



## O *Cogito* sobre a Pós-Modernidade<sup>1</sup>

Prof. Dr. Gabriel Collares Barbosa<sup>2</sup> (orientador)

Bernardo Veiga de Oliveira Alves<sup>3</sup>

Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ)

### Resumo

O artigo procura expor a necessidade do estudo da história da filosofia, sob a ótica da própria história, para revelar os fundamentos além de um pensamento pós-moderno. O primeiro fundamento é o *cogito* cartesiano e, a partir deste, se desenvolve a demonstração da impossibilidade de um solipsismo absoluto. Depois, procura-se mostrar três formas de despertar o *cogito* para a busca de algum sentido na imanência: a morte, a angústia e a disposição para um outro *cogito*. Em seguida investiga algumas propostas para uma justificativa de sentido na história da filosofia e encontra somente na transcendência da justiça uma explicação plausível para o questionamento sobre o *cogito* e o que o desperta.

### Palavras-chave

Pós-modernos; *Cogito*; História; Transcendência.

### Introdução

Quando uma criança, sozinha no quarto, chora com medo de uma hipotética aparição de um monstro, o adulto atende a criança e se torna a sua companhia. O valor do adulto, a sua superioridade em relação à criança é o seu valor histórico, a sua experiência. Ele não tem a inocência ou ingenuidade própria de um período infantil. Este tipo de disposição tem o seu valor, pois a história, por si mesma, mostra a superioridade de uma época em relação à outra anterior. Não, contudo, de forma absolutamente progressista, como afirma Hegel, mas apenas como uma inclinação de uma visão sobre a outra, não necessariamente na crítica nem na defesa, apenas com a soma da visão anterior.

Podemos dizer que a filosofia aristotélica é “superior historicamente” em relação às suas filosofias anteriores: os pré-socráticos e o platonismo. Esta “superioridade histórica” não é necessariamente uma superioridade de fato, mas uma aparente superioridade por ser uma visão “menos ingênua” em relação à anterior. Faz-se necessário ressaltar que os kantianos não são melhores que Kant, mas pelo menos podem observar Kant sobre um novo aspecto, não visto pelo próprio. Esta superioridade

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na área de Teoria da Comunicação, categoria Iniciação Científica (INICIACOM), do XIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sudeste. Agradecemos ao professor Márcio Tavares d’Amaral (Eco/UFRJ) pela sua ajuda e paciência para nos explicar a filosofia pós-moderna e uma nova visão da história da filosofia.

<sup>2</sup> Professor Adjunto da ECO/UFRJ, doutor em Comunicação com a tese “Jornalismo, Espetáculo e Desvio. Violência e criminalidade na imprensa através de estudos de caso” (2004). E-mail: gabcoll@superig.com.br.

<sup>3</sup> Aluno do curso de Graduação em Comunicação Social da UFRJ, habilitação em Jornalismo, pesquisador de Iniciação Científica com bolsa PIBIC. E-mail: bvoa@hotmail.com



não deve ser tomada apenas no sentido cronológico de sucessão, pois é uma causa necessária, mas não suficiente. Deve-se ter também o conhecimento da filosofia anterior. Não podemos dizer que a filosofia agostiniana é menos ingênua que a aristotélica, porque Agostinho pouco conheceu a filosofia de Aristóteles. Destarte, para uma menor ingenuidade é necessário a sucessão temporal e o conhecimento da filosofia do passado.

A pós-modernidade, como tempo sucessivo de todos os seus anteriores, possui uma superioridade tal que a sua visão parece obedecer a uma posição perfeitamente menos inocente que as anteriores. Esta menor inocência, a tomada de um conhecimento posterior faz deste tempo, ou melhor, dos filósofos pós-modernos, uma superioridade praticamente inquestionável. Mas não é apenas isso que corrobora a auto-proclamada superioridade. Já anunciado o *fim da história*<sup>4</sup>, o *modus vivendi* da sociedade ocidental figura como paradigma assim como o capitalismo liberal.

Mas como conhecemos a filosofia pós-moderna – que não pode se dar senão na história, como todas as filosofias – é possível também observá-la sobre os seus ombros, como anões em ombros de gigantes. Isto nos concede uma perda da inocência e nos possibilita uma melhor visão desta filosofia e daquilo que ela afirma ou nega.

O olhar sobre a história da filosofia não deve ser um olhar necessariamente crítico, no sentido de negação, mas um olhar que recolhe as experiências históricas e aprenda com os seus erros e acertos. Neste sentido, o uso ou o desuso de uma visão ou método filosófico de outra época não pode ser tido como erro absoluto, como afirmaria os pós-modernos, por julgar ser algo ultrapassado ou já contra-argumentado em sua época. Não devemos restringir em hipótese alguma o valor de cada coisa em sua própria história, como se fora dela não houvesse um valor. Por exemplo: se alguém quiser defender atualmente o maniqueísmo ou o iluminismo, não pode ser contra-argumentado por usar um método ou filosofia antiga. Os pensamentos que se dão em uma história específica não devem se limitar a apenas o seu próprio momento, porque eles não são necessariamente próprios ao seu tempo, mas apenas vêm deste. Mas, obviamente, que o valor de um pensamento, em outro momento histórico, muda conforme a sua interpretação neste novo momento histórico.

## 1. O pensamento pós-moderno e a sua contingência

---

<sup>4</sup> Francis Fukuyama, 1989.



O pensamento pós-moderno é fortemente caracterizado por um aspecto particular de solipsismo. Não é um solipsismo metafísico, porque não há a afirmação de um *cogito*<sup>5</sup> como fundamento, mas um solipsismo pragmático. Tal visão não possui um forte influxo de desprezo ao outro para instaurar uma nova raça, como o nazismo, nem o toma como um mal para a sua ideologia, como a inquisição medieval. O desprezo ao outro surge como uma necessidade do culto ao próprio *cogito*, uma vez que a sua cultura da eficácia, do utilitarismo, não propõe como base o desprezo ao outro, mas sim como consequência. Como não há ódio pelo outro, há a indiferença. A cultura pós-moderna é a cultura da indiferença. A própria ignorância do outro não é uma ignorância desejada, mas é uma simples consequência do voltar-se para si mesmo. Neste sentido não podemos dizer que é defendido que “o inferno são os outros”, mas que “eu (o *cogito*) sou o céu”.

Na pós-modernidade tudo se esvai, o mundo caminha para uma volatilização de comunidades, saberes, experiências... isto é, com exceção daquelas vivências rotuladas como *aceitáveis*:

Nossas lutas pela vida, ao contrário, se dissolvem naquela insustentável leveza do ser. Nunca sabemos ao certo quando rir e quando chorar. E mal há um momento, na vida, para se dizer sem escuras premonições: ‘tive êxito’ (...) Como pode alguém viver a sua vida como peregrinação se os relicários e santuários são mudados de um lado para o outro, são profanados, tornados sacrossantos e depois novamente ímpios num período de tempo mais curto do que levaria a jornada para alcançá-los? Como pode alguém investir numa realização de vida inteira, se hoje os valores são obrigados a se desvalorizar e, amanhã, a se dilatar? E como se pode fixar e separar um lugar no mundo (...) se todo relacionamento não é senão um simples relacionamento, isto é, um relacionamento sem compromisso e com nenhuma obrigação contraída, e não é senão um amor confluyente, para durar não mais do que a satisfação derivada?” (BAUMAN, 1997, pág. 112)

Ao observar a história da filosofia, inclusive os pós-modernos, nos deparamos com numerosos caminhos, talvez seguros nos seus respectivos tempos, mas hoje completamente refutáveis pela pós-modernidade. Assim, sobre um olhar pós-moderno de total refutação, podemos ensaiar uma filosofia que, na negação inicial de tudo, pode servir o mesmo caminho que Descartes, mas sobre uma nova visão, menos inocente que o combate à escolástica e superior pelo conhecimento da história da filosofia. Podemos fazer uma salada de frutas com a parte não podre das nossas maçãs.

---

<sup>5</sup> O *cogito* deve ser entendido da mesma forma como concebeu Descartes: “é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 2005, pág. 43)



O que existe? O *cogito*. Ninguém pode negar. Mas só existe o *cogito*? É possível. Então, nos tornamos pós-modernos? Não necessariamente. O solipsismo metafísico não é admitido pelos próprios pós-modernos. Não é razoável que somente haja o indivíduo conforme a sua própria debilidade, a história e o grande absurdo de um único *cogito*. Mas, ainda que seja possível, por uma possibilidade lógica, não admitiremos tal possibilidade, segundo os três argumentos anteriores, sem precisar apelar para o argumento ontológico de Descartes da existência divina.

Se considerarmos o *cogito* como fundamento, algo real e verdadeiro, que existe na realidade, já não seremos mais pós-modernos. E seremos refutados por estabelecer uma visão totalmente excluída da visão pós-moderna, como afirma Baudrillard: “É toda a metafísica que desaparece. Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito.” (BAUDRILLARD, 1991, p. 8)

Para defender qualquer filosofia, não é necessário atacar todas aquelas que são o seu contraditório, mas pelos menos devemos admitir a possibilidade do contraditório do contraditório da nossa filosofia. Assim, a mentalidade pós-moderna é fruto de uma possibilidade de pensamento da sua própria época, porque seria impossível voltar-se para o virtual se, antes, historicamente, não existisse a possibilidade concreta do mesmo.

Isto não nos conduzirá a qualquer versão do *determinismo* tecnológico, mas sim à idéia de que certas técnicas de armazenamento e de processamento das representações tornam possíveis ou condicionam certas evoluções culturais, ao mesmo tempo em que deixam uma grande margem de iniciativa e interpretação para os protagonistas da história. (LÉVY, 2006, p. 10)

O transcendental histórico está à mercê de uma viagem de barco. Basta que alguns grupos sociais disseminem um novo dispositivo de comunicação, e todo o equilíbrio das representações e das imagens será transformado, como vimos no caso da escrita, do alfabeto, da impressão, ou dos meios de comunicação e transporte modernos. (*Id., Ibid.*, p. 16)

O conhecimento da construção do pensamento pós-moderno, como fruto da ocasião de uma nova técnica, implica na possibilidade de um pensamento contraditório aos seus princípios.

## **2. *Cogito* e o despertar para o não-*cogito***

Longe dos grilhões da necessidade do pensamento pós-moderno podemos começar a desenvolver uma filosofia. Ao mesmo tempo que percebermos que o *cogito* é



algo inquestionável, também percebemos que ele sofre influências de uma realidade externa, como a “paixão” das categorias de Aristóteles. A tentativa de negar absolutamente o valor da experiência é o caminho para uma espécie de loucura, própria do desprezo prático pelo real. O filósofo inglês Chesterton, na sua concepção, o louco é aquele que perdeu a noção simples – não ingênua – da realidade; que deseja não só colocar a cabeça no céu, mas todos os membros, sem ter absolutamente nada no chão:

Todos aqueles que têm tido a infelicidade de lidar com criaturas completamente doidas ou que estão no estágio inicial da doença mental sabem que uma de suas características mais sinistras é a espantosa clareza nos pormenores: as coisas ligam-se umas às outras em um plano mais intrincado do que um labirinto. Se você discutir com um doido, muito provavelmente levará a pior, pois a mente do alienado, em muitos sentidos, move-se muito mais rapidamente porque não se detém em coisas que preocupam apenas quem tem bom raciocínio. O louco não se preocupa com o que diz respeito ao temperamento, à caridade ou à certeza cega da experiência. A perda de certas afecções sãs tornou-o mais lógico. A maneira como se encara, vulgarmente, a loucura é errônea: o louco não é o homem que perdeu a razão, mas o homem que perdeu tudo, menos a razão. (CHESTERTON, 2001, pág. 36)

Se admitirmos o *cogito* e as suas relações com o mundo, isto é, uma existência indubitável entre o indivíduo e o mundo, nos deparamos com três formas de transformação do primeiro: A morte do *cogito*, a negação do seu desejo e a inclinação para outro *cogito*.

A sua história segue sempre para um fim, que chamamos morte. Ele nunca a experimentou, mas conhece porque analisa a história dos outros. A morte é considerada um mal absoluto, a desgraça do indivíduo. Acontece geralmente independente da vontade do *cogito* e pode ser interpretada, algumas vezes, como um caso particular da negação do indivíduo de viver. Parece desta forma que há um forte instinto de sobrevivência, maior que todas as suas ações.

Freud, em “Além do princípio de prazer”, demonstra que todos nós vivemos numa dualidade psíquica constante: os instintos de vida se opõem aos instintos de morte, *Eros adversos tanatos*<sup>6</sup>, respectivamente.

“Abolir a morte é a nossa fantasia que se ramifica por todos os rumos: o além da vida e a eternidade para as religiões, a verdade para a ciência, a produtividade e a acumulação para a economia” (BAUDRILLARD, 1976, pág. 97)

---

<sup>6</sup> Existem duas formas gerais de expressão dos instintos; a forma prazerosa, construtiva e a destrutiva, marcada sobretudo pela agressividade.



A morte, a “indesejável das gentes” como dizia Manoel Bandeira, vista sob o viés da materialidade, determina o inexorável.

*Quando a Indesejada das gentes chegar  
(Não sei se dura ou caroável),  
talvez eu tenha medo.  
Talvez sorria, ou diga:  
- Alô, iniludível!  
O meu dia foi bom, pode a noite descer.  
(A noite com os seus sortilégios.)  
Encontrará lavrado o campo, a casa limpa,  
A mesa posta,  
Com cada coisa em seu lugar. (BANDEIRA, 2006. Consoada)*

Um dos mais renomados escritores brasileiros do início do século XX, Augusto dos Anjos, sintetiza em versos métricos o pessimismo, o desamor por si e pelos demais, além do desprezo a qualquer gesto de benevolência ou caridade.

Morri! E a Terra - a mãe comum - o brilho  
Destes meus olhos apagou!... Assim  
Tântalo, aos reais convivas, num festim,  
Serviu as carnes do seu próprio filho!  
Por que para este cemitério vim?!  
Por quê?! Antes da vida o angusto trilho  
Palmilhasse, do que este que palmilho  
E que me assombra, porque não tem fim!  
No ardor do sonho que o fronema exalta  
Construí de orgulho ênea pirâmide alta...  
Hoje, porém, que se desmoronou  
A pirâmide real do meu orgulho,  
Hoje que apenas sou matéria e entulho  
Tenho consciência de que nada sou!  
(AUGUSTO DOS ANJOS, VOZES DE UM TÚMULO)

Encontramos também na pós-modernidade a negação do desejo do indivíduo. Algumas religiões chegam a ver o desejo como um mal em si mesmo, como no budismo: “a causa do sofrimento é o desejo (ambição, vontade, egoísmo). O desejo gera distância entre ser e satisfação; separação é sofrimento” (KREEFT, 1995, pág. 13). Às vezes bons desejos são frustrados, como ter um ótimo emprego, por uma recessão econômica; ter filhos, pela descoberta da própria infertilidade ou da esposa ou marido; viver longos anos, pela descoberta de uma doença, etc.

E a inclinação para o outro *cogito* consiste naquilo que historicamente foi chamado de amor. Obviamente não no sentido exclusivo do amor de Eros, mas também o de amizade, entre pais e filhos, parentes etc. Essa inclinação é tão forte que às vezes



supera o próprio princípio de sobrevivência, como, por exemplo, as pessoas que morrem por outra, por uma causa que ajudará os outros etc. E mesmo o amor ao outro como satisfação de si próprio é, de uma certa forma, uma fuga do solipsismo.

Todas essas paixões sobre o *cogito* o inclina a se perguntar: por quê? Por que a morte, a angústia e o amor? Quem poderá responder, em qual momento histórico? Ou melhor, de qual momento histórico, poderemos retirar a resposta para tal questão. Se considerarmos toda a história da filosofia, muitos já consideraram tal questão. Uns disseram que não há sentido e porque o homem é uma paixão inútil, ou um pedaço de excremento. Ou um mero bem para um todo, como para um Estado ou para uma ciência. Ou consideraram que há um sentido bem específico, transcendental, na revelação de Deus diretamente na História, tanto através dos profetas judeus, quanto Cristo, e em Maomé. Ou o sentido seria uma forma de exercitar o corpo para os bens da alma, para um pós-vida, ou uma felicidade puramente natural. Como é possível considerar todos esses pontos se eles são contraditórios?

### **3. História da História da filosofia para o sentido do *cogito***

Já vimos que a história da filosofia é uma guia para a própria filosofia. Podemos dizer que todas estas quatro partes da história, contemporânea, moderna, medieval e clássica estão um pouco certas, talvez não totalmente, conforme o problema do contraditório entre si, mas segundo a tentativa de explicar os problemas do indivíduo. Analisaremos a história da filosofia, como um processo histórico, como na observação acima de Lévy, sobre a relação da técnica com a própria História. Desta forma, não mais tiraremos apenas as maçãs podres do cesto, mas procuraremos ver qual história considerou como podre tais maçãs; isto é, veremos a história da história da filosofia.

Começemos pelos pós-moderno: a negação do sentido do *cogito* é fruto de uma relação histórica de uma construção da negação do sentido para a simulação: “o universo, e todos nós, entramos vivos na simulação, na esfera maléfica, nem sequer maléfica, indiferente, da dissuasão: o niilismo, de maneira insólita, realizou-se inteiramente já não na destruição, mas na simulação e na dissuasão.” (BAUDRILLARD, 1991, pág. 195) Não há justificativa para nos inclinar a ouvir o pós-moderno, uma vez que a sua história é a história da decadência, que se inclina para a sua própria descrição. A história contemporânea é a história de um pensamento que se mostra mais que destruído, totalmente simulado. Não há sentido algum em perguntar a



visão sobre o *cogito* para um cego, muito menos para quem nega a própria possibilidade da visão.

O moderno, quem criou o *cogito* e o deu a forma que conhecemos, deve ser bem analisado. O mundo produzido por Descartes, Bacon e Kant, promove a soberania do indivíduo como princípio pensante da própria história. Quando Bacon afirma que: “não procuramos puerilmente os pomos dourados, antes de tudo depositamos na marcha triunfal da arte sobre a natureza” (BACON, 1997, pág. 88), deseja mostrar todo o esplendor do poder do indivíduo, como referência absoluta na história. Por isso que na *Nova Atlântica*, Bacon procura sintetizar o poder absoluto do indivíduo sobre a natureza, como totalmente superior e dominador. Mas não podemos esquecer que a ciência não conseguiu encontrar a sua pedra filosofal, o que daria imortalidade aos alquimistas e químicos renascentistas. Bacon está morto e não conseguiu todo o seu desejo. O mesmo aconteceu com todos os filósofos modernos que procuraram um sentido. Podemos também colocar nesta consideração todos os filósofos que não se mostraram abertos à transcendência, como os materialistas clássicos.

Se considerarmos a opinião de Nietzsche sobre os medievais certamente os observaremos de outra maneira, como o considera:

Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar sua própria vantagem” – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. (NIETZSCHE, 2006, pág. 80)

A sua resposta para o problema do *cogito* é bem simples. A morte é inexorável, como a tragédia, o desejo não pode ser desfeito, pela afirmação da vontade de potência e o amor não deve existir, porque o altruísmo é a desgraça do ser humano. A partir desta nota vamos considerar os medievais e os clássicos transcendentais, como Platão e Plotino. Todos defendem a fórmula da *décadence*, segundo Nietzsche e todos estão mortos como os modernos. Como então os diferenciamos destes? Há nos clássicos transcendentais e nos medievais aquilo que mostra sentido às três formas que desperta o *cogito*. Para eles o indivíduo desperta deste mundo para uma sublimidade. Não podemos dizer que este mundo é totalmente desprezível, como pensara Nietzsche sobre o pensamento desses, mas antes que este mundo é onde se desenvolve o grande



despertar para uma transcendência. Por mais que seja perfeitamente questionável, como foi durante milhares de anos – e ainda é –, a solução do judaísmo, que será passada para outras visões semelhantes, responde perfeitamente a questão: a justiça na transcendência. Tudo se encaixa perfeitamente: a morte para mostrar que este mundo é limitado, o não ao desejo para mostrar que há leis que impedem o tudo querer, pois “As coisas só têm limites claros no real” (LÉVY, 2005, p. 25) e o amor para dizer que o indivíduo não consegue viver sozinho, mas deve se inclinar para outros *cogitos*. O primeiro mostra a primeira condição: o tempo; o segundo mostra a limitação: a debilidade e a ignorância; e o terceiro mostra o que deve fazer: a ética. Assim, como não há sentido em uma justiça transcendente se todos fôssemos imortais e quiséssemos alterar a nossa vontade, também não poderia haver em uma total determinação para o agir bem. Na condição de um despertar da imanência se descobre o verdadeiro sentido do *cogito*, na justiça da transcendência.

Mas podemos contra-argumentar dizendo: “Como não podemos provar a transcendência, mas somente perceber a realidade destas três formas, poderíamos tentar encontrar uma solução imanente, ou pelo menos provável”. Empiricamente não é possível provar a transcendência. Então voltemos a reposicionar a questão: “Por que a morte, a angústia e o amor?” Chegamos à conclusão de que as respostas podem ser divididas de 3 maneiras: 1- Não há resposta, ou porque não há sentido, ou porque a resposta não importa. 2- Há um sentido imanente à história. 3- Há um sentido transcendente à história. Compreendemos que no primeiro posicionamento, não faz sentido uma resposta que afirma que não há sentido, porque precisamos da existência de um sentido se buscamos alguma resposta que nos importa. “Mas por que nos importa?” Porque não estamos discutindo biologia, analisando as transformações das baratas ou o ressuscitar dos pássaros, muito menos discutindo sobre a quadratura do círculo ou o sexo da imaterialidade. Estamos falando de nós mesmos, *cogitos*, indivíduos, que sofrem, que morrem, que amam. Dizer, que não há sentido, ou que não a resposta não importa é como esconder a cabeça como uma avestruz (AMARAL, 2004) e se tornar presa fácil da história.

Acredito que o maior problema seja a segunda solução, porque é possível tentar justificar estas três realidades a partir da imanência. Se o homem vive para a reprodução da própria espécie, segundo Darwin, em uma visão puramente biológica, o encaixe com a pergunta não fica absurdo com todas as três formas. A morte, por exemplo, serviria para temê-la e levar os *cogitos* ao despertar da libido para a sua própria reprodução. O



amor seria o princípio de uma conquista, que nos desperta para a possibilidade da sexualidade no amor erótico. Mas e a desgraça, a total desgraça? Como explicar, por exemplo, um indivíduo paraplégico ou anencéfalo? Como justificar a tragédia imanente ao mundo? Poderíamos explicar como Cálicles no *Górgias* de Platão, pela soberania dos mais fortes, mas ao mesmo tempo perceberíamos que facilmente este pensamento poderia desencadear o nazismo e negaria as manifestações de amor, de amizade, paternidade etc.

O que podemos dizer de tudo isso? Qual a resposta? A resposta é simples: a Justiça. Classicamente foi definida por “dar a cada um o que lhe convém”. Mas como podemos explicar puramente a imanência sem a transcendência, se considerarmos a justiça? Pois, é evidente que em um mundo que possibilita a paixão do *cogito*, como o nosso, há necessariamente sofrimento, sobretudo pela morte e pela angústia de não conseguir o que se deseja. Quem pode dizer que é justo que uma criança morra de fome? Que uma mãe não tenha comida para dar ao seu bebê? Que um inocente morra em um desastre de carro? Que uma mulher seja estuprada? Que alguém seja queimado por pensar diferente dos demais? Se não vemos uma total justiça, necessariamente vemos injustiça. Mas como explicar tal fato? A transcendência parece a melhor solução. O ético é recompensado, e o não ético não; isto é, justiça.

Mas alguém poderia dizer: “Se considerarmos que a injustiça é algo inerente ao mundo, reclamar por justiça seria o mesmo que reclamar do não vôo dos coelhos, isto é, reclamar por uma coisa absurda?”. Isso explicaria a morte, que seria a maior de todas as injustiças. Explicaria a negação do desejo, que seria uma outra injustiça, mas não explicaria o amor, que buscaria a justiça. O querer o bem do outro, como uma disposição quase inquebrantável é de fato surpreendente. O caso de Sócrates é totalmente emblemático. Nele encontramos a justiça pela justiça, o que Aristóteles chamará de um bem honesto, feito por ele mesmo. Portanto para responder à pergunta é necessário concordar com a existência da injustiça, mas não de forma inerente à imanência e sim como algo contingente. Reclamar a justiça é reclamar o que é devido naquele momento histórico para aquele *cogito*. Então, a injustiça é contingente e a justiça é o devido, que impele o *cogito* a agir.

E, mesmo que se aceite a transcendência como a melhor justificativa para a injustiça no mundo, por que a defesa do judaísmo? Na verdade, não podemos dizer que o judaísmo seja a melhor forma absoluta para responder ao problema da injustiça e as três formas que despertam o *cogito*. Há outras transcendências, desde a ética dos heróis



gregos até o cristianismo e o islamismo. Dividiremos as justificativas transcendentais em duas: as politeístas e as monoteístas, isto é, no alicerce da(s) divindade(s) se encontra o sustentáculo da justiça, como retidão do agir.

O divino age como exemplo para os mortais, na concretização de uma ética universal. Mas nem sempre o divino se apresenta da mesma forma, pois não podemos igualar os deuses gregos com os santos medievais, ou os patriarcas judeus. O politeísmo, muitas vezes, entra em contradição, tanto pela simples bondade e maldade dos deuses, quanto pelos deuses contrários, como o Ódio e Eros, a Vida e a Morte etc. O monoteísmo não encontra uma contradição no seu pensamento, pois a vida de Moisés não entra em choque com a dos profetas do messias, assim como São Paulo não possui um pensamento distinto em relação a, por exemplo, São Mateus, em relação às coisas essenciais. O politeísmo encontra o problema já visto por Platão, de uma pseudo-educação, por isso que a forte crítica platônica tende para um monoteísmo, ou pelo menos na existência de um deus superior, ou uma idéia universal de exemplo para o que é bom. Portanto, a justiça, enquanto uma virtude ética de um agir dos mortais, só encontra uma justificativa em uma Justiça como exemplo. O mau exemplo dos deuses pagãos impele o homem à injustiça, como uma espécie imitação do superior. Mas o superior é débil. Por isso que a única transcendência que justifica a justiça deve ser um monoteísmo com um Deus que se mostra justo, como nas três principais religiões: judaísmo, cristianismo, islamismo. E, de uma certa forma, devemos concordar com o que foi dito, porque não poderíamos, apenas com o que foi apresentado, dizer qual destas visões melhor explicaria as três paixões do *cogito*. Mas podemos dizer que, existindo um melhor, teria que ser um desses três, ou algo muito semelhante que tivesse como base um monoteísmo desenvolvido pela história de um ente justo, ou melhor, justíssimo, que fosse exemplo para os mortais.

Todavia, é possível atacar o argumento contra o politeísmo com a seguinte afirmação de Aristóteles: “Como aqueles que imitam pessoas em ação, estas são necessariamente ou boas ou más (pois os caracteres quase sempre se reduzem apenas a esses, baseando-se no vício ou na virtude a distinção do caráter), isto é, ou melhores do que somos, ou piores, ou então tais e quais.” (ARISTÓTELES, 1997, pág. 20) Devemos então imitar os deuses bons e repudiar os maus, isto é, se inclinar para a Justiça e desprezar a Injustiça e os seus feitos. De uma certa forma é impossível negar a validade de tal afirmação, mas temos que considerar e distinguir perfeitamente duas condições: os deuses bons e maus devem sempre agir conforme a sua bondade ou maldade, ou



melhor, segundo a própria justiça ou injustiça; e, antes, devemos identificar a natureza de cada deus como bom ou mau. Não pode acontecer que o deus mau seja confundido com o deus bom e vice-versa. Portanto, todas as transcendências são válidas para justificar o exercício da justiça no mundo, desde que esteja claro qual o exemplo de justiça que deva ser seguido e qual exemplo de injustiça que deva ser negado, tanto diretamente pelos deuses maus, quando indiretamente pela negação da justiça da divindade justíssima. Assim, somente os dois primeiros momentos da história da filosofia teriam vivido melhor uma justificativa para o *cogito* na sua história.

### **Conclusão**

O *cogito* fica, às vezes, à deriva e não sabe em qual momento histórico deve buscar o seu sustento. Ele acaba definitivamente conhecendo o seu dilema: a morte, a angústia e o amor; mas não encontra um sentido. Todas as possibilidades históricas parecem muito atraentes, mas ao mesmo tempo contraditórias entre si. E, mesmo a sua boa disposição para uma busca cartesiana na história o mostra muitas vezes debilitado tanto pela sua própria história, como na atualidade, no pensamento pós-moderno, quanto na sua própria debilidade. Ele, mesmo se conhecesse toda a história, poderia ficar refém de uma péssima escolha. Qual seria a melhor escolha senão a que mostra uma justificativa das suas ações na construção da sua própria história. E este parece se encontrar somente na transcendência da justiça.

A filosofia deve procurar se desprender da sua história, sem esquecer que é, de uma certa forma, histórica, porque se dá na história. O filósofo deve saber viver o seu momento histórico da forma que descobriu na história a melhor forma de viver. Porque todo o conhecimento se dá na história, até mesmo o subjetivo do filósofo no seu tempo e, no futuro, o que ainda será gerado. E, mesmo que haja uma total ignorância da história, esta está sempre aberta para o filósofo, como uma possibilidade que pode ser inserida em um novo momento histórico. Pois a história é a história da possibilidade da história.

Quando o *cogito* pergunta: por quê? É um sujeito na história que pergunta sobre um fato na história, mas de forma não histórica. A própria pergunta, junto com o desejo de justiça, o leva para uma transcendência, pois, caso contrário, nem perguntaria e viveria a própria história como um rio segue o seu curso. As três paixões do *cogito* são o despertar para uma realidade transcendente. Somente há pergunta porque se deseja a resposta, e somente há resposta porque houve uma indagação e quem a fez foi a paixão.



A ordem ocorre assim: o *cogito* sofre, deseja a resposta e depois pergunta. E só encontra a resposta num outro mundo. Como se o outro mundo o instigasse com a paixão, isto é, como se a transcendência tivesse algum controle sobre a imanência e causasse ou possibilitasse a morte, a angústia e o amor. Se isso for verdade, seria como um convite à filosofia, um convite à pergunta: por quê? Qual o sentido do *cogito*? Porque se for realmente verdade não pode ser outra coisa senão um convite, porque ninguém é obrigado a perguntar, por mais que, de uma certa forma, seja obrigado a ter as paixões.

Portanto, é indubitável a existência das três paixões, além de uma possível dimensão que ultrapassa as fronteiras do presente artigo, de um convite para a justiça de um mundo transcendental. E tudo isto só se dá na história, como um momento onde se encontra a paixão do *cogito* e onde ele indaga, ou pode indagar, sobre a sua própria condição, na procura na história de algo que foge dos seus limites.



### **Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. **A Poética Clássica**. São Paulo: Editora Cultrix. 7ª ed., 1997.
- d'AMARAL, Marcio Tavares. **Comunicação e diferença**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- BACON, Francis. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- BANDEIRA, Manuel. **Os Melhores Poemas**. São Paulo: Global. 16ª ed., 2006
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulações**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- \_\_\_\_\_. **L'Échange Symbolique et la mort**. Paris: Galimard, 1976.
- BAUMAN, Zygmund. **Mal Estar na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia**. São Paulo: LTR, 2001.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins fontes. 2ª ed., 2005.
- FREUD, Sygmund.
- LÉVY, Pierre. **As tecnologias da Inteligência**. Rio de Janeiro: editora 34. 14ª ed., 2006
- KREEFT, Peter. **Buscar sentido no sofrimento**. São Paulo: Loyola, 1995.
- MARTINS, Ives Gandra Filho. **Manual esquemático de história da filosofia**. São Paulo: LTR, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia - Volume 1**. São Paulo: Paulus. 9ª ed., 2005.