

Hipérbole*

Alberto Arruda (Universidade de Lisboa)
Setembro de 2019

David Sylvester: I notice that you have been saying 'more real' rather than 'more realist' or 'more realistic'.

Francis Bacon: Well, 'real' is surely only a way of talking about realism, isn't it?¹

Tenho dois objectivos no que se segue:

Irei começar com uma tentativa de interpretar o que parece ser à primeira vista uma afirmação bastante prosaica de Anscombe acerca da diferença exacta entre a sua solução e a de Descartes para o problema filosófico que diz respeito à primeira pessoa. Espero que as minhas observações tornem claro que a sua afirmação acerca desta diferença específica representa, na sua visão filosófica, mais do que um *obiter dictum*. Afirmo que este pensamento é o tema subjacente ao que chamarei de o seu materialismo.

O meu segundo objectivo é não só tornar explícita a diferença entre o materialismo de Anscombe e o dualismo de Descartes, mas também definir um fio comum entre ambos numa tentativa de compreender o realismo metafísico.

Por fim, este argumento irá implicar um anacronismo. No entanto, acredito que este anacronismo nada faz para obscurecer o curso da argumentação.

Hierarquia

1. Depois de apresentar o que chama verdadeiras proposições, proposições tais como «Eu sou esta coisa aqui», Anscombe refere o que teria sido a motivação inicial do seu ensaio:

O meu caminho é o oposto de Descartes. Estas são as próprias proposições que ele teria considerado, e as outras foram uma dificuldade para ele. Mas o que era mais difícil para ele é o mais fácil para mim.²

As proposições a que ela se refere como sendo fáceis para Descartes são proposições como «eu vejo uma variedade de cores» ou «eu tenho uma dor de dentes», ou seja, o mesmo tipo de proposições que irão exhibir o que Wittgenstein famosamente chamou de assimetria. Estas são notoriamente difíceis visto terem de ser verificadas pela pessoa que as profere. No entanto, e por agora irei apenas mencionar isto de passagem, Anscombe nunca diz nada sobre por que razão estas últimas proposições teriam sido fáceis para Descartes.

2. Noutros textos Anscombe considera de facto que Descartes expandiu o reino do mental (supostamente depois de Hobbes o ter pressionado).³ Esta expansão foi responsável por um novo significado por detrás da palavra *penser*. Agora, dentro deste termo encontramos uma salgalhada de noções filosóficas — na verdade, tudo desde dores de dentes a pensamentos acerca de objectos individuais ou ideias gerais. Um pessoa sente-se tentada a dizer: tudo o que pode estar *presente* na mente. Como é sabido, Anscombe realmente refere este assunto, mantendo que nenhuma destas ideias está a salvo de corrosão quando submetida ao método da dúvida. E isto importa grandemente para o argumento que encontramos em «The First Person».

3. Uma razão para isto é que o materialismo de Anscombe, exemplificado pelas suas *verdadeiras proposições*, depende da realidade dos pensamentos, tal como «Eu estou de pé agora», que devem ser verificados sobre *essa* coisa ali, a saber, ela, que deveria estar de pé. E a verificação dela deste pensamento não iria diferir da que eu poderia fazer das suas acções, se ela estivesse dentro do meu campo de visão. Claro que isto evita o tipo de assimetria anteriormente mencionada, mas não evita uma postura reflexiva — uma postura muito familiar para Descartes e nada familiar para a maioria de nós a maioria das vezes. Anscombe garante que realmente têm este tipo de pensamentos — hipérbole, claro — e eu acredito que é seguro assumir que isto, mesmo sendo estranho, é mais palatável que as dúvidas de Descartes sobre a existência de dores de dentes. Mas a sua garantia incorre no preço da reflexividade, que não pode ser confundida com introspecção (rebaixada por ela a nada mais que um de muitos métodos, e muito instável). Também não pode ser confundida com a postura imaginada por Coleridge quando falou da colisão entre o que percebe e o percebido; porque a intenção deste comentário era tornar visível o culminar de uma descoberta. «Isto eu chamo de *eu*»⁴ significava transformação, talvez histórica e narrativamente tivesse descoberto o meu verdadeiro eu; ou espacialmente, o meu eu externo tivesse finalmente alcançado o meu eu interior; ou poeticamente, o meu eu presente tivesse finalmente imaginado o meu verdadeiro eu. Tudo isto sugere um processo que vai para além do método de verificação das verdadeiras proposições.

4. Ao contrário de Coleridge, nem Anscombe nem Descartes parecem estar interessados num processo activo de descoberta, mas simplesmente em resolver a questão da realidade finita acerca da primeira pessoa.

5. O que pretendo com este comentário é trazer à tona a seguinte necessidade metafísica: estabelecer a identidade geral para a primeira pessoa ou simplesmente negar em geral a sua existência. Ou em alternativa realmente estabelecer que a primeira pessoa existe ou que realmente não existe tal coisa. Em ambos os casos, a presunção é uma forma de realismo.

Dependência

6. O que uma verdadeira proposição representa é a possibilidade de apreender a minha realidade — que eu estou parado em pé, que eu caminho e páro novamente; que eu salto para cima e para baixo, sento-me, tenciono levantar-me, faço-o mais tarde, porque já o tinha feito antes, apesar de também já ter falhado a fazê-lo no passado com poucas ou nenhuma consequência. E toda esta trivialidade é apenas salva da indiferença por nos lembrar da nossa dependência de um mundo. Portanto, sou tão real quanto o mundo é, enquanto estou presente nele. E se necessitar de alguma confirmação disto, posso simplesmente fazer uma pausa, considerar alguns dos pensamentos que acabámos de ensaiar e proceder à sua verificação, durante a qual qualquer um de vós será de grande ajuda: *no realismo de Anscombe não há nenhum ponto além do da minha presença no mundo, e assim, não se duvida do mundo.*

7. Portanto, se sou alguma coisa, sou a minha dependência do mundo. E esta ideia é algo contorcida, pois faz algo que Anscombe queria realmente evitar: estabelece identidade entre duas coisas distintas. Mas o que devo exactamente verificar quando verifico verdadeiras proposições? Bem, mesmo que nada em particular — por exemplo, que estou realmente a caminhar algures — estarei definitivamente a verificar um mundo.

8. Anscombe sugere o tipo de distração a que um pensamento destes leva, porque agora estamos claramente a pensar num tipo de dispersão. E o problema de pensar num tipo de dispersão é que isso exerce pressão sobre a nossa intuição de que somos uma coisa, num lugar e num tempo, e não tudo, em todo o lado, o tempo todo.

9. Evitamos isto ao desistirmos completamente da ideia de uma correspondência para o *eu*. Mas não por desistirmos da dependência, se por dependência apenas entendermos aquelas condições necessárias para *esta coisa aqui, este animal humano* a ter um par *daqueles* pensamentos *que* pode verificar acerca de *si mesmo*. Se fizermos isto, então teremos conseguido mais do que reduzirmo-nos à animalidade ou mesmo à objectificação: teremos atingido um tipo de materialismo que limita o nosso conhecimento da realidade.

10. O materialismo como o *ne plus ultra* da realidade é uma forma de realismo. E é por isso que este género de pensamentos eram difíceis para Descartes. O seu realismo implica uma concepção diferente de dependência. Descartes focou-se em pensamentos que apenas o eu consegue verificar simplesmente por estes pensamentos inspirarem um tipo de solidão. Posso contar os meus pensamentos acerca de uma montanha dourada, mesmo que possa estar em silêncio sobre estes a minha vida toda. E isto faz-nos agora parar para pensar, porque sabemos o que é estar em silêncio sobre algo durante muito tempo. E também sabemos como o silêncio vai definindo a pessoa em quem nos tornamos.

11. Certamente que a solidão não é um método, e a dúvida dificilmente será um método. Talvez por essa razão, e apesar dos preconceitos hermenêuticos, devemos considerar por instantes o modo de apresentação da dúvida metódica — nomeadamente os sonhos. Ainda assim, devemos ter em mente que a fonte da dúvida é, para Descartes, uma forma de resgatar a noção de dependência da concepção que encontramos em Anscombe.

Sonhos

12. Um sonho Cartesiano apresenta uma natureza pictórica. É mimético e composto, tal como diz Descartes; é como um quadro.⁵ A sua ideia é que num sonho todos os meus Eu-pensamentos, que supostamente correspondem a uma verdadeira proposição, tornam-se indiscerníveis. Vamos supor que estou a andar de olhos abertos e a bater palmas ao ritmo do meu passo. Isto é verificável dentro do sonho porque nada no sonho possui alguma realidade. O demónio hipermnésico criador do mundo dos sonhos conhece todos os detalhes que eu alguma vez poderia ter visto.⁶ E este último pensamento é muito importante para Descartes: este sonho particular tem um sonhador particular.

13. Assim, a dependência no sentido Anscombiano desapareceu. No sonho, embora seja verdade que existam coisas que se parecem com verdadeiras proposições, estas são agora irremediavelmente inúteis. A solidão é o verdadeiro fim do demónio hipermnésico. Porque num sonho Freudiano sou salvo da solidão pela condensação. No sonho Freudiano, o compasso do meu passo é talvez a minha vontade, e a minha vontade a minha ansiedade, e a minha ansiedade o meu passado e o meu passado os meus presentes medos. E tudo isto teria significado para mim, mas apenas com ajuda. Por um lado, o sonho Freudiano é por natureza dialógico; o seu significado é público, embora apenas terapêutico para o sonhador. Por outro lado, o sonho Cartesiano tem-me sozinho com o meu mundo e com a muito importante diferença de que o mundo agora desapareceu.

14. Sou um prisioneiro no sonho, e como Descartes sugere, receio acordar e descobrir que não existe nada que se possa conhecer.⁷ O sonhador Cartesiano é persistente no seu sonho. (Achamos que esta parte da apresentação de Descartes é uma teimosia retórica que mantém o leitor à distância, e evita que o leitor se sinta à vontade nas suas opiniões — ou seja, no seu mundo. Eu sonho o meu mundo, assim como sonho a minha dependência e o meu materialismo.)

15. Descartes tem consciência da hipérbole existente (ele próprio a denuncia). Mas também tem igual certeza da sua necessidade. Resgatar a noção de dependência irá tornar-se numa asseveração daquilo que é mais real.⁸

Periferia

16. Uma vantagem de não ter um mundo é que posso finalmente focar-me. Consigo evitar ser cego pelos sentidos.⁹ Posso relegar o mundo para a periferia da minha visão mental.

17. Focar a minha visão mental, fazer uso do meu olho mental será crucial para Descartes, na medida em que a verdade percebida por este olho e através deste tipo de hipérbole irá libertar-me da minha prisão e da minha solidão. E, tal como surge na *Terceira Meditação*, estarei com Deus — isto é, dependente de Deus.

18. O meu caminho para obter este conhecimento será fundamentado numa base não-empírica; dependerá de uma intuição que irá provar a minha existência como dependente da existência de Deus. E aqui deixamos para trás o animal humano. Nem mesmo a paternidade é considerada, e muito menos pensamentos triviais acerca do caminhar erecto, porque toda e qualquer uma destas coisas é percebida por um animal, um certo tipo de animal que eu sou, mas mesmo assim um animal.

19. A gestação de uma periferia de conhecimento é, se seguirmos Descartes, um reflexo numérico da nossa mente, da mesma forma que fechar os olhos após sentir medo é um reflexo fenomenológico. A hipérbole é um auxiliar à visão, tanto quanto a marginália que queríamos considerar era um impedimento. Uma vez constituída esta periferia, podemos finalmente perceber a nossa dependência genuína: «Isto é, quando eu foco o meu olho mental em mim próprio, eu compreendo que sou uma coisa que é incompleta e dependente de outra.»¹⁰

20. Isto é um conhecimento retardado do género de coisa que eu sou, e um que dificilmente teria obtido quando rodeado por tudo e por todos. E a pensar acerca de tudo e de todos. O animal que sou representa um obstáculo à apreensão do que realmente sou — isto é, não o que serei um dia quando morrer, nem o que costumava ser, mas o que realmente sou.

21. Então, o que realmente sou, apesar de quaisquer pensamentos marginais que possa ter sobre andar e ficar de pé, é definido pela sua incompletude e dependência de algum outro. E agora, ao contrário do argumento de Anscombe, não surgem pensamentos sobre dispersão. Esses pensamentos não se intrometem, pois somos realmente apenas uma coisa: uma coisa com um criador e um tipo particular de coisa.

22. Assim a concentração na minha visão interior, o focar o meu olho mental em mim próprio, revela uma coisa, uma coisa concentrada com uma ideia na sua base: que através da ideia de perfeição que conhece, apesar da sua imperfeição, o seu criador

existe. E na beleza desta luz imensa sabe que o desaparecimento do mundo é apenas um pequeno inconveniente. Este é o realismo de Descartes.

Prescindir

23. O realismo de Anscombe implica uma teologia diferente da que Descartes usa. Mas este tópico sai fora do âmbito do presente trabalho. Irei mencioná-lo apenas brevemente, sem muita discussão.

24. Imaginamos então que realmente estamos no mundo, aqui e agora, apesar do mundo. Este é um pensamento que estamos acostumados, por boas razões, a ver como inaceitável. Prescindir de um corpo e de um mundo não é perder *ab initio* por causa de um defeito, nem por privação. Não há qualquer tipo de perda e, portanto, não deve haver nenhuma identidade sem estes — um pensamento que realmente preocupava Anscombe.

25. No final de seu ensaio, Anscombe refere um homem que, depois de cair de uma carruagem, perdeu o seu sentido de identidade.¹¹ Presumivelmente, ele mostrou sinais de ter uma consciência (por exemplo, perguntou sobre quem caiu da carruagem), mas não mostrou sinais de autoconsciência — ou seja, que foi ele quem tinha caído. Este exemplo permitiu a Anscombe apresentar uma qualificação importante para seu argumento anterior: a diferença entre consciência e autoconsciência não é exclusivamente evidente para a pessoa que experimenta a perda da autoconsciência.

26. Ao cair da carruagem, o homem perdeu-se, pelo menos temporariamente, e fê-lo sem ter perdido o corpo. Este é um pensamento difícil, pois não é óbvio que o homem não tivesse alguns pensamentos não-mediados sobre o mundo. Anscombe assegura-nos que o homem não tem nenhum pensamento a respeito de sua queda, e podemos assumir que isso teria contado como pensamentos sobre sua postura. Mas ainda assim, essa identidade quebrou-se; ou, por outras palavras, perdeu a continuidade consigo mesmo. E fez isso sem que o mundo tivesse de desaparecer.

27. O que quero dizer com isto é que o homem estava perdido e confuso enquanto na posse de um certo tipo de imediatismo — um imediatismo que considero valioso para a compreensão do argumento de Anscombe (que está enraizado num famoso pensamento Wittgensteiniano) como um que seria de esperar de um corpo integral. E a dificuldade desse pensamento esconde um aspecto importante do materialismo que Anscombe defende em «The First Person»: uma mente não está a salvo de qualquer ataque a ela dirigido (um pensamento que Descartes tentou manter afastado no final de suas *Meditações*).

28. Assim a dependência de uma mente, e de mim, do meu mundo pode ser dramática. A prescindibilidade de Descartes é uma questão de escolha metafísica, talvez um item da vida filosófica bem conduzida ou uma questão de fé. Seja qual for, prescindibilidade significa a ausência de uma ameaça.

29. Este é, de facto, o tipo de ameaça que vemos acontecer com o homem no exemplo de Anscombe. A queda da carruagem significou, nos termos dela, o fim da sua autoconsciência. A sua mente não deixou de ser afectada pelo que lhe aconteceu; algo havia sido tirado da mente.

30. Descartes garantiu que, contra a divisibilidade dos nossos corpos, contra aquilo que nos torna mais próximos de uma coisa, nada que possa ser cortado ou perdido pode afectar a mente. O que quer que aconteça ao meu corpo, «nada foi assim tirado da mente».¹² E porque Descartes não podia supor que não tivesse um corpo, ou mesmo que estivesse no seu corpo como um piloto num navio, atribuiu à bondade de Deus a união organizada entre corpo e mente. No entanto, e depois de esclarecer que a identidade com uma mente não é uma fusão com uma faculdade, postulou que realmente era uma substância pensante. Como resultado do seu dualismo, o realismo de Descartes não tem rosto.

31. No caso do realismo de Anscombe, e apesar da ausência de prescindibilidade, que o homem tenha perdido a sua autoconsciência não poderia significar que se tornou noutra animal distinto. Assim, algo foi tirado da mente, mas não foi nada que pudesse fazer diferença na sua identidade ou provar a existência de uma primeira pessoa. O homem no exemplo de Anscombe é agora um homem despojado, privado de um órgão, algum órgão, que não é indivisível nem corporal. E mesmo que ainda seja um animal, ele é menos o animal que era antes e, portanto, não é mais o mesmo.

¹ David Sylvester, *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*, 3ª ed. (Londres: Thames & Hudson, 2016), 193.

² G. E. M. Anscombe, «The First Person» in *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 35.

³ «Events in the mind» in *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 60.

⁴ Ver, por exemplo, a exposição de Northrop Frye sobre este ponto em «The Drunken Boat: The revolutionary element in Romanticism» in *Romanticism Reconsidered* (Columbia: Columbia University Press, 1963), pp. 1–25.

⁵ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Second Edition, editado e traduzido por John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 17.

⁶ Com a expressão «demónio hipermnésico» pretendo invocar as considerações de Freud sobre os detalhes representacionais dos sonhos e a possibilidade de que estes detalhes possam exceder em complexidade os detalhes prontamente disponíveis para o pensamento autoconsciente. No entanto, não discutirei em profundidade a sua conexão e importância para a compreensão dos sonhos Cartesianos. Remeto o leitor para Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, traduzido por Joyce Crick (Oxford: Oxford University Press, 1999), 12–20.

⁷ Descartes, *First Meditation*, 19.

⁸ Descartes, *First Meditation*, 33.

⁹ Descartes, *First Meditation*, 38.

¹⁰ Descartes, *First Meditation*, 41.

¹¹ «The First Person» in *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 36.

¹² Descartes, *Sixth Meditation*, 68.

* Tradução de José Santos.