não foi acessado, soma-se ainda a crença de que a natureza é dotada de princípios ordenadores. A ideia de natureza é dotada da noção de falta, segundo a ideologia naturalista, o que não é concebível para a lógica do pior. Esta entende que o homem tem tudo, sendo dotado de completude e não de falta. O pensamento naturalista nega o acaso, para ele há um ordenamento do mundo e das coisas.

Acreditou-se que através da explicação do mundo pela ideia de natureza a crença religiosa seria dismantelada. O naturalismo procurou desacredenciar a religião utilizando os mesmos meios desta, de certa forma, tentava ocupar o lugar dela. Enquanto a última preocupava-se com um autor das coisas, a primeira preocupava-se com o “como” as coisas

foram feitas. Ambas possuíam uma estrutura metafísica de explicação do mundo, pois postulavam princípios universais e um ordenamento.

Rosset, baseando-se em Hume, entende que a crença religiosa não pode ser forte pelo sujeito que diz crer em algo, nem mesmo por este “algo” que aquele crê. Ambos não são passíveis de definição, porque não é possível definir o indivíduo, o mesmo acontece com o objeto de crença. O indivíduo muda, hoje pode dizer que crê nisto, ontem creu naquilo e amanhã pode crer em outra coisa. Por este motivo não é possível estabelecer a força da crença no indivíduo, caso isso fosse verdade a crença desmoronaria. Por outro lado, o objeto da crença não é passível de uma definição precisa, ele muitas vezes sofre variações, mesmo não que elas não sejam admitidas pelos crentes. O objeto da crença pode estar envolto num emaranhado de argumentos metafísicos, os quais, porém, não possibilitam uma precisão da crença. O que faz a crença forte é a adesão, o modo como a ideia é apreendida. A vivacidade dada a ideia é o que faz a crença forte em relação a outras ideias.

Várias questões sobre a crença e sobre o pensamento de Rosset ficam pendentes. Houve o esforço de tentar explicar a concepção de crença religiosa no pensamento do filósofo francês, porém, a riqueza de temas e argumentos não permitiu que este simples trabalho abarcasse todos eles. Uma questão importante é a possibilidade de a ciência da religião assumir este método trágico no estudo do fenômeno religioso. Quais seriam as perspectivas e resultados de uma análise das religiões aplicando os conceitos de ilusão, lógica do pior e dismantelamento da ideia de natureza. Também fica em aberto um aprofundamento do pensamento de Blaise Pascal como pensador trágico: quais são as implicações teológicas e filosóficas possíveis da análise no pensamento trágico de Pascal. É interessante notar a relação que Rosset estabelece entre do empirismo com o trágico, desta relação surgem questionamentos sobre a validade ou não dela própria, além da amplitude que tal relação pode criar no pensamento de Hume.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Mito e realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **O mito do eterno retorno**. Rio de Janeiro, 1993.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado sobre a natureza humana**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, n. XVI).

PICH, Roberto; DREHER, Luís (Orgs.). **O Natural e o Sobrenatural**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2011.

PONDÉ, Luiz. **O homem insuficiente: comentários de antropologia pascalina**. São Paulo: EDUSP, 2001. (Ensaio de cultura, n. 19).

ROSSET, Clement. **A Anti Natureza: elementos para uma filosofia trágica**; Trad. Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1989a.

_____. **Alegria: a força maior**; Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões, n. 9).

_____. **Lógica do pior**; Trad. Fernando Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.

_____. **O real e seu duplo**; Trad. José Thomas Brum. Rio de Janeiro: 2ª Ed José Olympio Editora, 2008.

_____. **O Princípio de Crueldade**; Trad. José Thomas Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989c.