

Primeiros Escritos

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia



2000

Primeiros Escritos

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia

Nº 3, período 2000



Universidade de São Paulo

Reitor: Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Adolpho José Melfi



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Francis Henrik Aubert

Vice-Diretor: Renato da Silva Queiroz

Departamento de Filosofia

Chefe: Maria das Graças de Souza do Nascimento

Vice-Chefe: Luiz Fernando Batista Franklin de Matos

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação: José Carlos Estêvão

**Programa de Iniciação Científica do Departamento de Filosofia
(PIBIC-USP/CNPq)**

Coordenador: Prof. Dr. Moacyr Novaes

**Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia
(PET/CAPES)**

Tutor: Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Endereço para Correspondência:

A/C Coordenador do Programa de Iniciação Científica

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (011) 3818-3761 – Fax: (011) 211-2431

E-mail: filosofo@org.usp.br

PRIMEIROS ESCRITOS é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da US

Editor Responsável: Moacyr Novaes

Editoração eletrônica: Oliver Tolle

Apoio: Guilherme Rodrigues Neto e todo o pessoal da secretaria do departamento

Apresentação

O boletim de pesquisa na graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da USP/SP chega ao seu terceiro número. A publicação reúne os trabalhos apresentados no III Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia, realizado neste Departamento em abril de 1999, e conta com a participação de alunos pesquisadores de outras instituições de ensino de filosofia Brasil afora. Esperamos que o boletim cumpra a sua função de divulgar os resultados das pesquisas e estimule as discussões acadêmicas nas mais diversas áreas do saber filosófico.

A Comissão Organizadora

Índice

“Justo, porque humano”: Julgamento e moral nos contos de Diderot <i>Ana Lima Cecílio</i>	5
Ação e instituição em Hume e Maquiavel <i>Andréa Cristina Silva</i>	16
A “Jóia Convexa”: Sabedoria Poética e Solipsismo Filosófico segundo Vico <i>Antônio José Pereira Filho</i>	21
A Questão das Paixões segundo Thomas Hobbes <i>Bruno Costa Simões</i>	28
A Proposta de uma Ética Ambiental em Peter Singer <i>Caroline Izidoro Marim</i>	34
Platão e a Crítica da Poesia II <i>Adriana Natrielli</i>	37
A Fenomenologia de Merleau-Ponty: Paralelos <i>Cauê Alves</i>	43
Hume: Oposição e Crítica ao Contratualismo <i>Cláudio Eduardo Rodrigues</i>	52
Crítica Cética ao Argumento do Desígnio <i>David de Souza</i>	63
Neoliberalismo na Crise da Modernidade <i>Edivan Pedro dos Santos</i>	71
O Sentido da Política para Hannah Arendt <i>Edson Luis de Almeida Teles</i>	79

Notas sobre a “periculosidade” de um pensamento: o caso Galileu	
<i>Emanuel Germano</i>	83
A crítica de Schopenhauer à moral kantiana	
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	92
Considerações acerca de uma determinada prática teatral: Artaud, sua crueldade e seu tempo.	
<i>Marinê de Souza Pereira</i>	99
A Política: Uma Ciência Teórica	
<i>Natalia Quiñónez</i>	107
A “Lógica Poética” de Vico, o Nascimento da Estética	
<i>Patrícia Tavares da Costa</i>	111
Necessidade e Possibilidade do ensino de filosofia segundo Matthew Lipman	
<i>Raquel Martins Fernandes</i>	116
“O conceito de discussão filosófica em Matthew Lipman”	
<i>Renata Peixoto Queiroz</i>	129
O “Livro em Branco”: Metafísica e Filosofia Inglesa em Voltaire	
<i>Rodrigo Brandão</i>	132
A Ciência Nova de Vico; o Método para a Compreensão do Universo Social e Histórico do Homem	
<i>Sertório de Amorim e Silva Neto</i>	139
A Teoria da Linguagem em Platão	
<i>Tânia Marília Resende</i>	145
O olho e a letra	
<i>José Bento Machado Ferreira</i>	152

“Justo, porque humano”:

Julgamento e moral nos contos de Diderot

Ana Lima Cecílio (Bolsista FAPESP – DF/USP/SP)

Orientador: Renato Janine Ribeiro

Ao pretender promover a discussão ampla da obra de Diderot, segundo aspectos primordiais – moral, Natureza, materialismo determinista – deparamos primeiramente com uma extrema dificuldade, cuja explicitação e análise já nos ajuda a compreender um traço fundamental da filosofia do autor: a recusa de um método sistemático de exposição, pelo qual seria possível um levantamento minucioso e rigoroso dos temas trabalhados, é marca da Filosofia das Luzes como um todo e encontra-se como que personificada na obra de Diderot ¹ Assim, a escolha de um fio condutor pelo qual seria possível guiar essa leitura torna-se relativamente arbitrária. Relativamente, porque se o cuidado em embasar essa pesquisa numa análise de texto até certo ponto satisfatória nos fornece certo rigor, por outro lado, resta-nos, ainda, saber como esse fio deve ser trabalhado – cronologia, tema, estilo.

Desta maneira, pensamos ter concatenado, nas fases anteriores dessa pesquisa, um panorama geral desses temas, transitando pelos meios que, naquela obra, se complementam e, poderíamos inclusive dizer, se dão de maneira praticamente insolúvel: o pensamento moral e ético no universo diderotiano – objeto mais imediato dessa pesquisa – pressupõe a passagem pela obras nas quais há uma preocupação com algo que poderíamos denominar, talvez correndo certo risco, de “filosofia do conhecimento” no autor. Incorrer nesse risco, vindo principalmente da ausência de pensamentos nesta aérea que sejam originais do autor e da retomada empreendida por ele, ora do empirismo inglês e da Física newtoniana, ora do grupo dos pensadores materialistas do século XVIII francês – d’Holbach, La Mettrie, Mably e outros –, entretanto se faz necessário: a importância que o termo Natureza ganha entre os filósofos do século XVIII em geral ² e que irá balizar toda a reflexão dos *philosophes*, é ao mesmo tempo causa e consequência do fato de ser possível desenvolver certa hierarquia entre as esferas de poder às quais tanto a sociedade quanto o indivíduo estão submetidos, a saber, as ordens natural, política – ou social – e religiosa.

Diderot, em particular, tem como postulado essa hierarquia em muitas de suas obras e é ela, a hierarquia que se encontra na sociedade sua contemporânea, e a que devemos almejar, ponto de partida tanto da crítica operada à ordem vigente quanto da sua proposta de construção e aplicação de uma nova moral, uma nova ética e uma nova política.

Pensar essa hierarquização das esferas de poder pressupõe, logicamente, uma divisão de domínios de cada uma: a moral e a religião não estão mais imbricadas, fazendo-se uma estritamente necessária à outra, alimentando-se e, por vezes, determinando-se. Assim, há, partindo da idéia desses três códigos distintos a necessária dissociação desses domínios, sua independência entre si ³ e um certo caráter de risco e erro que será imputado ao pensamento daqueles que

as tratam como instâncias interdependentes.⁴ É preciso ressaltar, ainda, notadamente na obra de Diderot que a partir da metade do século se proclama ateu a causa, tanto quanto a consequência da dissociação serão postas na necessidade de se assegurar uma moralidade outra, de que a idéia de um deus recompensador e punitivo esteja descartada.

Essa idéia, portanto, apontava para a configuração de uma Ética laicizada que tinha em vista assegurar a possibilidade de uma moral ao mesmo tempo natural e racional – imbricando assim dois conceitos tão caros à Filosofia das Luzes. Fazer a moral depender tão-somente do exercício racional, ao mesmo tempo pressuposto e consquência do movimento de esclarecimento pretendido por esse século, e da realização dos interesses particulares⁵ permitia, ao mesmo tempo, uma crítica aos valores arcaicos que deviam ser superados, e a configuração de uma moral, uma ética, uma racionalidade, enfim, um modelo ou uma proposta de conduta humana a ser posto no horizonte dessa sociedade pretendida: uma sociedade mais *saudável* – por não pretender inutilmente deter as inclinações naturais dos seres humanos, alegando para isso velhas crenças e superstições, mais *eficaz* – porque constituída de maneira a abarcar mais particulares constituintes do corpo social, já que leva em conta uma constituição geral dos seres humanos mais *justa* – por levar em conta as vontades de realização naturais, sem relegar a um plano inferior o interesse da sociedade como um todo – e, finalmente, mais *feliz* – porque tem no horizonte as realizações dos interesses particulares.

Retomando dessa maneira a constituição de uma moral laica, racional e natural, que descarta e mesmo combate uma visão que poderia ser anacronicamente denominada niilista a partir do abandono da idéia de Deus como fundamento moral, pensamos ser necessário ainda, para o curso desta pesquisa, insistir neste ponto: o procedimento, detectado nos contos morais do autor, de promover o desmascaramento de uma moral cristã falida e em desuso, inclusive e principalmente por aqueles que a proferem com orgulho, e, ainda, a partir dos casos particulares descritos em tais contos propor um *juízo* que já se define pela adoção dessa nova moral, parece constituir matéria de interesse nessa pesquisa. Primeiramente, porque contém, como já foi dito, um modelo de *aplicação prática* que nos é de extremo interesse, por estar muito em conforme com a intenção desse momento particular da filosofia. Depois, porque detém um ponto problemático na filosofia do autor: como operar a passagem, ou como torná-la possível, do caso particular ao modelo generalizado, como tomar esses exemplos singulares para, a partir deles, extrair uma moral universalizante

Pensamos que, desenvolvendo a reflexão a partir dessa visão, é possível definir o lugar de Diderot enquanto moralista – dada a importância por ele atribuída a essa figura na constituição da sociedade: como vimos, há um movimento duplo e determinante entre o legislador e o moralista, um apontando as punições – o *peur du gendarme*, que coíbe o indivíduo da prática do mal – e o outro apontando as recompensas – o moralista, que visa educar esses indivíduos, fazendo-os perceber, quase por si mesmos, através de um processo *educativo*, a importância da boa conduta e as vantagens que ele pode tirar dela.

Grande parte do empreendimento de Diderot desenvolve-se no sentido de fazer ver a importância da aplicação dessa nova moralidade e, tomando para si o papel de moralista, desempenhar a exposição e a defesa dela. Ao nos voltarmos para os escritos que, no século XVIII, atingem uma parcela significativa dos leitores franceses⁶ Diderot demonstra diversas situações, constatando os abusos e as irregularidades cometidos em nome da velha moral, apela para o julgamento público sobre fatos particulares e concretos, exhibe com ironia a crueldade a que somos levados pela submissão e radicalização dos preceitos cristãos, cria mundos onde os indivíduos, livres dessa submissão à ordem religiosa, são mais felizes e mais virtuosos. Note-se bem que a inversão de valores deve sempre ser entendida enquanto *substituição* e nunca como pura *negação*: não se trata de imoralismo, de um mundo no qual não há mais espaço para os conceitos de justo e injusto, de bem e de mal. Trata-se, apenas, de repensar todos esses problemas, analisá-los segundo uma nova ótica e restabelecer o significado e a importância de cada um desses termos de uma maneira mais saudável, posto que natural, mais “justa, porque humana”:

“Diderot põe assim em paralelo ‘a justiça por excelência’ e o ‘interesse dos homens reunidos em sociedade’ mostrando que, no seu pensamento, não deve haver contradição possível entre essas duas noções. Parece-nos também que, a partir daí, é mais fácil compreender sua concepção da legislação dos costumes; uma boa legislação fará tão somente ensinar aos homens o que é naturalmente justo. Diderot, sem absolutamente a rejeitar, não tem verdadeiramente necessidade da noção de ‘*intérêt bien compris*’ para fundar a moral, porque, com as nuances que assinalamos, ele recorre à noção de lei natural primeira, fundada sobre a natureza do homem, por princípio implicitamente justo, porque humano. O código social só pode se inspirar no código natural, se não a moral, injusta, não é viável.” (DOMENECH. *L'Éthique des Lumières*, p.107 Tradução minha)

Dado o caráter sucinto deste presente texto, estabelecemos um certo caminho a ser percorrido na obra romanesca de Diderot a partir do qual será possível vislumbrar três movimentos detectados na filosofia do autor: o desmascaramento da hipocrisia dos costumes e a sua periculosidade ao ser imposto violentamente sobre os homens, a construção de uma utopia idealizando um mundo no qual do código natural derivam o social e o religioso; e, por fim, a aplicação das máximas daí tiradas à sociedade francesa, concatenando os conceitos até aqui desenvolvidos. Nos ateremos, para isso, no romance *A religiosa* e no *Suplemento à Viagem de Bougainville*.

A história de Suzanne Simonin, uma jovem que, aos dezoito anos é destinada, contra a sua vontade e contra todas a sua vocação, à vida religiosa, começa com a revelação, por parte de sua mãe, de que seu pai não é o sr. Simonin; para que não dispute a herança com as filhas legítimas, a jovem deve fazer os votos e é obrigada a encerrar-se em um convento. Grande parte da particularidade desse romance pode ser atribuída ao cuidado do autor em conferir verossimilhança ao escrito e à cuidadosa construção da personagem principal, senhorita Suzanne Simonin: ela não é nem uma libertina – livrando-a de um julgamento *a priori* do leitor- nem uma apaixonada

da – o que faria residir em uma causa externa – um amante – a força e obstinação da heroína. Suzanne é simplesmente uma jovem que preza sua liberdade acima de tudo, virtuosa e piedosa, sobre quem recaiu uma dessas fatalidades do destino, cuja culpa não lhe pode ser de maneira nenhuma imputada. A própria criação dessa trama já aponta elementos que são importantes para nós: Suzanne, fruto de uma falta de sua mãe, deve pagar seu erro, recolhendo-se para longe das vistas da sociedade, numa tardia tentativa de reparo de um impulso não controlado – impulso de sua mãe – que remonta a um tempo em que nem era nascida. Para que não nos percamos na descrição minuciosa da trama do romance, transcrevo aqui o plano geral da obra, traçado por Henri Bénac, no prefácio ao livro:

“A composição do romance é simples e dramática: quatro grandes lances nos evocam sucessivamente quatro aspectos da vida monástica e quatro etapas do calvário da Irmã Simonin. Contrastam entre si e atendem a uma graduação. A primeira, o noviciato, situa-se sob o signo do dinheiro; a segunda evoca a grandeza mística da primeira superiora; por contraste, a terceira desenvolve o tema do fanatismo e provoca horror; a última, enfim, mistura a ironia e a ignomínia para terminar no frenesi e na alucinação. Os acontecimentos ligam-se estreitamente e, por uma necessidade exata, fazem a heroína caminhar diretamente para o abismo.”⁷

Certamente, a aversão e o horror causados em Diderot pela rigidez das regras do convento e da vida monástica estão no horizonte da crítica a ser retirada do romance. O comportamento das personagens aponta para o perigo de um sufocamento forçado dos impulsos naturais: seja Dom Morel (o diretor da casa religiosa, com quem Suzanne se confessa e que lhe ensina a esperança de “um dia encontrar abertas as portas; e esperança de que os homens se demovam da extravagância de encerrar em sepulcro jovens criaturas palpitantes de vida, e de que os conventos sejam abolidos;”⁸) seja a superiora de Arpajon, última casa em que Suzanne é internada (que, cansada de conter seus impulsos naturais por baixo da máscara de cordialidade que pode ser apreendida por meio do olhar da heroína nos primeiros dias, e vai se transformando progressivamente, tornando-se “insensivelmente lastimável e odiosa, para nos ressurgir como um pesadelo.”⁹), nenhum dos dois pode ser estabelecido como um exemplo de virtudes cristãs, apesar das posições relevantes que ocupam. Fatalmente encerradas nos muros dos conventos, infelizes, privadas de sua liberdade nem sempre por livre escolha, as personagens dessa obra caminham todas para a degradação, a loucura e a desintegração moral, espiritual e humana: todo esse movimento presente entre as predisposições naturais, por um lado, e as determinações externas, de outro, mostram que a tensão faz nascer nos homens por ela submetidos os mais abomináveis defeitos; “trata-se apenas de problemas de interesse, chicanices mesquinhas que degeneram em perseguições, em torturas, à espera de que a loucura lance na sombra esses mesmos seres que foram condenados a não viver.”¹⁰

Mas pensamos que, numa tentativa de unir a reflexões sobre fisiologia do autor ao seu papel de moralista, podemos entender a crítica aqui traçada como se direcionando para um campo mais vasto. Nessa perspectiva, Suzanne Simonin, com a sua boa vontade e boa predisposição ao bem, representa o indivíduo moral sendo constituído e determinado por condições que lhe são externas, que o violentam, que o impelem à uma condição de miséria e degradação.

A aversão de Suzanne pela vida religiosa e o confinamento no convento não podem, por isso mesmo, ser entendidos como uma rebeldia que tem em vista algum outro fim que a sua própria liberdade. Quando questionada por uma de suas poucas amigas sobre o porquê de sua “tamanho aversão por um estado de que cumpre tão fácil e escrupulosamente os deveres” Suzanne responde: “Sinto-a, trouxe-a comigo, ao nascer, e ela não me abandonará jamais”¹¹ Da mesma forma, Suzanne fala de um “segredo sentimento de que (...) avançava, passo a passo, rumo ao ingresso em um estado para o qual não nascera”¹² ou, ainda, sobre esse mesmo sentimento secreto: “sustentava-me um sentimento secreto: o de que era livre e de que minha sorte, por dura que fosse, poderia modificar-se. Mas estava decidido que eu seria religiosa, e eu o fui”¹³

Assim, o que nos interessa aqui é extrair a moral da história: Suzanne, portadora do sentimento mais sincero e “a quem desejam enterrar viva”¹⁴ está sendo obrigada a negar essa inclinação natural e a seguir um caminho que não é aquele das suas inclinações. Obrigada por quem? Por uma ordem, ou, se quisermos, por códigos que se põem acima dessa sua natureza, de seu código natural: “Eu previra que encontraria inúmeras espécies de obstáculos: os das leis, os da casa religiosa, os de meus cunhados e irmãs alarmados: haviam recebido todos os bens da família; e, liberta, eu teria consideráveis reivindicações a apresentar contra eles. (...) Ofereci-lhes a desistência, por ato autêntico, de toda pretensão à sucessão de meu pai e minha mãe; nada poupei a fim de persuadi-las de que não se tratava de uma iniciativa ditada pelo interesse, nem pela paixão.”¹⁵ Certamente, ausência de sistematização e a conseqüente maleabilidade pelas quais podemos caracterizar o pensamento das Luzes, nos impede de entender interesse e paixão de maneira definitiva; se aqui há certo caráter denotativo nesses termos – o primeiro relacionado à idéia de egoísmo, um lucro particular quase econômico, e o segundo parece estar ligado tão somente à desrazão, um capricho provocado por um objeto externo qualquer – eles se repetirão na obra de Diderot como constituintes mesmos tanto do conceito de Natureza, quanto de Liberdade.

Nota-se, aqui, o que está em jogo: a natureza de Suzanne, representada e exteriorizada a partir do “segredo sentimento” que a impele a buscar sua liberdade e a por isso, lutar contra todos os entraves é, a cada momento do livro, sufocada. Sufocamento que se dá progressivamente: de início, pela *ordem social* – sua condição de filha ilegítima; depois pelos *interesses particulares de outrem* – o de suas irmãs e cunhados que temem a divisão dos bens da família; obviamente pela *ordem religiosa* – manifestamente expressa pelo encerramento nos sucessivos conventos; e, finalmente, pela *ordem moral* – que, constituída tão precariamente, a impede de negar um juramento professado em um momento em que se encontrava fora de consciência. Dessa maneira, sociedade, religião e natureza trabalham macabramente imbricadas pelo confinamento e infelicidade da heroína. Sem ter em vista nenhum interesse, seja paixão, seja ganância, sua natureza manifesta-se sinceramente, com uma fidelidade aos seus mais puros sentimentos, buscando tão-somente a sua própria felicidade.

A denúncia está feita: certamente não é pela ordem religiosa que devem ser pautadas as ações morais - parece que esse retrato extremado das conseqüências do mau uso da religião é suficiente para compreendê-lo. Mas onde podemos, então,

embasar essa nova moralidade almejada? Passemos ao Suplemento, na tentativa de elucidar a questão.

“Tanto em Geografia, quanto em Moral, é muito difícil conhecer o mundo sem sair de casa.”

Voltaire

O Suplemento à viagem de Bougainville foi trabalhado num momento anterior da pesquisa. Lá, insistíamos no caráter de utopia dessa construção literária do autor, na qual o movimento conhecido por “visão pelos olhos de outrem” nos permitia conceber uma espécie de estado de natureza onde indivíduos, cujos costumes ainda não se encontravam determinados por nenhum código senão o natural, viviam felizes, virtuosos e em harmonia social. Para isso, a análise lá era voltada principalmente para o surpreendente encontro – na forma de conflito e curiosidade – entre aqueles que viviam nessa terra de sonho – os taitianos – e os franceses, principalmente o capelão, que, imbuído de suas convicções cristãs, trava diálogo com o intérprete dos nativos e, com ele, aprende que nem todas as suas normas de conduta são estabelecidas a partir dos princípios mais autênticos, ou seja, em conformidade com a sua própria natureza, ou com a sua constituição física. Basta lembrarmos do cômico episódio em que, persuadido pelo taitiano a cumprir suas obrigações de hóspede – deitar-se com sua mulher e filhas – o capelão não deixava de gritar: “mas a minha condição, mas a minha religião!” denotando uma consciência escrava de inúteis proibições que configuram verdadeira violência contra os instintos e inclinações humanos.

O que nos interessa, entretanto, na retomada dessa obra não é, por certo, a insistência nesses aspectos já trabalhados, mas, justamente, o último capítulo do livro no qual, após exposto o conteúdo geral desse *Suplemento*, as personagens A e B, apartadas por um breve instante do Salão no qual se encontram, discutem as suas impressões sobre o texto, sentindo-se munidas de informações suficientes para *julgar* o caso. É claro que a imparcialidade tão pretendida e tão pouco conquistada pelos dois interlocutores, já nos aponta o risco de que, envoltos por demais na intenção do autor, nos esqueçamos dessa “universalidade bem ao gosto do particular”¹⁶ característica constante dos contos, principalmente os relatos de viagem, do século XVIII

Enquanto no primeiro momento de leitura dessa obra tínhamos em vista a extração de uma moral que era estabelecida a partir da observação da ordem natural, para depois definirmos a ordem social e, quando necessária, a religiosa¹⁷ agora gostaríamos de enfocar a recepção pelas personagens A e B dessa nova moral que está sendo desenvolvida. Moral que se pretende, em primeiro lugar, desmitificadora, porque não leva em conta elementos transcendentais à natureza humana, que se pretende esclarecida, porque, através da razão, se propõe a dissociar o que é, de fato, natural – e, portanto, determinado, inevitável – e o que é fruto tão somente das nossas instituições, dos usos arraigados na sociedade, de uma opressão externa à nossa natureza. Pensemos, portanto, o diálogo para que

possamos esclarecer a relação entre a postulação dessa moral e o julgamento que se pretende concluir a partir dela.

Finalizada a exposição e breve discussão sobre os costumes dos taitianos, há uma necessidade de “sistematização” dos conceitos por eles levantados. Após esse percurso, eles têm subsídios suficientes para desenvolver uma definição mais generalizada; Podemos inclusive pensar numa definição que se supõe universal, porque considera – aproximando, comparando, distinguindo o modo de vida taitiano e os costumes europeus.

“A – O que entendeis por costumes?

B – Entendo por isso a submissão geral e a conduta conseqüente a leis boas ou más. Se as leis são boas, os costumes são bons; se as leis são más, os costumes são maus; se as leis, boas ou más, não são observadas, a pior condição de uma sociedade, não há costumes. Ora, como quereis que leis sejam observadas quando se contradizem? *Percorrei a história dos séculos e das nações, tanto antigas quanto modernas e encontrareis os homens sujeitos a três códigos, o código da natureza, o código civil e o código religioso, e coagidos a infringir alternadamente os três códigos que nunca estiveram de acordo; daí decorre que não houve em nenhum país, como Oru adivinhou quanto ao nosso, nem homem, nem cidadão nem religioso.*

A – De onde concluiríeis, sem dúvida, que, baseando a moral nas relações eternas, que subsistem entre os homens, a lei religiosa torna-se talvez supérflua; e que a lei civil deve ser apenas a enunciação da lei da natureza. ¹⁸

Pautar a conduta pelas determinações da natureza, tal é o imperativo a ser resgatado dessa obra. Assim como o mundo físico, que após a Física newtoniana, é visto como determinado pelas leis de natureza, também o mundo moral deve ser pautado pelo respeito às inclinações humanas.

Obtido, portanto, o princípio que deveria direcionar a construção dessa nova moralidade, e a conseqüente crítica da moral vigente, os dois interlocutores se põem a analisar diversos conceitos, ou preconceitos, encontrados na sociedade francesa, procurando classificar, cada um deles, segundo esse princípio, como naturais ou artificiais: casamento, galanteria, coqueteria, fidelidade, ciúme, serão todos esses sentimentos e atitudes postos à luz da razão, ¹⁹examinados e remexidos e como que re-catalogados, medidos pelo parâmetro da sociedade taitiana. Não é de surpreender, pois, que a origem de todos os males se encontrará na má definição dos costumes, no desregramento e nos abusos inflingidos à ordem natural pelos códigos sociais e religiosos.²⁰

Não é simples, entretanto, entender como essa energia natural se permitiu ser sufocada por códigos exteriores às suas próprias determinações.²¹ É certo que tal asfixia tem uma dimensão histórica, na medida em que se define pelos usos, e, no limite, pela incansável repetição desses usos no correr da história, de modo que acabam arraigando de maneira até inquestionável. Leiamos, mais uma vez, o texto, e entendamos, segundo Diderot “a origem dos males sociais”:

“É pela tirania do homem que se converteu a posse da mulher em propriedade. Pelos costumes e pelos usos, que sobrecarregaram de condições a união conjugal. Pelas leis civis, que sujeitaram o casamento a uma infinidade de formalidades. Pela natureza de nossa sociedade, onde a diversidade das fortunas e das posições instituiu

conveniências e inconveniências.(...) Pelas instituições religiosas, que ligaram os nomes de vícios e virtudes a ações que não são suscetíveis de qualquer moralidade.“²²

Ora, o que é essa constatação retirada da comparação entre a sociedade taitiana e a francesa, ou, antes, da observação da sociedade francesa a partir dos olhos taitianos, senão a justificação histórica da origem dos males de Suzanne Simonin n'A religiosa? Qual mal enfrentado por Suzanne não encontraria, nessa fantasia taitiana, seu remédio? Se os costumes são tão somente submissão às leis, boas ou más, não é Suzanne a representante mais simbólica dessa submissão, retrato de uma natureza sufocada, paradigma da infelicidade causada pelos *maus costumes* – posto que não são os costumes dela, mas justamente os da sociedade ? É certo que poderíamos pensar que, enquanto o *Suplemento* insiste no caráter sensual da natureza humana, e a crítica volta-se a todo momento para os enganos tradicionalmente encontrados na consideração das relações amorosas como fonte de miséria e infelicidade,²³ o apelo de Suzanne é ainda mais elementar, e, ao mesmo tempo, menos pretensioso: não é a uma paixão que ela pretende adquirir direitos; é, tão somente, o direito de ser livre, de não ser obrigada à clausura e ao confinamento, limitando sua natureza à uma ordem religiosa que de maneira nenhuma escolheu.

Vamos configurando, portanto, a partir daqui, uma imagem do homem, enquanto indivíduo moral e político, e um conseqüente julgamento acerca desse homem muito particular. Primeiramente porque a consideração de homens que vivem sob outras leis e, conseqüentemente, sob outros costumes, mostrando-se senão *essencialmente*, porque há uma “similitude de organização” ao menos *socialmente* diverso que o homem europeu, desenvolve a idéia de que o homem é de alguma maneira determinado pela instância a qual está submetido. Assim, parece lícito imaginar que, reformadas as leis, reformamos costumes. No entanto, a constatação de Diderot, seja porque se dá a partir de uma fantasia, seja pela conduta cética do filósofo em toda sua obra, apesar de diagnosticar, não aponta para uma solução:

“B – Quereis saber a história abreviada de toda nossa miséria? Ei-la. Existia um homem natural: introduziu-se dentro desse homem um homem artificial; e surgiu na caverna uma guerra civil que dura toda a vida. Ora o homem natural é o mais forte; ora é derrubado pelo homem moral e artificial; e, em um e outro caso, o triste monstro é dilacerado, atazanado, atormentado, estendido sobre a roda; sem cessar gemente, sem cessar infeliz, seja porque um falso entusiasmo de glória o arrebatava e o embriaga, seja porque uma falsa ignomínia e curva e o abate”²⁴

A fragilidade na constituição do indivíduo é assim estendida ao universo moral. O que nos resta, senão a submissão a uma moral tão variável quanto a nossa natureza, tão precária quanto são precários nossos sentimentos? Como exigir, de um ser que se transforma a cada momento, que não mantém nenhuma relação com o que lhe seja transcendente, determinado pela sua constituição física, algum tipo de universalidade? Como podemos apreender algo de eterno nas nossas regras se somos a todo momento levados a reconhecer nossa transitoriedade? “Dissolução, desmembramento, pulverização: caminhos que mostram um todo fragmentado como base para se entender o mundo e o homem como sínteses provisórias. Isso exige que o filósofo materialista e eclético ouça o cético, antes de avançar sobre o pensamento e os fenômenos.”²⁵

É essa espécie de ceticismo, fruto do reconhecimento da provisoriade, fragilidade e inconstância da natureza humana, que encontraremos como que aplicadas às considerações morais dos dois interlocutores – os mesmos A e B –, quando esses se voltam para o julgamento de alguns casos aparentemente banais, situados agora não mais num país distante, ou encerrado nos muros de um convento, mas mais próximos: a “visão pelos olhos de outrem” se aplicará, agora, à sociedade francesa, aos usos e costumes próprios daqueles que dialogam, constituindo um caso exemplar da constituição dessa nova moral.

Note-se bem que os termos em que a discussão será desenrolada a partir daqui, pois, é uma conseqüência praticamente direta da constatação dessa dificuldade em se encontrar, para assuntos humanos, uma certa universalidade, seja ela qual for. Não se trata de estabelecer um parâmetro universal tendo em vista os costumes de Taiti. Tal procedimento, por não levar em conta a particularidade dos costumes europeus, conduziria a erros tão absurdos quanto. Assim, apliquemos, pois, à moral, o procedimento científico endossado pela filosofia de grande parte dos pensadores do século XVIII, notadamente esses, como Diderot e Voltaire, a quem a herança da ciência e da filosofia inglesa é tão presente: analisemos casos particulares, vejamos suas conseqüências e, antes de estabelecermos uma regra de conduta sólida e imutável, tratemos de ver, por experiência, a variabilidade dos acontecimentos. É preciso, sempre, ter em mente que o propósito desta leitura não tem em vista o abandono da consideração da idéia de natureza, tão importante na construção da fantasia taitiana, mas é justamente a pretensão de pensar uma aplicação dos preceitos extraídos de lá para a sociedade francesa do século XVIII que nos interessa aqui.

NOTAS

1. A relação da Filosofia das Luzes com o método pode ser muito bem exemplificada a partir desse trecho de Machado de Assis, certamente herdeiro desse estilo, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*: “Nenhuma juntura aparente, nada que divirta a atenção pausada do leitor: nada. De modo que o livro fica assim com todas as vantagens do método, sem a rigidez do método. Na verdade, era tempo. Que isso de método, sendo, como é, uma coisa indispensável; todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspetor do quarteirão. É como a eloqüência, que há uma genuína e vibrante, de uma arte natural e feiticeira, e outra tesa, engomada e chocha.” (MPBC,p32, LP&M, 1997)

2. E aqui é possível incluir Voltaire, Rousseau e todos aqueles que, ainda que contestando a moralidade e os costumes europeus vigentes, além de todo ideário cristão, não descartam Deus do pensamento moral. Também para esses pensadores a noção de Natureza é muito cara: se é por ela, de um lado, que será operada toda a crítica rousseauísta ao desregramento de costumes encontrado na sociedade francesa, é também por ela que será posta a necessidade, por Voltaire, de se desenvolver uma filosofia e uma visão de mundo que se aproximem mais fortemente dos

desejos humanos. Assim, por vezes entendida em sentidos inversos, opondo-se e contradizendo-se, a noção de Natureza está na base de todo o pensamento francês do século XVIII.

3. Independência, entretanto, até certo ponto, porque, partindo do materialismo determinista, veremos como há, em Diderot, uma proposta de inversão dessa hierarquização, na qual é a ordem da Natureza que deve determinar as outras duas.

4. Principalmente as grandes filosofias de sistema do século XVII – como Leibnitz, Espinosa, Malebranche e Descartes – e, no século XVIII, os apologistas da religião cristã, críticos e criticados do pensamento iluminista.

5. Como procuramos desenvolver ao longo da pesquisa, essa realização dos interesses particulares, que está na base da conduta humana, não pode ser entendida como um interesse egoísta em se promover o bem individual em detrimento do bem comum; a idéia, extraída principalmente do *Da Interpretação da Natureza*, é que a constituição mesma do homem e a possibilidade de encontrar a sua felicidade tão somente na vida em sociedade trazem como consequência que a realização de sua felicidade e de seus interesses, quando bem compreendidos, implica ainda o trabalho de utilidade coletiva. É o ponto de confluência entre os desejos e os interesses de todos os indivíduos que configura essa nova moral – laica e natural, livre das superstições e do caráter transcendente abandonado pelos iluministas e a ser retomado por Kant, no fim do século.

6. A recusa da exposição sistemática em grandes tratados e ainda o abandono de um tratamento metafísico das questões morais faz parte, como já foi dito e é claro perceber, da particularidade da Filosofia das Luzes. A própria colocação em discussão dos princípios morais a partir dos contos, que certamente significa uma mudança considerável no modo de exposição filosófico, já configura a intenção desses autores: a educação moral deve estar intimamente ligada com a realidade dos fatos, a filosofia deve dizer respeito à vida. A partir dos contos, portanto, é que pretendemos discutir o problema aqui enunciado.

7. BÉNAC, Henri. Prefácio d'A *religiosa*. P. 31

8. DIDEROT. *A religiosa*, p 184.

9. DIDEROT. *A religiosa*, p 184.

9. BÉNAC, Henri. Prefácio, p 31.

10. Idem, p 30.

11. DIDEROT. *A religiosa.*, p 81.

12. Idem, p 59.

13. Idem, p 47

14. Idem, p 36.

15. Idem, pp. 84, 85.

16. RODRIGUES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. P.62.

17. A harmonia presente na sociedade taitiana pode ser exemplarmente condensada no início do capítulo do livro, num momento antes da conclusão a ser apresentada, quando o capelão tristemente se despede do convívio com os taitianos: Nada estava mal aí pela opinião e pela lei, exceto o que estava mal por sua natureza. Os trabalhos e as colheitas faziam-se em comum. A acepção do termo propriedade era muito estreita; a paixão do amor, reduzida a simples apetite físico, não produzia nenhuma de nossas desordens. A ilha inteira oferecia a imagem de uma só família numerosa

(...). Acabou por protestar que esses taitianos não de estar sempre presentes na sua memória, que ficara tentado a jogar as vestimentas no navio e a passar o resto de seus dias em meio deles e que temia arrepender-se mais de uma vez por não tê-lo feito.”(DIDEROT. *Suplemento*. p 450)

18. *Suplemento à viagem de Bougainville*, p 450. (grifo meu).

19. Uma razão, é certo, bem diferente daquela do tribunal kantiano, justamente por levar em conta o peso dos sentimentos nas ações humanas.

20. Podemos pensar, inclusive, uma aproximação com Rousseau, quando este, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, coloca o sentimento de propriedade na origem dos males sociais e morais. Vejamos mais uma fala de B: “Tão logo a mulher se tornou propriedade do homem, e o desfrute furtivo de uma rapariga foi considerado roubo, viu-se nascerem os termos *pudor*, *moderação*, *decência* ; virtudes e vícios imaginários; em uma palavra, quis-se erigir entre os dois sexos barreiras que os impedissem de se convidar reciprocamente à violação das leis que lhe foram impostas, e que produziram amiúde efeito contrário, aquecendo a imaginação e irritando os desejos.” (*Suplemento*, 452.)

21. Dificuldade sintetizada na fala de A: “Mas como é que aconteceu que um ato cujo alvo é tão solene, e ao qual a natureza nos convida pela atração mais poderosa; que o maior, o mais doce e o mais inocente dos prazeres viesse a converter-se na fonte mais fecunda de nossa depravação e de nossos males?” (*Suplemento*, p 452).

22. *Suplemento*, p 453.

23. “Como estamos longe da natureza e da felicidade! O império da natureza não pode ser destruído: em vão procurar-se-á contrariá-lo por meio de obstáculos, ele há de perdurar. Escrevei quanto vos aprouver sobre tábuas de bronze (...) que a fricção voluptuosa de dois intestinos constitui crime, o coração do homem ficará comprimido entre a ameaça de vossa inscrição e a violência de seus pendores. Mas esse coração indócil não cessará de reclamar; e cem vezes, no curso da vida, vossos caracteres aterrorizantes desaparecerão a nossos olhos. (*Suplemento*, p 453).

24. *Suplemento*, p 453.

25. ROMANO, Roberto. *Silêncio e ruído*: a sátira em Denis Diderot. p. 48.

Ação e instituição em Hume e Maquiavel

Andréa Cristina Silva (Bolsista FAPESP – DF/USP/SP)

Orientador: Maria das Graças de S. do Nascimento

“As épocas de maior espírito público nem sempre se distinguem pela virtude pessoal. É possível que boas leis introduzam a ordem e a moderação no governo, mesmo que os usos e costumes pouca humanidade ou justiça hajam inculcido no caráter dos homens”¹

A ação política, de um modo geral, sugere uma grande perspicácia da oportunidade. Podemos dizer que a ação pressupõe um ‘faro fino’ daquele que imagina a ação. Um rei medieval, por exemplo, salva-se a si mesmo e salva o grupo ao qual ele governa através das mesmas ações. Trata-se de uma ação prescrita pelos mandamentos cristãos. Qualquer novidade é transgressão e acarreta castigo. Nesse sentido, o conteúdo da ação não é muito diferente de seu resultado. A motivação é uma e a mesma que o resultado. Ética política e moral cristã estão ligadas umbilicalmente. O rei medieval tem como problema a salvação da alma (a sua e a de seu reino – se bem que o problema da salvação das almas é individual).

Esse problema se inverte com Maquiavel, não é mais a alma que está em jogo, mas o Estado. Como salvar o Estado? Podemos dizer que Maquiavel tem consciência da sua diferença em relação aos autores que até então se dedicaram a estabelecer regras de conduta para príncipes. Curiosamente o capítulo XV de *O Príncipe* não traz uma única ilustração de acontecimentos históricos, o que não nos impossibilita, entretanto, de compreender essa busca pela *verità effettuale* como sendo a busca do recurso à experiência². É através da experiência das coisas que Maquiavel irá discorrer sobre a distância entre o modo que se vive e o modo que se deveria viver.

Daí a oposição nos parece clara: de um lado a religiosidade moral e o uso das virtudes cristãs, e de outro a preocupação em evitar a ruína (não só do Estado, mas do próprio príncipe), ou seja, a prudência. Maquiavel parece então, dispensar a análise dos fatos pelos fatos e procura fazer uma análise dos fatos pelo que neles podemos encontrar de intemporal. Trata-se antes de um procedimento que nos levará à uma compreensão das atitudes humanas, seja de conduta, seja de julgamento.

Hannah Arendt, na *Condição Humana*³ dirá que a bondade como uma das atividades humanas possíveis só tornou-se nossa conhecida com o advento do cristianismo, pois seria essa a lição de Cristo. Contudo, Hannah Arendt nos mostra o paradoxo da bondade. Quem não se lembra do mandamento cristão: “*Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita*”? Cito Hannah Arendt: “*a bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma obra boa deixa de ser bom; será no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja*”

Assim, quando a bondade se mostra, se torna pública, já não é bondade, deixa de ser.

É a isso que podemos chamar de qualidade negativa da bondade. A bondade só existe em essência, não há aparência da bondade. Segundo Hannah Arendt, aí residiria o paradoxo cristão, pois Jesus disse ainda que nenhum homem poderia ser bom, bom mesmo só Deus. Em outras palavras: a bondade seria uma virtude essencial, própria do Deus, impossível de ser realizada no homem, pelo homem. A bondade deve então ser escondida (pois se ela se mostra ela é destruída) e nesse sentido ela é oposta à coisa pública. As boas obras quando praticadas devem ser esquecidas *“porque até a memória delas destrói sua qualidade de bondade. As obras boas vem e vão sem deixar vestígios; e positivamente não pertencem a este mundo”* é uma qualidade inumana e sobre-humana. (assim como a sabedoria para a antiguidade grega, lembremos Sócrates: *“só sei que nada sei”*). Se a condição humana não comporta a bondade, ela nos mostra, no entanto, como uma experiência religiosa; é o amor em atividade, manifesta-se dentro do mundo, deve ser realizada neste próprio mundo.

Mas esta manifestação é carregada de um sentido negativo, pois ela foge do mundo, esconde-se dos homens. É negativa porque nega a região pública do espaço humano onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros. Assim, a bondade não é só impossível para a esfera pública, mas pode também destruí-la. E é isso que Maquiavel nos diz no princípio geral exposto no cap. XV do Príncipe *“...um homem que quiser fazer, em toda parte, profissão de bondade é natural que se arruine entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder não ser bom e a valer ou não disto segundo a necessidade.”*⁴

Skinner⁵ ao contextualizar e discutir o problema das ameaças e preservação da liberdade sofridas pelas cidade-repúblicas italianas, aponta para uma sugestão dos filósofos políticos da época: fazer identificar o bem particular com o bem da cidade. E a pergunta é aquela: como atingir uma tal unidade entre os interesses da cidade e os de seus cidadãos (vontades particulares)? Segundo Skinner, a resposta uma vez nas mãos dos humanistas renascentistas da Itália *“viria a fornecer os alicerces para uma das grandes tradições intelectuais de análise da virtude e corrupção na vida cívica”*. Essa tradição na história da teoria política moderna teria, então, duas vertentes: *“uma delas afirma que o governo será eficiente sempre que suas instituições forem fortes, e corrupto sempre que seu maquinário não conseguir funcionar de maneira adequada”* e o representante desse pensamento seria David Hume: a outra, representada por Maquiavel, entende que o problema não são as instituições, mas os homens que as governam.

Sabemos que é com Maquiavel que Hume irá discutir no ensaio *“Que a política pode ser transformada em uma ciência”* Neste ensaio, é manifesta a posição moderada de Hume em meio às divergências partidárias da Inglaterra de seu tempo. Hume afirma que nem sempre o maior espírito público coincidiu com as virtudes pessoais dos governantes. São as leis, por sua força, que introduzem a ordem e a moderação no Governo. Nas palavras do nosso autor: *“Se nossa constituição é assim tão excelente, é impossível que uma mudança de ministro seja coisa tão terrível, pois é essencial que essa constituição, seja qual for o ministro, ao mesmo*

tempo evite que ela própria seja violada e impeça que haja quaisquer excessos na administração. Se nossa constituição é muito má, então não há motivo para tal desconfiança e apreensão com a possibilidade de uma mudança, e neste caso não se justifica qualquer ansiedade, tal como a um homem que tenha casado com uma meretriz; não adianta vigiá-la para impedir sua infidelidade⁶

Certo da fortaleza que se pode criar em torno das leis e das vantagens existentes em odedecê-las Hume afirma que seus 'efeitos não de sempre corresponder às causas, e em qualquer nação, uma "sábua legislação é a herança mais valiosa que pode ser deixada às épocas futuras" Pois as leis agem sobre a conduta dos homens e o respeito a elas é condição básica da convivência social.

Para Hume a vida em sociedade é necessária e natural, os homens vivem naturalmente em sociedade pela simples necessidade de preservação do gênero humano⁷ A manutenção e preservação da sociedade exige, por sua vez, que os homens (sempre dispersos em desejos e prazeres mais próximos) instituem e façam uso da justiça⁸ Desse modo, a instituição da justiça parte da necessidade e do interesse dos homens em viver em sociedade. E é notável o esforço de Hume na *Investigação Sobre os Princípios da Moral* em mostrar que os julgamentos morais do homem partem de um impulso das paixões e não da razão (o que o afasta dos autores modernos).

Para Hume só a invenção da justiça pode fazer com que os interesses mais próximos sejam o bem comum, portanto, temos uma justiça que é social e deve der de utilidade pública. A virtude humana será aquela que se mostrar como mais útil, não só a quem a pratica, como também ao restante dos homens. Por outro lado, Hume não estabelece que virtudes e vícios tenham sempre o mesmo valor de maneira absoluta.

Mais uma vez vale lembrar aquela passagem da *Investigação* que ilustra bem o argumento de que não há padrão moral definido *a priori* pela razão. O exemplo que é uma questão bastante discutida no círculo dos filósofos iluministas⁹ cito Hume: "*O luxo, ou requinte nos prazeres e confortos da vida, foi durante muito tempo tomado como a origem de toda a corrupção no governo, e como a causa imediata de discórdia, rebelião, guerras civis e perda total de liberdade. Foi, portanto, considerado universalmente como um vício e constituiu objeto de peroração de todos os satiristas e austeros moralistas. Aqueles que demonstram ou procuram demonstrar que esses refinamentos tendem antes ao desenvolvimento da diligência, da polidez e das artes estão dando uma nova regulamentação a nossos sentimentos tanto morais como políticos, e representam como louvável ou inocente aquilo que anteriormente era tomado como perniciosos ou censurável*"

O que Hume afirma parece ser a idéia de que não há vício ou virtude que se mantêm sempre carregados do mesmo valor. E aí entra o papel do hábito nos julgamentos morais: o que outrora era condenável, hoje pode não mais ser. Além disso, a questão da defesa do luxo e do comércio está diretamente ligada a uma outra esfera da sociedade que é a economia. É de olho numa certa evoluções das relações comerciais que Hume é levado a essa defesa. Ao que parece, a idéia principal é esta: a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. A lei, com efeito, é uma limitação de empreendimentos e de ações, e só retém da sociedade senão um aspecto negativo. Mas são os homens que criam as leis, assim como a

autoridade e o Governo. São todas criações humanas, “*apoiadas unicamente na opinião*” Isso não significa dizer que qualquer atitude por parte do governante deva ser aceita, há o direito de revolta, caso, em última instância, cesse o interesse do indivíduo em obedecer.

Tanto para Hume como para Maquiavel, a política está livre da teologia, não há tutelas, é na esfera das ações humanas que podemos encontrar o político. Para Maquiavel, ser prudente é diferente ser de virtuoso, o que não pressupõe o uso das “mãos sujas”, o que mais vale é uma ação eficaz, ou seja, o efeito da ação. O que Maquiavel faz é subverter as ordens e os mandamentos cristãos, não cria, de modo algum, uma ética ou uma conduta moral universalista¹⁰ Já em Hume, a virtude estará sempre vinculada ao bem comum, só será virtuosa a ação que mostrar-se útil ao restante dos homens. Útil e capaz de não trazer muitas novidades, basta que a paz e o bem comum sejam preservados. Para estes dois autores, no entanto, há alguma espécie de tutela. O olhar do outro será sempre norteador da vida política e da ação virtuosa¹¹

NOTAS

¹ Hume, D. “*Que a Política pode ser transformada em uma ciência*”

² É possível aqui concordar com Robert Chisholm no artigo a Ética feroz de Nicolau Maquiavel: “por bons efeitos Maquiavel não quer simplesmente dizer sucesso imediato, de interesse apenas do vulgo, que é incapaz de enxergar além das aparências (cf. capítulo XVIII Do Príncipe), sua preocupação é com a importância histórica do resultado.”

³ Capítulo intitulado “A Localização das Atividades Humanas” pp. 51-53

⁴ Maquiavel. *O Príncipe*, Martins Fontes, Cap. XV. P. 81

⁵ Skinner. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. P.66

⁶ “*Que a política pode ser transformada em uma ciência.*”

⁷ “*O homem é o mais fraco e o mais carente de todos os animais*”

⁸ A justiça para Hume é uma virtude natural, no sentido em que é absolutamente necessária para a vida em sociedade. Mas artificial, porque resultado não de um mecanismo, mas de uma invenção humana. Se os homens fossem bastante atentos aos seus verdadeiros interesses (preservação da sociedade), a justiça não precisaria de ser instituída.

⁹ A querela do luxo foi famosa no séc. XVIII, principalmente entre Voltaire e Rousseau. A posição de Voltaire no referido debate consta no verbete *Luxe* (entre outras partes) do *Dicionário Filosófico*, já a opinião de Rousseau está nas *Oeuvres Completes* (Vol. II) “*Fragments sur le luxe, le commerce et les arts*” Editions du Seuil, Paris, 1971. Sabe-se que a posição de Voltaire era de defesa do luxo, da indústria e do comércio, uma posição bem próxima da defendida por Hume.

¹⁰ Essa proposta de leitura de Maquiavel está presente, em grande parte, no texto *A Ética Feroz de Maquiavel* de Robert Chisolm. Se bem que há alguns pontos que merecem melhor discussão.

¹¹ Este constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas nature-

zas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude” (Investigação Sobre os Princípios da Moral. P 161-2). Podemos lembrar os títulos dos capítulos da Investigação: “*Das qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos*” ou “*das qualidades imediatamente agradáveis aos outros*” Mesmo em Maquiavel podemos citar o título da capítulo XV, já citado neste txto: “*Das razões pelas quais os homens, e principalmente os príncipes, são louvados ou vituperados*”

A “Jóia Convexa”:

Sabedoria Poética e Solipsismo Filosófico segundo Vico

Antônio José Pereira Filho (Bolsista PET/CAPES - DF/USP/SP)

Orientadora: Maria das Graças do Nascimento

“Um galo sozinho não tece uma manhã”

João Cabral de Melo Neto

Um dos traços mais marcantes do pensamento de Vico sem dúvida é a ambivalência e o contraste. Nem poderia ser de outra forma; afinal, estamos diante de um pensador que procura conciliar extremos a fim de fundar o novo; novidade que é anunciada já no título de sua obra principal: a *Ciência Nova*. Nesta obra, tantas vezes apontada como um monumento barroco, Vico acredita poder encontrar a chave que permitiria compreender legitimamente o mundo humano, o mundo histórico-civil, fornecendo assim uma correta compreensão do homem. Todo o esforço de seu pensamento consiste em articular duas dimensões que a tradição filosófica sempre considerou de difícil conciliação: a contingência da história e o estabelecimento de princípios universalmente válidos, o “fato” e o direito, o ser e o dever ser, os dados filológicos e os princípios filosóficos, a imanência e a transcendência, o real e o ideal, o *certum* e o *verum*, a paixão e a razão, o sentimento e a reflexão, o humano e o divino. Como resultado desse esforço descomunal, a *Ciência Nova* só poderia trazer consigo as marcas da ambivalência e uma certa confusão na apresentação das idéias. Daí a tentativa de separar o que está vivo e o que está morto no seu pensamento, como faz Benedetto Croce do alto de sua posição idealista¹. Todavia, no caso de Vico, talvez seja indispensável assumir a ambivalência e o contraste. A razão disso é que o próprio foco de reflexão do seu pensamento o mundo humano é ambivalente e oscilante em si mesmo, como o próprio Vico se encarrega de mostrar. Longe de ser incoerente, seu pensamento revela uma busca de unidade.

Basta abrir a primeira página da *Ciência Nova* para se notar o quanto Vico é consciente da obscuridade de suas idéias, e ver, ao mesmo tempo, como ele é movido pelo desejo de conferir unidade e coerência ao seu pensamento. Não é por acaso que a *Ciência Nova* apresenta, de início, uma ilustração alegórica, na qual podemos notar todos os elementos que compõem o universo investigado por Vico o universo histórico-civil ou “o mundo das nações”. O recurso da alegoria, e da explicação que a acompanha, revela uma intenção específica: trata-se de um artifício didático que permitiria “ao leitor ter uma concepção da idéia da obra antes mesmo de a ler, e após a leitura, serviria para mais facilmente a reter na memória”. (*Ciência Nova* § 1).

Mas, para além dessa intenção pedagógica, a ilustração revela um esforço de síntese, e por isso constitui um instrumento heurístico indispensável. Evidentemente, a ilustração não deve ser vista como uma tentativa de adornar um pensamento confuso. Sua importância não está no seu valor estético, mas no fato dela fornecer um retrato ampliado de uma obra, um raio x de um pensamento. Vejamos mais de perto o que este retrato nos revela.

A ilustração é composta por uma série de figuras, das quais algumas se destacam, cada uma delas representa um aspecto enfocado pela *Ciência Nova*. No alto, no canto superior esquerdo, vê-se o grande olho de Deus, a “providência divina” envolvido numa profusão de luz. Um raio desta luz partindo de Deus e rompendo as trevas, se derrama no peito da mulher de têmporas aladas. A mulher, que representa “a metafísica”, tem a cabeça voltada para o alto e os olhos fixos em Deus, numa espécie de êxtase, e pode significar tanto o desejo mais primitivo do homem, o desejo religioso de transcendência em relação à natureza – por isso ela está apoiada num globo terrestre sobre um altar –, como ela pode ser vista também como signo da elaborada disciplina filosófica. Uma coisa não exclui a outra. O importante é perceber que o raio de luz que atinge o coração da “Metafísica” não se detém apenas nela, mas alcança uma terceira figura situada do lado esquerdo: esta figura representa uma estátua de Homero. Para Vico, e isto é uma das grandes intuições do seu pensamento – Homero não é um indivíduo particular, mas o fruto de um processo coletivo; esse processo recebe o nome de “sabedoria poética” a forma originária e “primitiva” da sabedoria humana. Finalmente, logo abaixo da estátua, na terra totalmente iluminada, vê-se tudo aquilo que constitui o mundo histórico civil, o mundo da cultura, incluindo aí a linguagem. E o que antes era trevas, a opacidade da natureza, agora é luz e civilização.

A primeira vista a gravura parece indicar uma série de contrastes bastantes visíveis, bem ao gosto da mentalidade barroca: o alto e o baixo, a luz e as trevas, o divino e o humano. A própria posição das duas figuras centrais é sintomática, criando uma tensão entre elas: a “Metafísica” tem a cabeça voltada para o alto, para Deus, ao passo que a figura de Homero tem os olhos voltados para baixo, para o mundo histórico. “A Metafísica” agitando-se, quer elevar-se na direção do eterno; a estátua de Homero, mais serena, está apoiada sobre a terra, na temporalidade.

Mas a ilustração não mostra apenas o contraste e a ambivalência. Há aqui algo que podemos chamar de equilíbrio dinâmico. O dinamismo é criado pela presença do raio de luz, que imprime um certo movimento à cena, unindo a “Metafísica” à figura de Homero, equilibrando assim o jogo de contrastes. O ponto de equilíbrio, no entanto, não está no raio de luz, mas num outro signo, talvez o mais importante de toda a ilustração, pois é ele que possibilita a convergência entre os extremos. Este signo é uma “jóia convexa” que a “senhora Metafísica” tal como Vico a concebe, traz junto ao peito. É só por esse “detalhe” que a luz se expande até a estátua de Homero – até é a poesia. Pois, de acordo com a *Ciência Nova*, se a jóia que “a metafísica” traz consigo, ao invés de convexa fosse côncava, a relação do filósofo com o divino, como o eterno, com os princípios universais, tão caros à filosofia, seria marcada por uma atitude solipsista, uma atitude de isolamento intelectual, na qual o filósofo acabaria retendo toda a luz para si, sem jamais projetá-la para fora de si mesmo ou para outras mentes.

É este tipo de vício que marca uma certa concepção da filosofia e da ética que a *Ciência Nova* quer evitar. Com esse detalhe tão importante a convexidade da jóia, Vico constrói uma imagem na qual o conhecimento de Deus, buscado com ardor pela “metafísica” não é objeto exclusivo dos filósofos: “o conhecimento de Deus não termina na metafísica, permitindo iluminar-se com a exclusividade dos dotes intelectuais, e conseqüentemente, regulamentar apenas seus fatos morais privados, tal como, até agora tem admitido os filósofos”.(*Ciência Nova* § 5). Com isso, Vico pretende mostrar que a “sabedoria” representada na gravura pelo raio de luz divino, constitui o elemento dinâmico da história, diferentemente do ocorre com uma certa concepção de “sabedoria filosófica”, que pode conduzir ao solipsismo ético e intelectual.

A velha figura isolada do sábio é assim substituída pelo operar contínuo da “sabedoria” na história. A *Ciência Nova* é o reflexo desse dinamismo. O esforço de Vico nesta obra é mostrar que a racionalidade, tão cara ao discurso filosófico, já está encarnada de alguma forma no próprio processo histórico. Daí o duplo registro do seu pensamento que, no plano metodológico, procura fundir a necessidade e a universalidade dos princípios filosóficos com os dados concretos da filologia; substituindo uma filosofia abstrata, que se isola no exame de verdades racionais e de conceitos descarnados, como é o caso do cartesianismo, por uma filosofia que procura fornecer um quadro vivo da realidade humana. É ainda nessa direção que podemos entender também a crítica viquiana ao estoicismo e ao epicurismo, dois extremos da filosofia, os quais, segundo ele, fornecem uma imagem distorcida do homem e da história. Associando estóicos e epicuristas ao solipsismo filosófico, Vico diz que deveríamos chamá-los de “filósofos monásticos e solitários.”(*Ciência Nova* § 130). Isto porque a sabedoria, para esses filósofos, na interpretação de Vico, é o oposto da “sabedoria poética” fruto do processo coletivo que está na origem da própria constituição da vida humana. Aos olhos de Vico, a poesia, na sua dimensão histórica, surge então como um a força organizadora que funda e orienta internamente a sociedade, unindo os homens em torno de uma vida comunitária. É por isso que na gravura a estátua de Homero tem os olhos voltados para o chão para o mundo histórico civil.

Mas já é tempo de nos despedirmos da alegoria, que aqui não funcionou como um mero artifício retórico, mas como instrumento de análise da estrutura mais geral de um pensamento. Deixando de lado outros elementos que poderíamos encontrar no quadro alegórico criado por Vico, é preciso agora compreender as razões da oposição entre a forma originária do saber humano a poesia e a filosofia de índole solipsista, voltada para si mesma.

“Sabedoria poética” é um termo caro ao nosso filósofo, com ele Vico aponta para as primeiras fases do que ele denomina *storia ideale eterna*, expressão que designa as etapas de desenvolvimento da “mente humana” ao longo do tempo; pois a história, segundo Vico, contém os vários modos pelos quais os homens se exprimiram em épocas diferentes: “os homens primeiramente sentem sem se aperceberem, a seguir apercebem-se com o espírito perturbado e comovido, e, final-

mente, refletem com mente pura”.(*Ciência Nova* § 53).

Em razão desse historicismo, é um absurdo querer projetar uma metafísica de tipo racional na descrição do homem primitivo, que estava totalmente alheio ao exercício especulativo e dominado pelas paixões, da qual brotava uma imaginação espontaneamente criadora. Os sentidos são as únicas vias para se conhecer as coisas nessa época, uma vez que os selvagens(os *bestioni*) careciam de raciocínio, e só possuíam uma metafísica vulgar sentida e imaginada, obra de sua fantasia: “a fantasia é tanto mais forte quanto mais débil o raciocínio”(*Ciência Nova* §185).

Vico descreve “a barbárie dos sentidos” e “a metafísica fantástica” do “nascente gênero humano” nos seguintes termos: “os primeiros homens das nações gentis, como crianças do nascente gênero humano, criavam as coisas de acordo com suas próprias idéias em virtude de uma corpulentíssima fantasia. E uma vez que era absolutamente corpórea, faziam isso com maravilhosa sublimidade, tamanha e tão considerável que perturbava em excesso àqueles mesmos que fingindo, as forjavam para si, pelo que foram chamados ‘poetas’ que em grego é o mesmo que “criadores”(*Ciência Nova* § 376).

A poesia é portanto a primeira operação da mente humana e nasce de uma necessidade natural: a necessidade do homem primitivo de dar expressão, interpretar e compreender o mundo que o cerca. É pela poesia que o mundo pela primeira vez se desvela à mente humana, não a partir de conceitos, mas de imagens concretas e vivas, tão vivas quanto os deuses: “os primeiros homens da gentildade, singelos e rudes, em virtude de vigorosa ilusão de robustíssimas fantasias, todas repletas de aterradoras superstições, acreditavam ver nas terras os deuses”.(*Ciência Nova* § 3) Mais adiante Vico acrescenta: “Autores de uma tal poesia foram os povos primigênicos, que se constata serem todos constituídos de poetas teólogos e que relatam terem fundado as nações gentílicas com as fábulas dos deuses”.(*Ciência Nova* § 7). Para Vico, os poetas primitivos eram “sábios justamente porque compreendiam a fala dos deuses” A poesia surge desse impulso de aspiração divina e está intrinsecamente ligada à religião: os poetas eram capazes de ver mais, de ver além, “de explicar os divinos mistérios dos auspícios e dos oráculos”(*Ciência Nova* §§ 381,382), por isso receberam o epíteto de “divinos” “com o sentido de “adivinhos”, que deriva da palavra *divinari*, que em sentido próprio significa “adivinhar”, “predizer”.(*Idem, ibidem*). Com esse poder de antecipação, os poetas na sua coletividade, interpretavam e davam sentido ao mundo, instituído laços entre os homens. A poesia revela assim, na sua origem, a capacidade de unir o homem em torno da vida comunitária, em torno das figuras sagradas dos deuses, dos “mitos coletivos”

É importante observar que esta capacidade de instituir laços, de unir mentes, que encontramos na “sabedoria poética” não deriva de nenhuma lógica intelectual, de nenhuma orientação puramente racional, de nenhuma representação estilística voluntária que se configura em obras poéticas; isso só é concebível em épocas mais refinadas. Na época da “barbárie dos sentidos” os selvagens “entregues às suas paixões, ao amor próprio, e com a mente sepultada nos corpos” careciam de reflexão, ou seja, eram incapazes de orientar suas ações no sentido da vida civil. Mas é justamente do fundo tenebroso das paixões e da bestialidade que nasce a

poesia e a vida em comum. Vico explica a passagem da bestialidade para uma vida comunitária, da fronteira entre natureza e cultura, introduzindo nesse âmbito a noção capital de "sensus communis": "Senso comum é um juízo sem reflexão compartilhado por uma classe inteira, um povo inteiro, uma nação inteira ou a raça humana como um todo"(*Ciência Nova* §142).²

A poesia portanto nasce espontaneamente, sem nenhuma reflexão, da visão fantástica da mente primitiva. Isto equivale a dizer que, por seu caráter autônomo, como observa Benedetto Croce, a poesia não é uma forma de divulgar a metafísica, não é uma tradução da especulação filosófica³. A fala poética, para Vico, não constitui uma série de conceitos vestidos com a roupagem da fantasia, "como se os povos que inventaram as línguas tivessem que primeiramente freqüentar a escola de Aristóteles"(*Ciência Nova* § 455). Aliás, enquanto manifestação originária da mente humana, a "sabedoria poética" se opõe inclusive à metafísica e à especulação: uma purga a mente dos sentidos, do corpo, a outra aprofunda a mente nos sentidos, pois é sobre essa base, como vimos, que opera a imaginação. Ora, se os homens são compostos de corpo e mente, de sentidos e intelecto, então, pensa Vico, tomando-se a humanidade em seu conjunto, os poetas corresponderiam à função dos sentidos e os filósofos ao intelecto(Cf. *Ciência Nova* § 363). E assim se verá verdadeiro, segundo nosso autor, aquilo que Aristóteles diz de um homem particular: "*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*".(Idem, Cf. Aristóteles, De anima,III,a 8-7). Ou seja: assim como sem os sentidos não há desenvolvimento do intelecto; sem poesia, historicamente falando, não há filosofia nem civilização. Em suma: os filósofos são os últimos a chegar na cidade.

A filosofia, nascida da "escola pública dos poetas" surge demasiadamente tarde para orientar racionalmente os homens. Mas Vico, como vimos, nos proíbe de ver os homens completamente abandonados na sua origem, entregues totalmente às suas paixões. Há um tipo de sabedoria operando desde o começo da fundação do mundo histórico-civil que, evidentemente, não é a "sabedoria recôndita de sumos e raros filósofos".(*Ciência Nova* §384). Na verdade, mesmo quando surgem num momento posterior da história, os filósofos, absorvidos em suas especulações, parecem ter pouca, ou nenhuma, funcionalidade no âmbito da efetividade histórica: "a filosofia considera o homem tal como deve ser, por isso só poderá ser benéfica aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocilar-se nas fezes de Rômulo"(*Ciência Nova* §131).

A filosofia contida na *Ciência Nova*, no entanto, procura encurtar esta distância entre um mundo transcendente, paradigmático a república de Platão e a cidade concreta dos homens, submetidos ao fluxo do tempo e a corrupção das paixões. Diz Vico: "A filosofia para aproveitar ao gênero humano, deve deve soerguer e governar o homem decaído e débil, sem lhe *distorcer a natureza* nem *abandoná-los à sua corrupção*."(*Ciência Nova* §129, grifo meu). Ora, se a filosofia deve assumir uma função terapêutica, como quer Vico, nem por isso ela deve ser confundida com uma terapia ainda mais desagregadora, capaz de interferir apenas na instância do sujeito isolado. O alvo aqui é justamente o solipsismo filosófico que nosso autor iden-

tifica em estóicos e epicuristas, os quais apresentam uma imagem distorcida do homem e da história, atribuindo uma função terapêutica à filosofia no nível privado. De um lado, o estoicismo, ao admitir um curso inexorável na história, com a idéia de Destino, *distorce a natureza humana*, e propõe uma ética baseada na repressão da paixão como dimensão necessária para se atingir a virtude, defendendo, com seu ascetismo e rigorismo moral, a negação da vida comum. A figura do sábio de que falam os estóicos parece um ideal inacessível aos homens que vivem em comunidade, um ideal sobre-humano, só alcançável para o isolamento ascético. Aqueles que admitem que a virtude só pode ser alcançada no claustro das celas, desprezando a dimensão natural do ser humano, isto é, a emoção, a paixão e os afetos, são denominados, como já observamos, “filósofos monásticos e solitários”(Ciência Nova §130). Por seu turno, os seguidores de epicuro, ao admitirem que o acaso impera na história, propõem uma ética de tipo hedonista, defendendo uma entrega completa dos homens às suas paixões e aos prazeres, *abandonando-os à corrupção*. Mas nenhuma vida social pode surgir e florescer com base neste entrega humana ao acaso, nenhuma vida social cresce ao sabor das paixões efêmeras. A filosofia epicurista, com sua terapia individualista, também conduz ao solipsismo intelectual e a negação da vida comunitária.

O eixo ético e cognoscitivo viqueano é, portanto, oposto a apatia estóica e ao hedonismo epicurista. Para Vico, o bem vem identificado com a própria conservação da vida social, com a manutenção do “sensus comunis” não com um bem inacessível e abstrato, como no caso do estoicismo, ou com um bem imediato, como no caso do epicurismo. A ética, como o próprio nome sugere, só é possível no interior de uma comunidade. A sabedoria só tem sentido se existir no tempo e na história, a única dimensão em que o homem pode de fato *habitar*.

NOTAS

¹ Cf. Croce, B. *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1962.(1a edição 1911). Não é objetivo deste trabalho medir o alcance da interpretação crociana de Vico, cujos méritos em muitos pontos são inegáveis; porém, o tom idealista purificador e um certo “desconstrucionismo” para utilizar uma palavra em voga, que marca a leitura de Croce parece dar a falsa impressão de que Vico, não obstante a originalidade de seu pensamento, seria um autor incoerente, sobretudo por ter confundido o plano “ideal do espírito humano” com a história real percorrida pelos homens em diferentes épocas. Na visão de Croce, essa confusão levou Vico a misturar os dados filológicos com os princípios da filosofia, e é isso que faria da *Ciência Nova* um livro defeituoso na sua base. Mas, ao contrário do que pensa Croce, talvez devêssemos falar, no caso de Vico, menos em incoerência do que em contraste e ambivalência termos que ajudam a compreender melhor a estrutura do seu pensamento e seu projeto filosófico. (Quanto a crítica de Croce a Vico, da qual não nos ocuparemos aqui, ver por exemplo o livro de Hayden White *Meta-História*, Edusp, 1995, pp.422-428)

² A noção viqueana de *senso comum* é esclarecida por H.G. Gadamer nos seguintes termos: “sensus comunis significa aqui, certamente, não somente aquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, o senso

que institui comunidade. O que dá à vontade humana sua diretriz acredita Viço, não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta, que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida. (Verdade e Método - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, *Editora Vozes*, 1997. p. 63). Infelizmente, nos limites deste trabalho não há espaço para discutir em pormenores a noção viquiana de *senso comum*, que embora tenha muitos traços semelhantes com o antigo conceito de "sensus communis", base da retórica romana, na verdade deriva, no caso de Vico, muito mais da tradição renascentista italiana, e possui um alcance epistemológico muito mais amplo. O precursor viquiano aqui é *Lorenzo Valla*, autor do *De voluptate*, obra na qual a noção de *senso comum*, ou senso sem reflexão que institui comunidade, surge como a realidade primordial dos seres humanos. (O livro de Massimo Lollini *Le Muse, Le maschere e il Sublime. G. B. Vico e la Poesia Nell'età della 'ragione spiegata'*, Guida Editore, Napoli, 1994, sublinha a influência de Valla sobre Vico, e mostra o caráter inovador da noção "viquiana" de senso comum, sobretudo para se compreender a relação entre poesia e praxis. Ver principalmente pp.31-114 da obra supracitada).

³ Croce, B. ob. cit, p.49 e ss.

A Questão das Paixões segundo Thomas Hobbes

Bruno Costa Simões (Bolsista PIBIC/CNPq – DF/USP/SP)

Orientadora: Maria das Graças de Souza do Nascimento

“É preciso entender qual é o natural dos homens, o que é que os torna próprios ou incapazes de formar estados, e como é que devem estar dispostos aqueles que querem se reunir em um estado bem fundado.”

Thomas Hobbes, *De Cive*

“É possível que todo prazer seja apenas alívio”

William Burroughs, *Junky*

Um tema que não se costuma esmiuçar com razoável critério de análise, e que entretanto, quase que automaticamente é remetido à filosofia de Thomas Hobbes, é o do egoísmo humano. Trata-se, na verdade, de uma leitura bastante simplista que, a partir de uma alusiva concepção hobbesiana da natureza competitiva do homem, formula idéias completamente genéricas do tipo: Hobbes vê o homem como um ser naturalmente mau; de forma que, por mais altruístas que pareçam ser suas ações, ainda assim, elas estarão exclusivamente voltadas para sua satisfação pessoal, pois são frutos de uma paixão egoísta.

Independente dos possíveis rótulos que poderiam ser atribuídos, o fato é que uma considerável parte da obra de Hobbes tem como núcleo de investigação a análise da natureza humana; o que leva a crer, pelo menos, que tamanho empenho do autor não deva ser simplificado de maneira tão limitada. Seria mais adequado, de nossa parte, antes de panfletarmos que o homem está fadado a obedecer sua própria natureza, não levando em conta nenhum outro benefício senão o da garantia de sua sobrevivência, que tentássemos fazer previamente uma análise para entender, afinal de contas, a partir de quais condições teóricas é possível conceber a natureza humana, tal qual a caracterização feita por Hobbes.

Dentre as diversas ênfases que podem ser dadas à análise da noção de egoísmo humano, a questão das paixões parece congrega informações primordiais de ordem física sobre a origem das ações voluntárias. O ponto no qual pretendemos nos deter nesta exposição visa apresentar uma espécie de trajeto do mecanismo das paixões humanas, necessário para a execução efetiva daquilo que Hobbes considera como sendo a ação voluntária.¹ Para tanto, ressaltar o comportamento mecânico dos impulsos físicos, tendo em conta a perspectiva hobbesiana segundo a qual “o movimento nada produz senão movimento” apresenta-se como um recurso indispensável para esta análise.

O estatuto que Hobbes concede às coisas em geral não conta especificamente com nenhum atributo intrínseco que garanta a sua condição material. Tudo que existe, existe apenas enquanto movimento. Movimento este ininterrupto que, obedecendo às leis físicas, só muda de direção quando alterado por alguma força: *“quando uma coisa está imóvel permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite... quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja sempre a mesma, a saber, que nada muda por si só”*²

Sendo assim, a relação dos objetos exteriores com a formação das sensações humanas (primeira etapa de nosso percurso) também deve estar, para Hobbes, submetida a esse mesmo princípio físico do movimento. Todo aquele conjunto de qualidades atribuídos à matéria deve ser visto, então, como resultado da transmissão de impulsos, oriundos de objetos exteriores, que afetam os sentidos humanos. Estes, por sua vez, captando tais movimentos transmite-os, por intermédio dos órgãos internos, ao cérebro que, recebendo-os na forma de uma pressão de fora para dentro, acaba por manifestar uma reação de resistência de dentro para fora. Fica estabelecido, portanto, que é somente a partir desse movimento de resistência cerebral que se produz a sensação: *“A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido... a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir...”*³ Nessa medida, a questão da existência material de objetos externos ao sujeito se mostra incompatível com a análise hobbesiana. As qualidades são subjetivas, não se inscrevem na natureza dos corpos. Todas as noções de qualidades e acidentes que o intelecto humano atribui às coisas são apenas reflexos de movimentos, oriundos de objetos exteriores, que pressionam o cérebro. Enfim, o que realmente deve ser considerado como existente no mundo são os movimentos; e será somente por intermédio deles que se produzem sensações, concepções, qualidades, idéias e acidentes, que, para Hobbes, *“são uma e mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes”*

Alcançada a primeira etapa de nosso trajeto o cérebro- prossigamos adiante com nosso rastreamento, onde ,tudo indica, deve levar ao encontro do objetivo principal de nossa análise, qual seja, a da origem das ações voluntárias. Relembremos, antes, que a principal consideração constitutiva desta análise é de que *“aquilo que está dentro de nós é apenas movimento...provocado pela ação dos objetos externos”* A lei da inércia, portanto, continua encarregada de dirigir todos os acontecimentos.

Após o cérebro ter reagido com uma contrapressão de dentro para fora, o movimento se prolonga, *“a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgão, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento e esforço, que consiste em **apetite** ou **aversão** em relação ao objeto”*⁴ Está claro, desse modo, que é a

partir do movimento do cérebro que é desencadeada mais uma outra seqüência de transmissões que finalmente resultam no movimento corporal. Ampliemos nossa visibilidade nessa etapa do movimento: “a sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes interiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc; e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento que permanece depois da sensação... E dado que andar, falar, mover, e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários”⁵. Precisamos neste ponto da análise evocar, agora, aquela que representa a engrenagem fundamental da qual depende todo o funcionamento da máquina humana. Trata-se do *esforço* (*endeavour*), elemento incomensurável⁶ encarregado de dar o pontapé inicial que, quando vai na direção daquilo que o provoca, chama-se desejo. E, quando vai no sentido de evitar alguma coisa, chama-se aversão.

Conforme foi dito anteriormente, esse esforço prolonga o movimento em direção ao coração, ajudando-o ou interrompendo-o no seu desempenho. Segundo Hobbes, o coração é a sede daquilo que ele denomina *movimento vital* que “começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc...”⁷ São necessariamente três os tipos de resposta que o coração pode manifestar após receber um impulso: 1) positiva, quando o impulso colabora com o movimento vital; 2) negativa, quando o impulso prejudica o movimento vital; e 3) neutra, quando o impulso não interfere em nada no funcionamento do movimento vital.

Temos em mãos todos os acessórios necessários para que finalmente se inicie a ação voluntária. É forte a tendência de, a partir desses pressupostos, começarmos a falar logo da ação de apropriação de um bem desejado, ou do afastamento de um mal rejeitado. É praticamente inevitável a idéia vulgar de encasar as paixões como uma espécie de vontade exasperada, que domina todas as forças, direcionando o homem de maneira inexorável a uma finalidade qualquer. Todavia, como ficou estabelecido que essa análise se prenderia exclusivamente ao percurso dos movimentos, aceitar essa concepção romântica, seria passar a assumir, de agora em diante, uma perspectiva que privilegiaria um tipo de argumentação entificadora de movimentos; considerariamos, por exemplo, o desejo como um ser etéreo que determinaria quais ações seriam produzidas para obtenção de um objeto. Se pretendemos nos manter na mesma linha de argumentação, então as explicações devem ser pensadas somente em termos mecânicos. Se Hobbes, de fato sugere que esse esforço, apesar de sua imperceptível dimensão, constitui alguma matéria objetiva que determina, diante de uma circunstância, qual ação voluntária será tomada, a verdade é que isso não compromete a concepção de que tudo é movimento. O que o esforço executa não é senão uma reação física que beneficia o funcionamento do movimento vital, e nessa medida seria perfeitamente coerente pensarmos que a reação de todos os órgãos afetados, da mesma forma, manifesta um esforço concomitante de apreensão ou de afastamento de um objeto. A idéia de concomitância dos movimentos parece solucionar um possível equívoco de querer estabelecer um ser específico, situado num local determinado, e dotado da capacidade de por si só gerar uma ação que ativaria o movimento corporal humano.

Segundo a lei física da inércia, o movimento só é gerado pelo choque de um corpo contra outro. Adaptando esse princípio às condições do corpo humano, não se está querendo dizer com isso que necessariamente exista algum objeto em específico colidindo com outros corpos e que vai, por assim dizer, acionando o interruptor de cada órgão. Em termos anatômicos, todos os órgãos se comunicam mecanicamente pelos nervos, músculos, etc. Ora, quando um nervo é tencionado, tudo aquilo que estiver ligado a ele também sofrerá concomitantemente os efeitos da mesma tensão. Portanto, a idéia de esforço primário que movimenta os órgãos está relacionada com o momento em que todos as partes sofrem os efeitos de uma pressão interna e reagem com um movimento que corresponda mecanicamente aos benefícios ou prejuízos que essa pressão venha a provocar. Sendo que até mesmo esses benefícios e prejuízos são também idéias que derivam do sentido no qual se move o impulso contra ou a favor ao sentido do movimento vital.

De fato, todas essas noções *“são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.”*⁸ E o motivo disso é que cada ser tem uma experiência de vida e uma constituição interna própria, particular. E mais: *“Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas provoquem nele sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo elemento”*⁹ Tantos critérios assim impedem que as mesmas coisas tenham um significado absolutamente estável, pois *“muito embora a natureza do que concebemos seja a mesma, contudo a diversidade de nossa recepção dela...dá a tudo a coloração de nossas diferentes paixões”*¹⁰ Assim, por exemplo, os termos *sensação* ou *emoção*, de maneira geral, referem-se ao movimento que afeta o cérebro; *desejo* e *aversão* referem-se ao mesmo movimento, considerando-o agora relacionado com a reação do corpo em direção ou contra um objeto; *amor* e *ódio* correspondem também a mesma emoção, *“salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo. Também por aversão se significa a ausência, e quando se fala de ódio pretende-se indicar a presença do objeto”*¹¹ *Prazer* e *desprazer* a mesma coisa, diferenciando-se dos outros termos apenas por estarem se referindo ao efeito do movimento no coração, ou seja, quando a sensação é de prazer é porque ajuda e fortalece; e quando molesta, *impede e perturba o movimento vital.*¹²

Ao que parece, o único princípio que, apesar de todas as vicissitudes, preserva seu conteúdo é o de autoconservação. Todas as transmissões de movimento aqui descritas indicam o quanto elas têm como finalidade cooperar na preservação da vida. Entretanto, isso não quer necessariamente dizer que exista um princípio indeterminado, responsável pelas ações. Mas sim, que a idéia de autoconservação coincide com os mesmos pressupostos mecânicos que caracterizam o movimento vital. A finalidade de toda ação humana, portanto, está sempre condicionada por uma paixão que, por sua vez, depende da educação e da constituição interna adotada, que, por sua vez, submetem-se a um critério de ir contra ou a favor do sentido do movimento vital, que, por sua vez é um reflexo das leis físicas, que por sua vez ...

BIBLIOGRAFIA

- Hobbes, Thomas, *De Homine*, Paris, Blanchard, 1974.
Hobbes, Thomas, *Leviatã*, São Paulo, Coleção Pensadores, Abril Cultural, 1974.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, Penguin Books, 1985.
Monzani, Luiz Roberto, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Campinas, Unicamp, 1995.

NOTAS

¹ De certa forma, a maneira pela qual esse tema deveria ser devidamente tratado corre o risco de não ser alcançada. No que se refere a uma questão voltada para um sistema em que seus elementos são analisados de forma fragmentada, ou seja, cada ponto é apresentado independentemente, fica-se sujeito a enfatizar um ponto específico, reduzindo todo o resto a meros acessórios derivados, que passam a assumir uma posição que desmerece a sua verdadeira relevância. Ora, sabe-se perfeitamente que num sistema todos os elementos são parte importante para a realização de um mecanismo. Todas as engrenagens ocupam um mesmo nível de contribuição para a eficiência de uma máquina. Sendo assim, uma vez explicitada como deve ser a postura assumida por uma análise diante de um tema que lida com aspectos, todos eles fundamentais para o entendimento, o único ponto que, de fato, merece ser ressaltado mais do que qualquer outro é justamente aquele que vê a necessidade de configurar aqui a anatomia humana como um todo coerente, destacando a contribuição de todos aspectos que interferem interdependentemente nas ações do homem. Estabeleçamos, assim, de antemão, como critério para esta exposição o percurso ordenado pelas etapas dos movimentos encadeados, iniciando-se com as ações dos objetos exteriores que atingem o homem, passando, em seguida, por uma espécie de retransmissão desses movimentos aos órgãos internos, até enfim chegar naquilo que Hobbes denomina ação voluntária.

² Hobbes, Thomas, *Leviatã*, Coleção Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 15.

³ *Ibid.*, p.13.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p.36.

⁶ *Ibid.*, p 36. Sobre esse aspecto Hobbes afirma: *“E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movimentada é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último.*

⁷ *Ibid.*, p.36.

⁸ *Ibid.*, p. 37

⁹ *Ibid.*, p. 37

¹⁰ Ibid., p.30.

¹¹ Ibid., p.37

¹² Ainda sobre esta questão dos nomes, Hobbes afirma no seu *De Homine* (X, 4):
“Todas as coisas que desejamos, têm o nome comum de bem e todas as coisas das quais fugimos, o nome comum de mal. Por isso Aristóteles definiu justamente o bem como isso que todos desejam. Mas porque alguns desejam e fogem de uma coisa e outros de outra, necessariamente muitas coisas para alguns são boas, para outros más”

A Proposta de uma Ética Ambiental em Peter Singer.

Caroline Izidoro Marim (Bolsista PIBIC/CNPq – UFSC/SC)

Orientadora: Sônia Terezinha Felipe.

Com o objetivo principalmente de investigar, a partir do ponto de vista ético, a questão prática da relação do homem com o meio ambiente, a pesquisa pretendeu esclarecer a proposta de redefinição do Princípio da Igualdade como o *Princípio da Igual Consideração de Interesses*, no livro *Ética Prática*¹ de Peter Singer, com vistas a verificar se é possível fundamentar e justificar uma ética ambiental na qual se considere também os interesses dos seres de outras espécies.

Dentre os pontos a serem ressaltados na concepção ética de Singer está: 1) A razão na elaboração dos juízos e nas tomadas de decisões éticas; 2) A necessidade de uma justificativa que sustente um padrão ético; 3) A universalidade em uma proposta utilitária; 4) A consideração dos interesses que devem ser levados em conta; 5) As consequências das decisões tomadas.

Não faz parte da esfera ética, principalmente a abstração teórica sem qualquer compromisso com as necessidades práticas; e a derivação de princípios afiliados em concepções relativistas e/ou subjetivistas da moralidade.

A construção do *Princípio da Igual Consideração de Interesses* tem sua origem na constatação de um problema na formulação do *Princípio da Igualdade*, que é o de afirmar que todos os seres humanos são iguais, uma vez que as diferenças factuais entre os indivíduos são inúmeras.

Então, Singer adota os interesses como base para a fundamentação do *Princípio da Igual Consideração de Interesses* admitindo a desigualdade como base factual. Seu objetivo é alcançar uma maior igualdade moral, ao invés de eleger diferentes capacidades, habilidades ou dotes naturais, para poder resolver diversas questões como discriminações sexuais, raciais, e de deficiências, substituindo assim, o *Princípio da Igualdade* pelo *Princípio da Igual Consideração de Interesses*.

Desta forma, Singer estabelece o *Princípio da Igual Consideração de Interesses*, esclarecendo o que lhe é peculiar:

“A essência do *Princípio da Igual Consideração de Interesses* significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos”².

Na formulação do princípio, Singer aponta o interesse que os indivíduos têm em aliviar a dor como um interesse desejável do ponto de vista universal, capaz de excluir qualquer discriminação³ e principalmente a melhor forma de considerar os interesses de outras espécies.

Já em sua aplicação é fundamental que consideremos todos os interesses em jogo, independente de quem sejam os indivíduos, grupo ou comunidade portadores desses interesses, pois se a ética deve ser universal, deve, então, evitar todo tipo de relativismo.

Ao propor universalizar a ética utilitarista, Singer quer, através do *Princípio da*

Igual Consideração de Interesses, que se atribua o mesmo peso aos interesses semelhantes em jogo, considerando-se não somente o aumento ou diminuição do prazer ou do sofrimento em jogo, como é feito no Utilitarismo clássico de J. Bentham.

Na defesa dos animais Singer também filia-se ao Utilitarismo, considerando a dor implicada na morte dos animais como o interesse a ser defendido. A aplicação do princípio nesse caso, considera o interesse em aliviar a dor dos animais, com o mesmo peso ao interesse em aliviar a dor de um ser humano, pois entre eles há apenas uma diferença de aptidão: ser humano = consciente, e, os animais = sencientes. No entanto, Singer não descuida, ao comparar interesses de diferentes espécies, pois há diferenças entre o ser consciente e o ser meramente senciente, a serem consideradas.

Com a fundamentação do *Princípio da Igual Consideração de Interesses* Singer propõe uma ética que deixe de ser tão antropocêntrica, que não desconsidere os outros seres por uma superioridade do homem por ser consciente, ou por outras aptidões que ele possa ter. Singer espera que comecemos a considerar os interesses do grau de sofrimento envolvido.

Na aplicação do princípio para a defesa da preservação do meio ambiente, Singer parte da descrição do comportamento dominador do homem em relação ao meio ambiente, para levantar os argumentos que poderiam favorecer uma nova postura ética frente à questão. Desta forma, procura provar que o *Princípio da Igual Consideração de Interesses* é um princípio moral básico ao incluir todos os seres humanos, com as suas respectivas diferenças, e também os outros seres não-humanos.

Para defender o interesse das futuras gerações, Singer mostra que devemos levar em conta, na avaliação da preservação do meio ambiente, o valor que esse bem natural possui para as próximas gerações que habitarão a Terra, considerando assim valores a longo prazo. Esse argumento introduz o valor de raridade que deve ser atribuído à áreas naturais, cada vez mais escassas, e que possuem um valor inestimável como patrimônio natural, estético e científico.

É importante também considerar o valor dos seres sencientes em uma questão ambiental, pois o peso das mortes de animais que são causadas em decorrência da destruição de florestas, por exemplo, deve ser considerado em uma avaliação ética.

Podemos considerar os interesses dos animais em não sentir dor, contudo, no caso de outras formas de vida, como no das plantas, não temos como avaliar seus interesses.

Singer verifica, também, que não é possível atribuir interesse ou qualquer tipo de valor intrínseco além da senciência, pois não temos como nos orientar, a não ser através da explicitação dos fins ou dos interesses conscientes que nos guiam no momento de avaliar a importância relativa da preservação de certas espécies em detrimento de outras. Portanto, é impossível atribuir o interesse em aliviar a dor ou qualquer tipo de valor intrínseco às plantas, já que elas não possuem sensibilidade ou consciência.

No entanto, Singer não descarta uma ética antropocêntrica, na qual se considere o interesse que o ser humano tem em preservar essas vidas, com argumentos como o das gerações futuras, ou atribuindo o valor de raridade.

Singer vê a ética antropocêntrica como a única possível, para defender valores ambientais, pois sempre será o homem a decidir e tomar posição sobre o assunto. No entanto, ele quer estender sua ética e desafiar os valores que considera limitados em uma ética hierárquico – antropocêntrica.

A proposta é a de uma teoria que não se exclua o princípio da utilidade, os interesses do homem, e ainda, que inclua outras espécies na consideração de interesses, dentre os quais caberia, ainda, acrescentar o interesse humano em preservar todas as formas de vida.

NOTAS

¹Singer, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

² *Ibid.*; p. 30.

³ Discriminações em relação à raça, sexo, inteligência, ou qualquer tipo de deficiência.

Platão e a Crítica da Poesia II

Adriana Natrielli (Bolsista FAPESP - DF/USP/SP)

Orientador: Luís Fernando Franklin de Matos

Introdução

O objetivo deste trabalho é a investigação da crítica feita por Platão à poesia mimética e a todo gênero imitativo, visando compreender quais são as verdadeiras razões da hostilidade de Platão no que diz respeito à experiência poética. Para tanto, seria necessário analisar qual a posição do discurso filosófico frente ao pensamento mítico e quais são as intenções dessa crítica, considerando-se os planos artístico, sócio-político e educacional, procurando esclarecer a quem Platão quer se dirigir e sobretudo quem ou o que ele despreza. A intenção de Platão será esclarecer o senso comum a respeito da verdadeira natureza da poesia, a mimese, pela qual todos nutrem tanto respeito e admiração e, assim, gerando uma nova mentalidade, desmascarar os poetas, impedindo que eles prejudiquem com suas obras a inteligência de um público desavisado¹

No livro X da *República*, Platão retoma dos livros II e III a questão dos regulamentos que deveriam ser impostos à criação poética, de forma mais acentuada e objetiva, passando da dimensão coletiva da cidade, para a dimensão individual da alma. É nessa articulação *pólis/psyché* que o retorno da discussão sobre a poesia se faz necessário, para que seja estabelecida a relação entre a poesia e as partes da alma e, por fim, reafirmada de forma categórica a condenação²

Por outro lado, surge como tema central da crítica à poesia, a desqualificação dos poetas pelo fato de não possuírem qualquer ciência, ou mesmo uma opinião correta, a respeito dos assuntos dos quais falam³. Cabe então a este trabalho tentar compreender como o tema central da crítica se desloca da desqualificação do poeta imitador⁴ para de que forma a poesia acaba por prejudicar a inteligência dos espectadores ao estimular a pior parte de suas almas⁵

Antes de analisar propriamente a crítica feita por Platão à poesia na *República*, considere importante fazer algumas observações a respeito das características do discurso filosófico em contraposição ao discurso poético e retórico, assim como sua posição frente ao pensamento mítico.

Com a leitura do livro X da *República*, concluí que, de uma maneira geral, os argumentos utilizados para fundamentar a recusa da poesia imitativa podem ser divididos em três partes: “crítica ontológica” “crítica epistemológica” e “crítica pelos efeitos”.

Mito e Filosofia

Sobre a posição do discurso filosófico frente ao pensamento mítico é necessário considerar que, antes mesmo de Platão escrever seus diálogos, o gênero trágico já havia se consolidado, através dos grandes festivais dramáticos, como uma releitura dos mitos, atendendo aos novos valores impostos pela cidade democrática. Então, podemos dizer que o discurso filosófico pretendido por Platão se

contrapõe antes à releitura dos mitos realizada pelas tragédias, incluindo também o gênero épico de Hesíodo e Homero, “o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos” (595 c), do que propriamente ao pensamento mítico como um todo. O que parece ocorrer é que os diálogos de Platão trazem em si um questionamento dos mitos e da religião de sua época, assim como as tragédias, sem no entanto se confundir com eles. Sendo assim, a crítica à poesia parece subentender um embate entre dois diferentes usos do discurso, um confronto entre o *logos* filosófico e o *logos* poético, que fica claro no seguinte trecho do livro X da *República*: “Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte dessa espécie. Era a razão que a isso nos impeliu. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia” (607 b)

Num primeiro momento, podemos até ter a impressão de que Platão estaria propondo, ainda que indiretamente, um contradiscurso demolidor do pensamento mítico que viria preencher a lacuna deixada por um discurso que não encontrava mais sua legitimidade. No entanto, parece mais correto afirmar que o que Platão pretende em seus diálogos não é tanto suprimir as formas míticas de pensamento, mas antes, desenvolver paralelamente uma outra forma de pensar com base na racionalidade: a filosofia. Podemos caracterizar o pensamento mítico por uma totalidade de sentido, ou seja, uma certa simultaneidade de fatos que se completam, e pela imediatez com que os símbolos representam as coisas a que se referem⁶. Por outro lado, o discurso racional dos diálogos, além de ter como característica seu próprio encadeamento lógico, deve, na falta daquela imediatez, atender a uma exigência diversa: a adequação entre o que é e o que está sendo dito, entre o ser e o dizer ser. Não se trata, portanto, da substituição de um discurso por outro, mas, sendo domínios diversos, da coexistência entre eles: um *logos* que é capaz de pensar o mito e um mito que pode ilustrar determinado *logos*. Não é a toa que Platão tantas vezes se serviu dele⁷.

Contudo, a crítica da poesia permanece. O Sócrates de Platão é uma figura marcada pela preocupação com a verdade e, antes de tudo, com o verdadeiro ser das coisas, na medida em que possa haver esse conhecimento e o discurso seja capaz de expressá-lo.

É esse tipo de preocupação que irá fornecer as bases para o confronto do *logos* filosófico com as outras maneiras de uso do *logos* pretendidas tanto por poetas quanto por sofistas. Tanto a técnica poética quanto a retórica requerem a habilidade de falar bem o que quer que seja dito. Elas tem como objetivo principal impressionar, ou seja, causar um *pathos* nos ouvintes, deixando em segundo plano aquilo que Sócrates mais preza e o que é mais importante para a filosofia: a verdade.

A fim de ilustrar esse confronto, tomemos o início da *Apologia de Sócrates*, onde notamos que a preocupação de Platão em apontar as diferenças entre a arte retórica e a filosofia aparece desde o início de suas obras e provavelmente foi herdada de Sócrates: “*Atenienses, não sei o que vós sentistes (?????) a partir do que disseram meus acusadores; eu próprio quase me esqueci de mim mesmo, tal a força de persuasão de sua eloquência. O que disseram, ainda que bem dito, não é verdade. Acima de tudo, uma das muitas mentiras que eles disseram me espantou:*

que vos deveis tomar cuidado para que eu não vos engane, como se eu fosse um orador formidável (??????ç ??????????Eu não sou um orador nada formidável, a não ser que formidável signifique dizer a verdade”(17 a-b) Assim, após Sócrates descrever o discurso de seus opositores, dentre os quais se incluem sofistas e poetas, irá caracterizar seu próprio discurso pela espontaneidade e despreocupação em proferir palavras embelezadas ou discursos adornados. Esse tipo de preocupação, por outro lado, é próprio dos poetas aos quais Sócrates dirige a seguinte crítica na República: “... parece-me que o poeta, por meio de imagens e frases é capaz de colorir devidamente cada uma das artes sem entender delas mais do que saber imitá-las de modo que a outros tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem (...) com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução que estas tem, por si sós” (601a)

Três aspectos da crítica à poesia no livro X da República

Primeiro, temos uma espécie de “crítica ontológica” a qual, segundo o método socrático habitual, procurará antes definir o objeto da discussão, ou seja, o que é a *mimese*, quem são os imitadores e o que eles imitam. Assim, juntamente com o conceito de *mimese* que permeia toda a pesquisa, encontramos também a presença da Teoria das Idéias. É interessante notar como é importante para a definição de imitação que seja feita uma alusão às idéias. De fato, será esse o primeiro passo de Platão, no livro X, ao falar daquilo que se encontra no lado oposto, daquilo que não poderia nunca ser imitação de nada: “*Queres então que comecemos o nosso exame a partir desse ponto, segundo o nosso método habitual? Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas a que colocamos o mesmo nome*” (596a) Em primeiro lugar, quando Platão nos diz que a idéia deve ser sempre uma só, é porque ela não é imitação de nada preexistente, assim como dela nunca poderão ser feitas cópias. Após isso, considerando o caso dos artífices, diz que embora devam olhar para a Idéia ao produzirem objetos particulares, as Idéias mesmas nunca poderão fazer. Nesse sentido, o nome de cada coisa carrega consigo essa idéia primordial, a qual sintetizaria aquilo que há de essencial em todos os particulares, que, no entanto, não poderão ser por completo. Dessa forma, Sócrates leva seu interlocutor a concluir que a obra dos imitadores, tanto a dos artífices quanto a dos pintores, “*são objetos aparentes, desprovidos de existência real*”(596 e).

Entretanto, nessa parte da crítica, Sócrates fala apenas de artífices e pintores, caracterizando a *mimese* como um pressuposto do fazer em geral. Após isso, considera que os tragediógrafos, se são na verdade imitadores, deveriam ser colocados na mesma categoria dos pintores. Mas, percebemos entre eles uma grande diferença. Os poetas, na medida em que fazem o uso da palavra como meio de expressão, estão, na realidade, operando mais que um simples fazer, estão agindo, de onde decorrem certas implicações éticas, pois podem parecer, ainda mais que os outros que praticam a *mimese*, verdadeiros conhecedores dos assuntos dos quais tratam, unicamente por falarem tão bem.

A partir disso, começa a se configurar uma segunda parte da crítica, a qual, discutindo o grau de saber daqueles que praticam a *mimese*, poderia ser chamada de “crítica epistemológica”. Logo no início, quando Sócrates está definindo o que é

a imitação, surge a idéia de que, se um artífice é capaz de fazer todos os objetos que cada artífice faz, “*é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição (...) sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes (...) de maneira que lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação*”(598 b-d)” Se por um lado o público não tem os conhecimentos necessários para saber se os poetas sabem mesmo tudo a respeito do que falam, ou se estão sendo enganados, por outro, não será difícil a Sócrates mostrar que eles não têm verdadeiros conhecimentos, pois se os tivessem de fato, se fossem capazes de fazer tanto o objeto a ser imitado quanto a imagem, se aplicaríamos “*muito mais às obras do que às imitações(...)se empenhariam mais em ser elogiado do que em elogiar*”(599b).

A questão, portanto, se coloca da seguinte maneira: os poetas tem de fato algum saber específico (?????), ou suas obras são produto de algum tipo de inspiração (?????????????) provocada por força divina (?????????????) Este tema, aliás, já aparecia na *Apologia de Sócrates*, quando Sócrates, ao procurar por aqueles que eram tidos pela opinião comum como sábios, se depara com o fato de que “*quase todos os circunstantes poderiam falar melhor que eles próprios sobre as obras que eles compuseram*” de onde conclui que “*tampouco os poetas compunham suas obras por sabedoria, mas por dom natural, em estado de inspiração, como os adivinhos e profetas. Estes também dizem muitas belezas, sem nada saber do que dizem*”(22 b-c).

Também, sobre esse assunto, não há como deixar de lado o diálogo *Íon*, no qual Íon, o personagem que dialoga com Sócrates, é um rapsodo que recitava poemas de Homero. Nesse diálogo Sócrates tentará fazer com que Íon perceba que a ??????isto é, um conjunto de regras?que assentam num conhecimento científico (???????? não é atributo do poeta. Este, tal como o rapsodo, é possuído por uma força divina, um entusiasmo que supõe a perda momentânea da atividade racional. Sócrates acredita que é no estado de possessão divina que o poeta compõe; o poema é, assim, tão irracional como as manifestações dos Coribantes e das Bacantes.

Por último, temos, no livro X da *República*, a crítica da poesia por seus efeitos nocivos à alma, ou melhor, à inteligência dos ouvintes. O problema é colocado, desde o início do livro X da *República*, em duas passagens fundamentais para a compreensão dos argumentos que estão por vir :

1 “*A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma.*” (595 a)

2 “*todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes*” (595b)⁸

A respeito da segunda passagem, há certas diferenças na tradução de “destruição da inteligência” como: “*arruinam o espírito*”⁹ ou “*ruine de l’a âme*”¹⁰, que, ao serem analisadas, apontam dados importantes sobre o objetivo da crítica platônica. Que princípio ou faculdade humana será que Platão quer na verdade proteger de uma possível degradação causada pela poesia? Compreender de que forma funcionam as relações entre a alma e o corpo, tais como eram concebidos por Platão,

talvez nos ajudasse a esclarecer alguns pontos de sua crítica à poesia. Se a palavra traduzida por *inteligência* é ??????????e não ??????como de fato aparece na primeira passagem, qual a razão das diferentes traduções? Se considerarmos *diánoia* como uma das faculdades da *psyché* humana¹¹, e como o princípio do pensamento reflexivo¹² não há problema algum em se traduzir *alma*, apenas perdemos com isso a especificidade do termo. Enfim, Platão, ao dizer que ouvir certa poesia poderia prejudicar a inteligência, talvez quisesse dizer que se trata de uma experiência emburrecedora, mas não podemos ser tão simplistas, devemos tentar perceber quais características do que entendemos por “inteligência” se encontram com mais força e mais valor na concepção platônica. Por outro lado, o foco da crítica parece se dissipar um pouco na continuação dessa passagem. Talvez o problema não se encontre somente na poesia, mas também no ponto de vista dos ouvintes: *todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza*” Contudo, seria um exagero admitir que Platão também estivesse se voltando contra um público desavisado, parece que sua pretensão seria antes esclarecer que julgar, pois a ignorância em si não seria tão condenável quanto a mentira dos poetas.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Platão

A República (trad. Maria Helena da Rocha Pereira) Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

_____ (trad. J. Guinsburg) Difusão Européia do Livro (2 vol.), São Paulo, 1965.

_____ (trad. francesa Émile Chambry) ed. bilíngüe, Belles Lettres, Paris, 1934

Íon (ed. bilíngüe, trad. Victor Jabouille) Ed. Inquérito, Lisboa, 1988.

Apologia de Sócrates (trad. Jaime Bruna) Ed. Abril, São Paulo, 1972.

Bibliografia Complementar

HAVELOCK, Erik Prefácio à Platão Papyrus, Campinas, 1997

SCHUHL, Pierre-Maxime Platon et L'art de son Temps P.U.F., Paris, 1952.

WIND, Edgar “????s????s (Leis II, 671D) Sobre a Filosofia da Arte de Platão” in A Eloquência dos Símbolos, (trad. José L. de Melo). Edusp, São Paulo, 1997.

GOLDSCHIMDIT, Victor - A Religião de Platão (Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira). Difusão Européia do livro, São Paulo, 1963.

_____ “Le Probleme de la Tragédie d'apres Platon” in Question Platoniciennes. Vrin, Paris, 1979.

JAEGER, Werner. Paidéia : Os Ideais da Cultura Grega. Martins Fontes. São Paulo, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre Mito e Tragédia na Grécia antiga. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1999.

TORRANO, Jaa Estudo da obra de Hesíodo Teogonia ; Ed. Roswitha Kempf, São Paulo, 1986.

Bibliografia de Apoio

- PETERS, F. E. Greek Philosophical Terms: A historical Lexicon (trad. de Beatriz R. Barbosa) Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- CANTO-SPERBER, Monique e BRISSON, Luc “*Ce qui'il faut savoir avant d'aborder l'étude de la pensée antique*” in Philosophie Grecque. Presses Universitaires de France, Paris, 1997

NOTAS

1. PLATÃO A República (trad. Maria Helena da Rocha Pereira) Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
“Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza” (595 b)
2. *Id.*, “A necessidade de a recusar (a poesia) em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma. (595 a)
3. *Id.*, “O imitador não saberá nem terá uma opinião certa acerca do que imita (...) e os que se abalançam à poesia trágica em versos iâmbicos ou épicos, são todos eles imitadores, quanto se pode ser”(602 a-b)
4. *Id.*, “Contudo não é essa a maior acusação que fazemos à poesia: mas o dano que ela pode causar até às pessoas honestas, com exceção de um escassíssimo número, isso é que é o grande perigo”(605 c)
5. *Id.*, “Se pensares que a parte da alma que há pouco contínhamos pela força (...) é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo. Ao passo que a parte de nós que é a melhor por natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, abandona a vigilância dessa parte dada as lamentações”(606 a)
6. Cf. o estudo de Jaa Torrano in Hesíodo Teogonia Ed. Roswitha Kempf, São Paulo, 1986 (p.15) “Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa”
7. Na República, Platão utiliza, principalmente, o mito das origens do homem e das quatro raças (414c 415c, 468 e, 547 a-c) e o mito de Er o Arménio (614b 621b). No Protágoras, o mito de Prometeu (319d - 322 d). No Fedro o mito do rapto de Orítia por Bóreas (229b 230a) entre outros.
8. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian.
9. J. Guinsburg, Difusão Européia do Livro.
10. Émile Chambry, Belles Lettres.
11. Na linha platônica, *diánoia* aparece como um estágio intermediário entre a *doxa* e a *noesis*. (*Rep.* 510d 511a)
12. ??????????o prefixo ?????em composição significa *através de, um com o outro ou contra o outro*, o que sugere a reflexividade do ??????ou seja, da faculdade de pensar.

A Fenomenologia de Merleau-Ponty: Paralelos

Cauê Alves (Bolsista FAPESP- Departamento de Filosofia FFLCH-USP)

Orientadora: Marilena de Souza Chaui

A presente pesquisa pretende refletir sobre o pensamento merleau-pontyano, mais especificamente, sobre sua crítica à ciência e à *Gestalttheorie*. Tendo compreendido essa psicologia da percepção como um modelo criticado pela fenomenologia, estudamos a corrente artística concreta e neoconcreta no Brasil, a partir do acervo do MAC-USP e dos manifestos, traçando um paralelo entre os dois pensamentos em questão. Tentamos mostrar que a crítica da arte neoconcreta à arte concreta é análoga à crítica de Merleau-Ponty à Gestalt.

Ecos de um Pensamento

A experiência ingênua com o mundo é uma maneira de se colocar frente a ele, ou melhor, de estar nele. É um modo de vê-lo como completo em si mesmo e absoluto, como se o mundo e seus mistérios se oferecesse ao nosso conhecimento. Nesse caso o mundo é concebido como algo que está sempre aí, um pano de fundo contra o qual nossos atos se desenrolam. A experiência ingênua é a crença natural de que o mundo percebido existe. Essa crença ou fé perceptiva é interrompida quando se inicia a interrogação e a reflexão filosófica, ou seja, quando se passa a interrogar o mundo e a experiência que nele temos. Mas essa reflexão de maneira alguma, para Merleau-Ponty, pode destruir a percepção do mundo, pois ela é inseparável da vida, do corpo, e do que vemos. O que percebemos são as coisas mesmas, “o mundo é aquilo que vemos”

No entanto a percepção, sendo ambígua, foi recusada como fundamentação do conhecimento pelo intelectualismo: “Muitas experiências arruinaram, pouco a pouco, todo o critério que eu dera aos sentidos. Pois observei muitas vezes que torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas, e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo; e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores”.¹ Uma descrição da experiência como essa, que descarta o mundo exterior, cai num enorme preconceito subjetivista. O voltar-se sobre a interioridade nos conduz a uma dimensão afastada das coisas, o pensamento. Para o pensamento a percepção é enganadora e ilusória, as idéias e a razão devem corrigir. Mais do que uma interrogação essa atitude é uma negação da experiência ingênua com o mundo. O que a isso sucede é a criação de órgãos artificiais para corrigirem a percepção para um modelo intelectual que dela fazemos. O mundo percebido é convertido em idéia do mundo. A filosofia moderna, em geral, se distancia do mundo para voltar-se ao *ego*, derivando em seguida o mundo dele. O homem converte-se em sujeito e o mundo em objeto, só existindo para ser conhecido, não sendo nada em si mesmo.

Já as teorias empiristas acreditam que todas as idéias são cópias de nossas impressões, que são os mais vivos e fortes conhecimentos. As idéias, por estarem

mais distantes das coisas, seriam confusas e fracas. Desse modo jamais poderíamos pensar alguma coisa que não tivéssemos sentido através dos órgãos dos sentidos. Toda idéia incorporada pela imaginação é precedida por uma impressão, que pode esclarecer sua possível ambigüidade através da exatidão da percepção. Ou seja, a experiência perceptiva é esquecida em nome do objeto percebido. Desse modo acabaríamos supondo que a nossa consciência das coisas está nas próprias coisas, como se a percepção fosse construída pelo percebido. Isso redundaria em não compreendermos nem o percebido, acessível apenas através da percepção, e muito menos a percepção. Os objetos e suas qualidades não são elementos da consciência, mas *para a consciência*, não sendo plenos e determinados. “Estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo. Se nós o fizéssemos, veríamos que a qualidade nunca é experimentada imediatamente e que toda consciência é consciência de algo.”²

Ao contrário dos empiristas e dos idealistas, para a fenomenologia a percepção nem engana nem esclarece incertezas do pensamento. Também não é o caso de conciliar empirismo e intelectualismo, ou de optar entre exterioridade e interioridade: a fenomenologia não pretende a união ou a síntese de opostos. Ao olhar através de uma janela, por exemplo, vejo ao fundo uma paisagem urbana e junto a ela o meu próprio reflexo, embora eu não esteja fluando sobre a cidade. Para Merleau-Ponty jamais se trataria de um engano da percepção, mas de perceber uma-janela-com-a-paisagem-ao-fundo-e-o-meu-reflexo-nela. Só percebemos, ou seja, nos relacionamos com as coisas, lateralmente, por perfis. Mesmo sendo paradoxal o mundo percebido e tendo nós uma relação parcial com ele uma percepção é completa em si mesma. As coisas percebidas são pluridimensionais e poliformes e na medida em que nosso conhecimento se enraíza nelas ele deixa de ser absoluto. Toda percepção pode ser substituída por outra, já que o mundo não está totalmente constituído e encerrado. O pensamento de Merleau-Ponty, ao invés de buscar a permanência e a consolidação de um conhecimento, repousa no “movimento que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber”³ Não há verdade absoluta, interrogação e reflexão estão sempre presentes abrindo possibilidades de investigação. Dada uma tese e uma antítese, não chegamos em uma síntese, ou antes só há tese se houver antítese. Há uma constante recusa do ponto de partida. É uma dialética capaz de autocrítica, que permite a incessante interrogação e por isso a não formação de uma teoria. A percepção, de onde tudo se funda, não permite a resolução desses conflitos, a filosofia de Merleau-Ponty nos coloca sempre nessa ambigüidade.

A percepção origina o nosso conhecimento, é a parte principal dele, mas possui uma estrutura diferente do pensamento. Este, no plano do invisível, trabalha com idéias e abstrações e aquela, no mundo visível, com a crença nas evidências. Sendo a percepção distinta do pensamento, não será ela uma forma inferior de pensar, muito menos uma ambigüidade equivocada. Antes de suportar a ambigüidade deve-se reconhecê-la como fundação de uma reflexão filosófica que impede a instalação de um saber absoluto. A ambigüidade é uma propriedade intrínseca ao mundo percebido, as coisas mesmas. A percepção, antes de ser a ciência do mundo, “é retornar a esse mundo anterior ao conhecimento, do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significa-

tiva e dependente, como a geografia em relação à paisagem primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.”⁴

A ciência possui, muitas vezes, esse sentido de querer resolver todas as ambigüidades do percebido, na busca de um conhecimento rigoroso e definitivo. No entanto ela acaba por tematizar e prolongar a experiência ingênua com o mundo, trabalhando racionalmente sobre a fé perceptiva. O cientista, através da análise racional objetiva, busca controlar e dominar o objeto percebido, sobrevoado-o, como se pudesse estar na posição de um observador absoluto. Tratando todo objeto como objeto em geral, como se ele nada fosse senão predestinado à experiência científica. A ação racional se coloca como capaz de desvendar os enigmas e paradoxos do mundo percebido espontânea e imediatamente em nome de uma verdade objetiva e desveladora do universo. O cientista observa cuidadosamente o objeto, que passa a existir em si, preexistindo a própria ciência. O objeto é visto independente do sujeito, formando uma relação onde um predomina sobre o outro, reduzindo seu estatuto e transformando a relação em unilateral. “O cientista manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual.”⁵

O problema dessa atitude científica é maior quando o objeto do conhecimento é o homem. As ciências humanas acabaram, afim de atingir um estatuto científico, em incorporar esse modelo, reduzindo o homem a um objeto exterior, regido por relações mecânicas de causa e efeito. “Quando um modelo foi bem sucedido numa ordem de problemas, ela o experimenta em toda parte.”⁶ Como um gradiente, que “se lança ao mar sem saber o que recolherá.”⁷ O homem foi considerado como uma soma de condições históricas, sociológicas ou psicológicas, que atuando sobre ele o determinavam completamente. Esse modo de “coisificar” o sujeito acabou por fracioná-lo, sendo a separação entre corpo e consciência uma decorrência desse pensamento. A ciência se subdividiu, a medicina, com suas especialidades e a psicologia, cada uma tratando de uma parte muito específica do corpo. O “corpo real”, que a anatomia descobre e o “corpo vivido” que nossa consciência habita e que é puramente visível, surgem como distintos. A crítica de Merleau-Ponty se dirige a crença científica apoiada exclusivamente na “experiência científica” e não na experiência vivida. Criticará, principalmente na Estrutura do Comportamento, as teorias que tratam o corpo humano como um objeto que pode ser retalhado e analisado por partes, independente do seu conjunto. Cada parte só possui sentido quando atuando com o todo do organismo vivo, o que contradiz a alopatia e as teorias espiritualistas que opõem o corpo a alma desvalorizando seu papel. Eu “não tenho um corpo”, mas “sou um corpo” por isso ele não deve ser visto como um objeto passivo receptáculo do mundo que o rodeia, mas como um corpo-no-mundo. É a partir do corpo vivido e da consciência perceptiva que posso ser-no-mundo. Trata-se da busca do homem ligado e enraizado no mundo através do seu corpo.

A psicologia, nesse contexto científico, irá definir o comportamento humano como uma resultante de ações mecânicas sobre o corpo e deste sobre a consciência, como se houvesse um conjunto de causas físicas com reações correspondentes. A percepção será considerada apenas como um sistema mecânico fisiológico, onde estímulos são conduzidos ao cérebro, resultando numa determinada sensa-

ção. A coisa percebida será verdadeira se não houver falhas no sistema condutor. A dicotomia entre “coisa real” e “coisa percebida” ou seja, o paradoxo da percepção é resolvido como um mera questão fisiológica, delimitando a percepção a um problema objetivo dos fatos da natureza. É algo como dizer que a obra de Cézanne está fundamentada numa deficiência visual, como se sua pintura e vida estivessem erigidos sobre um acidente do seu corpo.

A psicologia, muitas vezes, para explicar essas “impercepções” ou “falhas” recorre a noção artificial da atenção, como se por falta de atenção não tivéssemos percebido corretamente. O ato de atenção é revelador do que não foi percebido a primeira vista. A atenção passa a ser como uma tomada de consciência, uma nova maneira de estar presente aos objetos, uma rearticulação dos objetos do mundo. Assim a atenção é “a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado.”⁸ A atenção é um poder incondicionado que pode, a cada momento, dirigir-se, indiferentemente, a todos os conteúdos da consciência. A noção de atenção, como mostra Merleau-Ponty, não tem a seu favor nenhum testemunho da consciência. “Ela é apenas uma hipótese auxiliar que se forja para salvar o prejuízo do mundo objetivo. Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo.”⁹ Ela jamais poderia ser interessada. A percepção atenta não possui nada a mais do que a distraída. A noção de atenção torna-se um artifício.

Além disso qualquer psicologia ou mesmo fisiologia que separe o somático do psíquico acaba por redundar num mecanicismo. Do mesmo modo que nas ciências naturais, para a psicologia o objeto não terá sua concepção alterada conforme a atitude do observador, como se fosse possível sobrevoar a consciência objetivada. A psicologia acaba por desconsiderar a própria natureza de seu objeto, que não pode ser reduzido a soma de suas partes, o que impossibilita qualquer explicação causal.

Uma das críticas que a teoria da Gestalt faz a essas psicologias é que se deveria considerar o sistema condutor, aferente, do sistema nervoso como um campo de forças, que conforme certos modos de distribuição, se equilibraria. A categoria da forma, como um processo dinâmico, não como uma soma de partes isoladas, provocariam mudanças no sistema aferente, que por sua vez provocaria novos movimentos e mudanças no estado do sistema, o que poderia dar conta do comportamento. Dessa forma o corpo pode surgir como dotado de ambigüidade, não permitindo uma localização precisa e determinante da recepção de um estímulo e de um movimento resultante. A fisiologia e as relações da física mecânica do corpo acabam sendo tratadas como instância superior. “A fisiologia da percepção começa por admitir um trajeto anatômico que conduz de um receptor, determinado por um transmissor definido, a um certo registrador, também especializado. Dado o mundo objetivo, admite-se que ele confia aos órgãos do sentidos mensagens que devem então ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original.”¹⁰ As mensagens do mundo exterior não são recopiadas pelos órgãos, mas reconstruídas. A experiência sensível não pode ser definida pela fisiologia, a experiência sensível é um processo vital. O cérebro, que era considerado como central, influi nos órgãos receptores, nos sentidos, relacionando-os com todo o corpo.

No entanto, a teoria da Gestalt acaba por tentar explicar funcionalmente o percebido. As formas são pensadas como coisa e não como extensão do ser. Ao invés de reformular a ontologia implícita nas ciências humanas ela reafirma os mesmos preconceitos conservadores das outras psicologias. O objeto da psicologia não pode ser questionado e tratado da mesma maneira como um físico trabalha com a natureza. Não há equivalente algum na natureza comparável à consciência. A Psicologia da Forma, ao invés de reformular a concepção mecânica e elementar do psíquico recai no preconceito objetivista. Os próprios procedimentos dessa psicologia desembocaram no estudo de condições determinantes para a compreensão do comportamento humano, buscando relações sobre condições artificiais que o estabeleceriam. É na experiência vivida e pré-reflexiva, não num laboratório, que podemos apreender as intenções e sentidos do complexo comportamento humano. A crença exclusiva na experiência científica da Gestalt é determinante para seu equívoco. O erro foi acreditar que a percepção estaria resolvida com explicações psicofisiológicas dos fenômenos do cérebro.

O percebido possui uma ambigüidade que não permite explicações objetivas. Ao invés de negar as condições oferecidas pelo corpo para percebermos constata-se que não podemos explicar a percepção através dessas condições. Mostrar a impossibilidade da redução do psiquismo a um objeto que possui pura exterioridade exige uma outra noção da relação sujeito-objeto. A noção de estrutura manterá a especificidade do real, permitindo a compreensão do organismo vivo e do comportamento humano como uma totalidade não apenas física. Desse modo, nega o preconceito objetivista e permite a superação de dualismos como sujeito-objeto, corpo-espírito, homem-mundo.

Estamos todos misturados ao mundo, aos outros e as coisas. O corpo e as coisas são feitos do mesmo estofado, existindo uma unidade entre eu-mundo. Sujeito e objeto passam por uma diluição e integração, o corpo, habitado pela consciência, se dissolve no mundo. “O enigma reside nisso: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o ‘outro lado’ do seu poder vidente. É nesse sentido que se dá a abertura para o mundo. Ou seja, é o reconhecimento de que o vidente possa estar flutuando sobre a paisagem da cidade vista numa janela com o meu reflexo, pode estar em todos os lugares que sua visão alcançar. Esse não é um modo de flutuar como o cientista sobrevoa as coisas, nem uma apropriação delas, mas apenas uma aproximação desse mundo que o vidente faz parte e que “não é em si ou matéria” Somente a percepção realizada por uma consciência inseparável do corpo e habitante do mundo pode afastar-se de uma vez por todas da atitude de sobrevôo que acaba por substituir o mundo.

Merleau-Ponty, embora ataque o racionalismo científico, não defende o irracionalismo, mas almeja uma racionalidade alargada, que inclua o que precede e excede a razão. Sua crítica não é contra a ciência, mas contra o ideal filosófico imbutido na explicação científica. Ciência não se opõe a filosofia, pois são dependentes, um não tem sentido sem o outro: “o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornará a ser filosofia...”¹¹ O problema é que a ciência, ao invés de iluminar a fé perceptiva é uma continuação e sistematização dessa crença que sustenta o nosso primeiro modo

de estar no mundo. O erro da experiência ingênua é acreditar que o mundo é transparente ao olhar. Já a filosofia, determina uma idéia ou um objeto e também supõe que o mundo seja apenas e exclusivamente isso. Tanto a ciência quanto a filosofia esquecem o conhecimento perceptivo como fundação de todo conhecimento e voltam-se para um mundo considerado pleno e absoluto. A ciência poderia comportar a ambigüidade e a indeterminação. Enquanto a filosofia deveria interrogar o determinado restituindo a estranheza originária do mundo. A obra de arte pode possuir essa ambigüidade e atitude interrogativa, além da capacidade de transcender-se e ser transcendida abrindo-se para o mundo: "a arte e notadamente a pintura nutrem-se desse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber."¹²

Arte Concreta e Neoconcreta: Um Paralelo.

A arte concreta¹³ no contexto da arte contemporânea no Brasil, além de ser uma reação de um determinado grupo de artistas frente a uma tendência estética é uma tomada de posição filosófica. O projeto concreto deriva de um compromisso com a sociedade industrial que já fora esboçado no manifesto da Bauhaus: a visão social da arte, a integração da arte e da cidade, e o experimentalismo. É, também, uma atitude herdeira do pensamento do grupo *De Stijl*, de Mondrian, mas que pretende responder ao seu misticismo com a "pura visualidade", expressando-se esteticamente e com objetividade. O grupo paulista Ruptura¹⁴ ao expor no MAM-SP em 1952, ocasião do lançamento do seu manifesto, defendia que a arte não deveria ser construída a partir de opiniões, mas a partir de conceitos *apriori* e com clareza. Além disso, esses artistas partiram e aplicaram conceito de forma elaborado pelos psicólogos da Gestalt, que identificavam as leis da percepção com as leis do mundo físico. Mais tarde a crítica neoconcreta¹⁵ do grupo carioca, explicitada principalmente no Manifesto Neoconcreto, 1959, de Ferreira Gullar, tenta romper com o objetivismo e racionalismo que vinha tomando conta desse movimento no Brasil. No manifesto, Gullar cita algumas vezes Merleau-Ponty e faz uma crítica à arte concreta análoga à crítica desse filósofo à *Gestalttheorie*.

A concepção de arte explicitada pelos artistas concretos está intimamente ligada às noções técnicas e científicas. Ela se pretende compromissada com a razão e a moral, aspirando descobrir uma verdade científica para todos, visando um projeto social que interfira e melhore a vida humana. A arquitetura, o desenho industrial, ou a publicidade tornam-se um campo de aplicações fecundo. Foram nessas áreas que seus ideais puderam ser aplicados mais facilmente. Geraldo de Barros, por exemplo, pioneiro da fotografia abstrata no Brasil, se dedicou muito às artes gráficas e fundou em 1954 a Fundação Unilabor. Era um sistema de cooperativa de trabalho que visava a industrialização de móveis em São Paulo. Ligada a um grupo socialista e a um padre, mantinha uma escola de arte infantil, um grupo de teatro e um posto de saúde.

Esse projeto construtivo, de uma forma geral, se insere num contexto histórico de rápida industrialização e modernização pelo qual passava o Brasil. Um momento importante foi a tentativa de produção de uma indústria cinematográfica, a Vera Cruz. Além disso a primeira emissora de televisão brasileira, a TV Tupi, havia sido inaugurada em 1950. Vale lembrarmos também a criação da Petrobrás, em 1954, e a posse de Juscelino Kubitschek, dois anos depois, com seu plano de metas e a

conseqüente e forçada industrialização brasileira. Nesse mesmo ano, a Volkswagen veio ao Brasil e foi iniciada a construção de Brasília, época em que o projeto construtivo brasileiro atinge uma de suas maiores realizações.

Não se trata aqui de julgar ou avaliar a arte concreta em detrimento da neoconcreta, pois elas formam um par indissociável. Fazê-lo seria esquecer que as duas são uma resposta de certos setores frente a questão do desenvolvimento social e cultural do país. A polaridade concretismo neoconcretismo para a compreensão do ambiente cultural da época, aos poucos se torna esquemática. Seria necessário estudar uma série de outros artistas desse contexto que não se encaixaram nos manifestos. No entanto pretende-se nessa pequena apresentação apenas traçar um paralelo entre arte concreta e neoconcreta, e Gestalttheorie e a Fenomenologia de Merleau-Ponty.

Marco importante para a compreensão do concretismo é o manifesto do grupo Ruptura, que surgiu no polêmico clima da premiação de Max Bill, um dos grandes responsáveis pelos caminhos da arte concreta no Brasil, com a escultura *Unidade Tripartida* (pertencente ao acervo do MAC-USP) na 1ª Bienal Internacional de São Paulo. O artista suíço, trabalhando com formas despojadas de subjetividade, buscava o caráter intrínseco da matéria. Tratava as cores como fatos da percepção, dotas de energia que agiam no campo visual estabelecendo relações neles. A matemática, também como tema, passou a desempenhar um papel cada vez mais importante equivalente ao da "verdadeira realidade" Para ele a matemática é o meio mais eficiente para o conhecimento da realidade objetiva. Essa ciência passa a ser a motivação que justifica a distância do mundo natural e figurativo. No entanto, a aproximação entre arte e ciência se deu de tal forma que, segundo a crítica neoconcreta, resultou num predomínio dos princípios desta sobre os daquela. A arte concreta torna-se quase uma ciência da arte. Mais do que um estilo ela possui um conteúdo a ser passado através de uma estética que beira o normatismo, ou seja, quase chega a possuir um conjunto de preceitos a serem adotados pelos artistas. Trata-se de uma busca das origens da linguagem objetiva e universal da forma. Cada pintura deveria ser um pensamento e não um meio ótico para expressar o pensamento. Trata-se de uma busca intelectual do verdadeiro pelo ótico, numa atitude onde tudo é mensurável, numa época de certeza e perfeição. Todo sentimentalismo, sensualidade, lirismo ou dramatismo deveriam ser eliminados em nome da pura inteligência.

Na pintura pode-se observar mais facilmente o tratamento objetivo dado aos elementos visuais, reduzidos a fatos perceptivos sem transcendência. A arte se conduziu à uma atitude analítica que acabou por se deter na mera utilização de efeitos óticos, transformando as formas e as cores em algo sem qualquer significação e transcendência do nível da percepção visual. As obras passam a ser variações de um mesmo tema e fenômeno físico. A arte concreta almeja a construção de um espaço bidimensional. A cor é uma cor pura de superfície, para as formas privilegiadas da Gestalt, não uma cor que é espaço como para os neoconcretos.

Na verdade esses artistas, partindo da Gestalt, buscaram explicar a percepção segundo algumas leis do mundo físico. A *Gestalttheorie* não distingue entre forma física e estrutura orgânica, aquela sujeita as leis do campo em que ela se situa e a estrutura orgânica ligada a significação que o homem apreende. Conforme Renam,

citado por Mario Pedrosa, a obra de arte em termos gestaltianos deveria ser um sistema vivo em que as partes fossem independentes e relacionadas: "desse modo se trava, pois, o permanente conflito de tensões e de formas, todas englobadamente em busca de equilíbrio, de um estado de repouso equivalente ao mesmo dinamismo sensorial livre, em luta com o material."¹⁶ No entanto, mais tarde, sua posição convergirá com a de Ferreira Gullar, quanto aos problemas da aplicação dessa psicologia no campo artístico.

Coerentemente com a concepção de arte ligada a um cientificismo, os conceitos de forma aplicados à estética tornam-se dogmáticos e reafirmam a experiência ingênua com o mundo, a crença natural de que o mundo pode ser explicado e conhecido. É como se a percepção, a partir de alguns esquemas, estivesse decifrada, eliminando assim qualquer ambigüidade do percebido. Se os mistérios do mundo estivessem solucionadas a arte então passaria apenas a ilustrar esses conhecimentos absolutizados e perderia seu sentido. Enquanto a Gestalt busca solucionar e esgotar as ambigüidades, a fenomenologia reabre o problema da percepção. É nesse sentido que a crítica de Merleau-Ponty à Gestalt é análoga à crítica da arte neoconcreta à arte concreta.

O manifesto neoconcreto começa se referindo à "perigosa exacerbação racionalista" que, segundo Ferreira Gullar, levou à sobreposição do conceito objetivo da ciência aos problemas estéticos propriamente ditos. Para os concretos é a racionalidade da obra de arte que fundamenta a sua objetividade. A arte geométrica, tentando fugir do lirismo da arte abstrata, se deixou influenciar pelas concepções da física e da mecânica, que tendem a racionalizar cada vez mais os propósitos estéticos. Os neoconcretos propõem uma revisão das idéias de Mondrian, Malevitch e da Bauhaus negando a obra de arte como explicitação de conceitos dados *apriori*. Eles se pretendem independentes em relação ao conhecimento objetivista da ciência, assim como da moral, da política e da indústria. Passaram a questionar a concepção teórica da forma, que se limitou a produzir determinados esquemas perceptivos, como se o artista se restringisse à resolução de problemas compositivos através da escolha racional das cores-superfícies e desenvolvimento de linhas e ritmos seriados. A objetividade do artista foi substituída por uma objetividade ditada pelas leis da física, tornando a arte totalmente desnecessária. Levando às últimas conseqüências essa posição, apenas restaria ao artista provar o que já está formulado tentando, numa atitude militante e dogmática aproximar e divulgar está descoberta. Mas o que ocorre é que o público acaba se afastando dela uma vez que, autoreflexiva, passa apenas a se preocupar com problemas formais de sua própria "linguagem"

A arte neoconcreta rejeita, assim, qualquer formulação da arte como máquina e objeto. Não se trata de eliminar os problemas da percepção, mas de repor um problema de significação, que transcende as relações mecânicas e objetivas da Gestalt, e restabelece a ambigüidade do mundo pela experiência direta nele, aproximando, e quase não distinguindo, arte e vida.

No entanto, não se trata de fugir de qualquer objetividade e cair numa total subjetividade, mas de rejeitar o primado da atitude analítica sobre a percepção estética e restituir a esta a capacidade de formulação de experiências. A experiência visual não pode ser tratada objetivamente, pois o corpo não é um receptáculo

que através de relações meramente mecânicas transfere estímulos ao cérebro, mas tudo apreende como significação e a ela reage transformando-a e transferindo-a. Alguns artistas concretos tentaram atingir a essência da visão depurando os elementos visuais de tudo aquilo que não fosse estritamente ótico, esquecendo que a visão pende do movimento dos olhos que habitam um corpo também móvel.

A posição que incentivou a arte concreta nas suas origens desembocou numa relação de objetividade entre artista e forma semelhante a relação entre cientista e natureza. A forma acabou sendo analisada como num laboratório, como se ela nada fosse, desprovida de significado e historicidade. Como se o olho pudesse atingir a especialização de um microscópio, reduzindo-o a um aparelho mecânico. Isso elimina qualquer estranheza do mundo, qualquer experiência de interrogação. A arte neoconcreta se propôs romper com essa visão especializada, devolvendo à forma sua ambigüidade natural perceptiva. O racionalismo acaba destruindo a autonomia artística ao se apropriar da arte.

NOTAS

¹ Descartes, R. Sexta Meditação. *Meditações*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1973. p. 141

² Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo. Martins Fontes. 1996. p. 38

³ Idem, *Elogio da Filosofia*. Lisboa. Guimarães Editores. 1993. p. 11

⁴ Idem. Prefácio *Fenomenologia da Percepção*. Martins Fontes. São Paulo. 1996. p. 4

⁵ Idem. *O Olho e o Espírito*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1975. p. 275

⁶ Idem. Ibidem. p. 275

⁷ Idem. Ibidem. p. 275

⁸ Idem, *Fenomenologia da Percepção*. Martins Fontes. São Paulo. 1996. p. 59

⁹ Idem, Ibidem. p. 27

¹⁰ Idem. Ibidem. p. 29

¹¹ Idem. Idem. *O Olho e o Espírito*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1975. p. 276

¹² Idem. Ibidem. p. 276

¹³ O termo “arte concreta” foi cunhado por Theo Van Doesburg, que criou grupo e revista homônimo em Paris em 1930.

¹⁴ Os principais artistas concretos de São Paulo foram Waldemar Cordeiro, Geraldo de Barros, Lothar Charoux, Luiz Sacilotto e Anatol Wladyslaw. Todos assinaram o manifesto Ruptura em 1952, a eles se juntou, mais tarde, Maurício Nogueira Lima.

¹⁵ Os mais importantes artistas neoconcretos foram Lygia Clark, Hélio Oiticica, Lygia Pape, Amílcar de Castro e Franz Weissmann.

¹⁶ Pedrosa, Mario. “Da Natureza Afetiva da Forma na Obra de Arte” Tese apresentada para a cátedra de história da arte e estética da Faculdade Nacional de Arquitetura, Rio de Janeiro, 1949. Publicado em Mario Pedrosa, textos escolhidos II, Edusp, São Paulo, 1995. p. 117

Hume: Oposição e Crítica ao Contratualismo

Cláudio Eduardo Rodrigues (Universidade Federal de Uberlândia)

Orientador: Alcino Eduardo Bonella

1 Introdução

O advento da modernidade propiciou aos homens a possibilidade de se buscar novos e mais convincentes fundamentos para o conhecimento, a moral e a política.

Na política tentou-se compreender as origens da sociedade e do governo como maneira de se refutar e se rechaçar a tese da origem divina dessas instituições. No que tange as origens das instituições sociais e políticas, pretendemos apresentar neste trabalho alguns pontos da oposição e crítica que David Hume (1711 – 1776) travou contra as teses políticas denominadas de contratualistas – de modo especial as de Hobbes e Locke – que defendiam um contrato ou pacto estabelecido entre os homens como fundamento da sociabilidade humana e do governo, pois por ele se colocaria um fim a um “estado de guerra de todos contra todos pela sobrevivência” (HUME, 1995:43).

2 A moralidade natural do homem

De um modo geral, as análises humeanas caracterizam-se pela refutação de argumentos que não estivessem sustentadas pela experiência e observação em função de Hume acreditar que só o método empírico poderia ser o princípio válido para uma investigação segura e precisa da natureza humana (cf. HUME, 1995:26).

Pela experiência confirma-se que o homem, ao entrar em contato com as ações e comportamentos, recebe atrativos sensíveis que despertam sensações de dor ou prazer. Com base nesses sentimentos julga-se viciosas as ações que promovem sensação de dor e virtuosas aquelas que propiciam prazer. Por conseguinte, é meio dos sentimentos despertados pela ação de outrem e por uma simpatia pelos demais da sua espécie que os homens realizam naturalmente avaliações sobre o caráter dos outros e de si e determinam a forma pela qual devem agir e comportar.

Tais elementos empíricos proporciona-nos uma questão primordial e universal para se criticar e opor ao contratualismo: como podemos falar em contrato ou pacto que estabeleceu a sociedade entre os homens e um sistema governamental de controle se não existem registros históricos para esse evento e nenhum de nós, ou nossos antepassados, fomos consultados acerca disso? (cf. HUME, 1973:228) Para Hume, o contrato, se realmente existiu, é tão antigo que antecede a escrita e outras habilidades que a civilização humana adquiriu ao longo do tempo, pois os homens primitivos seriam incapazes, em termos racionais, de formular tal pacto ou contrato e executá-lo. “É evidente que não foi expressamente celebrado nenhum pacto ou acordo de submissão geral, pois tal estaria muito além da compreensão dos selvagens: cada caso em que foi estabelecida a autoridade de um chefe deve ter sido um caso especial, que surgiu devido às exigências de cada circunstância particular” (HUME, 1973:228).

Por isso, como afirma Hume, o contratualismo não passa de uma falácia cheia de erros, pois além de infundado no passado, pretende estender seus laços até a contemporaneidade como justificativa para a existência do governo e de sua função de controle da paz e da ordem (cf. HUME, 1973:228). Falar em contrato é enunciar hipóteses *a priori* que não devem ser levadas em consideração tais como são feitas. Os princípios normativos que o contratualismo utiliza são verdadeiros e justos, mas pela forma que tentam sustentar a sociedade e o governo tornam-se errôneos e infundados, ou seja, o contratualismo pode ser visto como um silogismo na qual as proposições possuem termos verdadeiros, porém, a conclusão é falsa. Passemos então a elucidar o modo pela qual a afirmação anterior pode ser verdadeira e quais as censuras que Hume oferece às idéias centrais do contratualismo acerca de estado de natureza, consentimento e promessa de obediência. Logo em seguida investigaremos qual a forma de regulação de comportamentos, senão a lei e o governo, a partir da ética empirista e “utilitarista” de David Hume.

3 O estado de natureza

No que diz respeito à existência de um “estado de natureza” anterior à sociedade e ao governo, o pensamento contratualista observa que nele prevalecia um egoísmo descontrolado (Hobbes), ou um egocentrismo disfuncional (Locke). Em Hobbes indivíduo preocupado consigo mesmo não levava em conta se não ele próprio em vista da sua sobrevivência. O que caracteriza tal estado é a imagem da violência e desrespeito em relação ao outro indivíduo. A miséria levava cada homem a agir conforme sua força e vontade, em outras palavras, um estado de ganância motivava o mesmo a adquirir o máximo para si em detrimento dos outros e por isso a desconfiança mútua vigorava pois, segundo o Hobbes, “o homem é lobo do homem” Isto é, o homem, enquanto espécie, devora a si mesmo com o seu egoísmo e por conseguinte, ninguém está protegido ou seguro (cf. HOBBS, 1988:74-77; LOCKE, 1983:35-39).¹

Tal visão transforma o homem em uma espécie selvagem e feroz que deve ser controlado, ou melhor, adestrado para a convivência com os demais, portanto, pretexto para se estabelecer um governo que comande e domine os homens. Eis que disso, os contratualistas, dentre eles Hobbes e Locke viam como forma natural e necessária de sanar esse estado de crueldade, o estabelecimento de um governo que controlasse o egoísmo dos homens, sociabilizando-os, ou seja, alguém que dentre os próprios homens deveria de forma imparcial governá-los com o fim de assegurar uma vida sem contendas visto que cada pessoa devia abrir mão de sua liberdade individual em troca de segurança e proteção (HUME, 1973:228).

Com base nesses elementos, Hume discute sobre as efetivas condições de se instituir um pacto ou contrato entre os homens em tal situação de guerra. Como falar em sociedade, segurança, proteção e estabelecimento de um governo em meio a tamanho egoísmo que gera desordem e desconfiança entre os homens, um estado em que a força é o único elemento capaz de subjugar os mesmos e em que cada um, individualmente, busca seus próprios meios de subsistir também pela força? Este é um dado que faculta Hume a refletir o “estado de natureza” tão defendido pelos contratualistas, como uma ficção exagerada, ou, se realmente existiu “que tenha durado por tanto tempo a ponto de merecer a denominação de um

estado" (HUME, 1995:44). Nesse sentido, tal estado se assemelha à "idade de ouro" apresentada pelos poetas, o primeiro por figurar como sangrento e violento e a outra pela tranqüilidade e vigor entre os homens.

Hay que considerar, pues, este *estado de naturaleza* como una mera ficción no muy distinta de la *edad dorada* inventada por los poetas, con la so diferencia de que la ficción primera se representa llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que se nos describe la segunda como la condición más encantadora y aplacible que imaginarse pueda (HUME, 1992 B:663).

Na concepção de Hume, constata-se na realidade, em meio à natureza humana, algo completamente diferente das teses contratualistas, pois aquele estado de barbárie pode ser visto como conseqüência de uma vida imoral, sem regras, visto que o homem prefere na maioria das vezes os prazeres imediatos em detrimento do bem maior que é a felicidade geral angariada com uma conduta regular, pautada pela prudência. Na verdade, podemos dizer que o dito estado é efeito do descontrole humano e da falta de avaliações morais da parte de cada indivíduo. Este tipo de atitude conduz ao desrespeito às regras de justiça estabelecidas pela sociedade, pois como veremos adiante tais regras perderam a utilidade (cf. HUME, 1995:44-45; 66-67).

Para Hume, os homens por "inclinação natural e por hábito" são sociáveis, por conseguinte não precisam de um governo que venha submetê-los em todas as circunstâncias (cf. HUME, 1973:225). O governo em sua visão é indispensável quando as pessoas não mais vislumbram que a justiça é importante e o interesse pessoal passa a prevalecer. O homem se preocupa e respeita os demais de sua espécie, isto acontece ao aprovar aquelas ações que geram sensações de prazer e ao rejeitar seus contrários, pois as primeiras os conduzem a uma vida feliz em sociedade e as outras os afastam. Em verdade, o estado natural do homem é viver sem governo e isto não é possível graças ao aumento das riquezas e possessões por parte de alguns, o que torna as pessoas desiguais pela ambição. Eis o que faz Hume traçar na constituição humana uma mistura de lobo e cordeiro porque a tendência natural do homem é sociabilizar-se por sua miserável situação, por essas razões juntar-se a outros para mutuamente se ajudarem em vista das vantagens que uma associação oferece é indispensável (cf. HUME, 1992 B:653).

A sociabilidade não é dada por um contrato e muito menos tem como precedente o egoísmo descontrolado. Ela tem origem naturalmente porque os homens não são providos de todos os recursos para a sobrevivência e manutenção. Esses motivos conduzem à necessidade deles associarem-se, pois se vivessem conforme o argumento contratualista já descrito, nunca existiria sociedade, o homem seria um ser solitário que amaria e confiaria a si próprio para se proteger e ser feliz por julgar-se melhor que o outro (cf. HUME, 1995:47).

Os fatos reais tornam sem valor o dito "estado de natureza" em vista da união pelos sexos, estabelecida pela natureza, essa aliança faz surgir a família que exige certas regras para se manter, muito embora elas não se estendam ao conjunto dos homens, já que as regulamentações de uma família não são as mesmas de outra e por conseguinte, não abrangem toda a humanidade.

A família constitui por natureza uma sociedade que também não subsiste isolada, é preciso que se relacione com outras indistinta e amplamente. Esse relacionamento entre famílias formam a sociedade. Mas, para que essa extensão da família se torne real sociedade -, a primeira deve subsistir pelo respeito àquelas leis estabelecidas em seu seio (cf. HUME, 1995:47).

Como se pode falar em egoísmo fundante da sociedade e do governo nas circunstâncias descritas?

Verifica-se na vida comum que homens e mulheres procuram unir-se sem preocupar-se com qualquer tipo de troca entre si, pois essa associação entre sexos traz benefícios naturais. Como seria possível uma sociedade existir onde vigora o egoísmo e a desconfiança?

Segundo Hume, nunca existiria uma sociedade se o homem se despreocupasse com o seu semelhante, pois para fundar a mesma é essencial que todos sejam iguais e daí a importância da brandura. Se perdurasse o egoísmo, "nossa convivência mútua não poderia ser denominada sociedade, o que supõe um certo grau de igualdade, mas domínio absoluto, de um lado, e obediência servil de outro" (cf. HUME, 1995:46). O egoísmo defendido pelos contratualistas é desfigurado pela vida real, visto que o homem aprova por meio dos sentimentos situações de riqueza, saúde, alegria, dentre outras em que o outro indivíduo se encontra e repudia aquelas condições opostas a um sentimento de prazer, isto é, as circunstâncias de sofrimento. Tudo isso por uma simpatia pelo que causa prazer ou aversão pela lástima própria ou alheia. Segundo Hume, para comprovar essas asserções, basta observar os cuidados que os pais exercem para com sua prole, dependendo recursos físicos e financeiros em prol da subsistência dela e que muitas vezes poderiam ser utilizados em proveito próprio (cf. HUME, 1992 B:655).

Que interesses tem a mãe ao cuidar de um filho doente e que, perdido a deixará amargurada? (cf. HUME, 1995:194)

A esse tipo de questionamento os contratualistas não oferecem resposta. Todavia, não se resume só aos parentes essa atenção dada pelas famílias, visto que os laços familiares estendem-se e forçam a união entre as diversas famílias pelos motivos já destacados, o que ocasiona a ampliação das leis e regulamentações até antes reduzidas. A união entre elas trazem benefícios que nunca seriam alcançados numa vida pautada pelo egoísmo descrito naquele estado de selvageria contratualista.

Assim, a associação entre pessoas realizada através do amor entre um homem e uma mulher são indispensáveis para a manutenção da própria espécie. O amor de um pelo outro é o elemento que extrapola o egoísmo e os apetites individuais. Assegura-nos Hume que "o amor entre sexos gera um contentamento e um afeto muito distinto da satisfação de um apetite" (HUME, 1995:193).

Enfim, na família criam-se as primeiras regulamentações para a convivência de modo que essa sociedade perdure e seus membros recebam os benefícios que ela traz. Nela os filhos são educados e recebem dos pais orientações sobre as maneiras de se comportar (HUME, 1995:45).

4 - Sobre o consentimento

Abordemos pois outro ponto na crítica de Hume à tese do contrato. Tal tese parte da premissa de que o governo origina-se e fundamenta-se no consentimento voluntário dos indivíduos e na conseqüente promessa de obediência ao soberano através de um pacto ou contrato estabelecido entre os homens com o objetivo de por fim àquele “estado de guerra de todos contra todos”.

Há primeiro de se esclarecer que governos foram fundados das mais diversas formas, (as quais não serão aprofundadas neste trabalho), pela força, violência e usurpação, dentre outras, e algumas sociedades nem se quer organizaram uma estrutura governamental. Seria possível presumir o consentimento voluntário que levasse a efetivação de pactos ou contratos em tais circunstâncias? Significaria que se os argumentos contratualistas estão corretos e os governos não concretizados pelos meios contratualistas considerados ilegítimos e injustos? Que razões teríamos para obedecer ao soberano segundo as teses do contrato se nunca fomos consultados e sequer demos nosso consentimento?

Essas são as preocupações de Hume que deviam ser discutidas e fundamentadas de forma correta uma vez que a paz na sociedade delas dependem. Analisemos a questão do consentimento a partir dos dados fornecidos por Hume da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, o consentimento pode ser entendido como aceitação sem reações por parte dos indivíduos de uma sociedade à usurpação ou conquista que algum de seus membros exerce nela.

Nesse caso os indivíduos de uma sociedade não reagem ao mal que outro exerce contra a mesma e subjugam-se. Esse tipo de comportamento favorece a constituição de um governo em que os membros da sociedade não são consultados diretamente acerca desse fato. Isto é, o ato de não reação dos componentes da sociedade à usurpação ou conquista favorece a quem a pratica, dando a ele todo o “direito” de levar a cabo a implementação de uma estrutura governamental.

O segundo tipo de consentimento pode ser vislumbrado quando alguém da sociedade, que se destaca dentre os outros conquiste o poder, o que faculta a ele o “direito” de governar os outros.

Por fim, aquiescência pode ser dada por reconhecimento daquele que mantém por muito tempo o poder ou a força sobre os outros membros de uma sociedade, ocorrência que faz o poder governamental parecer propriedade dele (cf. HUME, 1973:232).

Em ambos os casos o consentimento é passivo (cf. HUME, 1973:226), em outras palavras, aquele que consente não o faz diretamente em uma assembléia a qual é consultado acerca das cláusulas de um pacto ou contrato para serem votadas e aceitas como válidas através da promessa de obediência a elas. O contrato dessa forma não é mais a única forma válida para se instaurar o governo, pois na realidade os meios utilizados para sua fundação são completamente diferentes do proposto por aquela teoria. Sobre o consentimento contratualista nos diz Hume:

É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. Isto é totalmente favorável à idéia que defendo. Afirmo que jamais as coi-

sas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e que a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, é a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer. E que, nos poucos casos em que possa parecer ter havido um consentimento, este foi geralmente tão irregular, tão limitado ou tão misturado com fraude e a violência, que não se lhe pode atribuir grande autoridade (HUME, 1973:230).

Dentro dessa perspectiva descrita anteriormente, acerca do consentimento e da consulta, a idéia da realização de uma promessa de obediência ou submissão a um soberano se torna também sem sentido e valor, pois ninguém é consultado a acerca da instalação de uma estrutura governamental e de um governante naquelas condições. Quem usurpe ou use a violência para erigir e conquistar o poder político, o faz sem o concessão dos outros indivíduos em se submeterem ao poder.

Não é possível suscitar a idéia de uma voluntária de submissão quando as pessoas estão coagidas pelo medo de repressões por parte de um governante que age pela força. Até mesmo aqueles governos fundados por alguém que se sobressai na sociedade, e é reconhecido, não recebe dos súditos uma promessa explícita de obediência pelas formas com que são erigidos (cf. HUME, 1973:228; 232).

A obediência é praticada por medo ou necessidade por parte dos súditos, portanto, pela utilidade que ela possui para quem obedece, mesmo que seja com descontentamento deles. A necessidade se dá pelo desejo de sobreviver em detrimento da tortura e perseguição provocada pelos soberanos e também pela necessidade de se manter a sociedade em paz e em ordem, ou seja, a obediência, mesmo submetido a um governo tirânico, traz benefícios que nenhuma revolta poderia originar (cf. HUME, 1973:225). Por outro lado, ao julgar procedentes os argumentos contratualistas, poderíamos redarguir a obediência se nunca fomos consultados acerca dela e nunca prometemos realizá-la em função de um governo.

A obediência acontece de fato porque ela é instaurada ao longo do tempo, através do costume. Desde a infância somos condicionados à obediência pelas regras familiares com que os pais nos educam em vista das benfeitorias que elas trazem para o convívio familiar e para cada um dos seus membros.

A obediência ou sujeição se torna coisa tão habitual que os homens, em sua maioria, jamais procuram investigar suas origens ou causas, tal como às leis mais universais da natureza. Ou então, se alguma vez sentem essa curiosidade, logo que ficam sabendo que eles próprios e seus antepassados têm estado sujeitos, desde há várias épocas ou desde tempos imemorais, a certa forma de governo ou a certa família, imediatamente concordam, reconhecendo sua obrigação de fidelidade (HUME, 1973:228-229).²

A necessidade também faculta a obediência quando o indivíduo por seu próprio reconhecimento vislumbra que ela é essencial, útil, para a manutenção da sociedade, dispondo-se prontamente a praticá-la pois, “todo homem tem consciência da necessidade da justiça para conservar a paz e a ordem, assim como todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para a conservação da

sociedade” (HUME, 1973:225). Consciência e disposição que torna sem sentido a hipótese de uma promessa de submissão visto que as pessoas agem e obedecem pelo reconhecimento de que isso é necessário e útil para a sociedade.

Mas, retomemos a idéia de estado de natureza contratualista a fim de analisar a possibilidade de realização promessa de submissão naquelas circunstâncias.

Naquele estado, como já acenamos, figura um egoísmo descontrolado e cada um busca com suas próprias forças manter-se, por conseguinte, é falacioso em tal situação insinuar que os homens ao estabelecerem um pacto ou contrato para por fim a estado de guerra de todos contra todos pela sobrevivência, viessem a prometer submissão ao soberano, pois o desejo de fundar um governo que venha controlar os impulsos e paixões imediatas no contratualismo supõe que os homens ao firmá-lo estão dispostos a obedecê-lo, tornando mais uma vez supérfluo realizar promessa de obediência. Pela necessidade o homem se dispõe a obedecer, isto é, a análise sobre a necessidade e a utilidade que esse tipo de comportamento possui é causa do reconhecimento de que obediência ao governo traz benefícios independentemente do tipo de consentimento.

A promessa a partir do estado de natureza também é descaracterizada porque nele ninguém conhece regras de conduta e age como bem entende, dito de outra forma, se nesse estado impera a desordem e desobediência, a partir de que motivos as promessas seriam cumpridas?

Mesmo aceitas as teses contratualistas no que diz respeito a realização de promessa de obediência, tal atitude na realidade não se atém àqueles que a fizeram no passado, já que os filhos estariam vinculados a promessa dos pais e assim sucessivamente até a atualidade (cf. HUME, 1973:228), o que ocasiona reações em qualquer lugar ou tempo a quem quer que venha questionar ou contestar a origem da mesma (cf. HUME, 1973:229).³

A promessa tem em si um fundamento moral que o contratualismo não apresenta. Ela só existe porque uma sociedade a cria, aceita e a torna válida enquanto convenção, o que nos oferece certa certeza, por uma questão moral, de que ela será cumprida por dever e pela utilidade que oferece.

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa*, pues hasta las mismas promesas ... surgen de convenciones humanas. La convención consite únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas (HUME, 1992 B:659).

No contratualismo nunca se convencionou acerca do cumprimento de promessas e jamais seria possível a efetivação de promessas e seu cumprimento por causa da desconfiança mútua dos indivíduos. Desse modo, a promessa elaborada pelos contratualistas é uma promessa pela própria promessa que não possui fundamento.

5 - Sobre o fundamento da obrigação legal e política

Segundo Ayer (cf. 1980:165-166), a promessa está ligada a “uma questão de vinculação lógica” pois além dela mesma, tem-se que considerar a participação do promovedor em uma sociedade que admita como válida, “por princípio” a vinculação da sua promessa à moral. Segundo Hume, não existe promessa em si, pois quem a realiza tem necessariamente que admitir que ela possui valor e que por uma questão moral deve cumpri-la, visto que se alguém promete realizar qualquer coisa sem relacioná-la à moral estará descomprometido de fazê-la e desobrigado pois o simples enunciação de que fará algo não condiciona seu cumprimento (cf. HUME, 1973:236). Confirma-nos Hume que quando as pessoas estão inclinadas a realizar algo pelo reconhecimento de que aquilo que fará é útil, não faz sentido realizarem promessas para tal.

A natural propensão humana à sociabilidade e o fato de agir sem qualquer pressão ou imposição exterior, tornam ineficazes as teses contratualistas, pois essa tendência de que falamos, leva o homem a atuar moralmente e a reconhecer como útil uma conduta regular que traz para si e para a sociedade inumeráveis proveitos. A utilidade é a grande guia nessas questões que faz com que os indivíduos reconheçam que a vida em sociedade é vantajosa e para que ela subsista se exige obediência, bem como o cumprimento dos deveres morais e das regras de justiça, ponderação que torna qualquer revolta prejudicial para o conjunto dos homens.

Um governo não é criado e deve ser obedecido porque os homens são individualistas e egoístas, porém pela utilidade. Essa estrutura se torna útil para garantir a sobrevivência e a manutenção da espécie, enfim para manter a paz e a ordem na sociedade, ela é um artifício reconhecido para sanar os problemas criados em uma sociedade em vista da preferência humana pelo prazer imediato que o afasta de uma vida feliz. Como as regras de justiça e a prudência já não imperam na sociedade, o governo é criado para executar a justiça e aproximar os homens da felicidade, não para controlá-los. Vejamos o que nos diz Hume nas *Investigações Sobre os Princípios da Moral*:

Se todas as pessoas tivessem suficiente sagacidade para perceber, em todas as ocasiões, o grande benefício associado à observância da Justiça e da imparcialidade, e suficiente força espiritual para manter um constante apego a um interesse de caráter mais geral e remoto em oposição às seduções do prazer imediato e as vantagens de curto prazo, não haveria, nesse caso, nada de semelhante a um governo ou a uma sociedade politicamente organizada (HUME, 1995:65).

Ora, se é pela utilidade que os homens obedecem aos magistrados e agem moralmente e não pelo consentimento aos códigos legais como supõe o contratualismo, devemos discutir qual o modo de regulação dos comportamentos para Hume.

6 - Sobre a regulação do comportamento

Pelos argumentos expostos ao longo desse trabalho, pode-se constatar que Hume separa obrigação legal de dever moral, divisão não realizada pelo contratualismo. Nes-

se sentido, a tese do contrato reduz-se unicamente a efetivar uma discussão política com intuito de demonstrar as origens da sociabilidade, do governo e os motivos para sua instituição.

O que diferencia Hume dos pensadores do contrato é o diagnóstico mais otimista da natureza humana. A teoria do contrato tenda fundar a sociedade e o governo afirmando que o estado natural do homem é viver no isolamento, cuidando de si mesmo de forma egoísta. Fato que impede a concretização de uma vida moral em que os homens levem em consideração seus semelhantes e conseqüentemente só a força e a lei pode controlá-los.

Nesse sentido, Hume torna-se um profundo crítico do contratualismo, pois o estado natural dos homens é viver em sociedade em vista da utilidade que isso traz para ele na sua débil condição, o que exige a sintonização dos seus comportamentos com aquelas regras criadas pela sociedade que visam a manutenção da paz e da ordem. Podemos então vislumbrar que só posteriormente é erigido um poder legislativo que elabora e fixa leis enquanto código ou uma constituição, tudo isso como artifício para resolver os problemas na sociedade (cf. HUME, 1992 B:746).¹

Como é a experiência o que desperta sentimentos de prazer ou sofrimento ao presenciar alguma ação, louvamos aquelas ações provedoras de prazer e rejeitamos as que causam dor. Por conseguinte a moral possui princípios naturais que possibilitam-nos a adoção de certos critérios de julgamento das atitudes, considerando as prazerosas virtuosas e as dolorosas como viciosas. Elas são aprovadas ou rejeitadas conforme o princípio da utilidade que “é uma tendência à obtenção de um certo fim” (HUME, 1995:84). O que nos leva problematizar: por que o homem tem de agir moralmente? A resposta para Hume está na tendência humana à busca de um fim último a saber: ser feliz. Desse modo o homem deve adequar suas ações de modo a produzir a maior quantidade de prazer possível e evitar a dor. Diante do que dissemos surge uma nova questão: o homem age moralmente, isto é, por dever ou por obrigação externa imposta?

Podemos dizer que age e deve agir tanto por dever moral quanto por obrigação externa imposta. O dever moral surge por meio de instinto natural, livre de qualquer obrigação e da utilidade. Os outros deveres morais são originados da obrigação baseada nas exigências sociáveis do homem, a exemplo dos códigos de lei. Ao passo que as obrigações estariam subordinadas à autoridade e fidelidade a algo estabelecido (cf. ABBAGNANO, 1982:128).

Um problema que podemos detectar é: se é o julgamento imparcial das nossas intenções em vista da felicidade o princípio norteador da moral, havemos de convir que nem sempre a utilidade é o princípio básico da filosofia moral de David Hume. Os julgamentos devem levar em conta uma imparcialidade, pois, nem tudo que é útil proporciona benefícios gerais, a utilidade pode originar mais problemas que resolvê-los. Além do mais, uma ação pode promover apenas um prazer momentâneo. Como reconhece Hume, exemplos diversos desse tipo de procedimento são constantemente encontrados na história, muitos são os casos daqueles que por um deleite imediato perdem todas as suas riquezas em jogos e bebedeiras ou arriscam sua reputação em busca de opulências. No caso das inconveniências do princípio da utilidade, seria muito vantajoso para uma sociedade aplicar a pena de morte àqueles ameaçadores da paz e ordem, pois estaria proporcionando o benefício da tranquilidade

para ela. Porém, na visão de Hume, seria mais útil deixá-los vivos, pois ela não é conveniente, visto que a pena de morte poderia tornar-se comum entre os homens e o “que será do mundo se práticas como estas se tornarem preponderantes? Como a sociedade poderia subsistir em tal desordem?” (HUME, 1995:63)

Por essas razões, é importante na filosofia moral de Hume a prudência, pois nem tudo que é útil naquele sentido mais imediato está conforme sua moral utilitarista.

O *tiranicídio*, ou assassinato de usurpadores e príncipes opressivos, foi sumamente enaltecido em tempos antigos porque livrou a humanidade de muitos desses monstros e parecia, além disso, impor o temor a outros que a espada ou o punhal não podiam alcançar. Mas a história e a experiência desde então nos convenceram de que essa prática aumenta a suspeita e crueldade dos príncipes, um Timoleão e um Bruto, embora tratados com indulgência em vista das predisposições de sua época, são hoje considerados como modelos muito impróprios para imitação (HUME, 1995:33).

Atitudes como matar quem oprime parece útil, mas por outro lado, pode também provocar a desconfiança e a ira de outros e ser prejudicial, desse modo, é importante agir com prudência, verificar os efeitos possíveis de uma ação de forma ampla e escolher aquela que proporcionará o maior bem possível para si e para os outros, pois atuar procurando o prazer imediato nem sempre traz os resultados esperados e nos afasta daquele bem maior e perdurável que é a felicidade. Julgar e agir corretamente conduz à resultados que não poderiam ser outros que não os expressos a seguir:

A raça humana em seu todo formaria uma única família, na qual tudo seria possuído em comum e usado livremente, sem consideração de propriedade, mas ao mesmo tempo com bastante prudência, dando-se às necessidades de cada indivíduo uma atenção tão plena como se nossos próprios interesses estivessem aí intimamente envolvidos (HUME, 1995:38).

A utilidade por conseguinte é meio para se alcançar um fim como nos é assegurado pelo escocês, um artifício que deve ser empregado em busca de algo a serviço do bem-comum, que favoreça a felicidade humana, não os interesses individuais egoístas e muito menos os prazeres imediatos.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. “Hume”. In: *História da Filosofia*; trad. António Ramos Rosa e António Borges Coelho. 4ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1994. Volume VII, Cap. X, pp. 107-130.
- ALEXANDRE, A. J. F. “ ‘Utilidade’ e ‘Justiça’ em Hume” *Filosofia Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, pp. 22-32, 1990.
- AYER, A. J.. *Hume*; trad. Maria Luísa Pinheiro. 1ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981. (Coleção Mestres do Passado - 2)

- FRANKENA, William K. "Utilitarismo e Justiça" In: *Ética*; trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. pp. 49-71.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*; trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)
- HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*; trad. João Paulo G. Monteiro e Armando M. de Oliveira. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores) pp. 201-325.
- _____. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*; trad. Artur Morão. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Tratado de la Naturaleza Humana*; trad. Félix Duque. 2ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1992 B.
- _____. *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*; trad. José Oscar de Almeida Marques. 1ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. (Coleção Repertórios).
- LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*; trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
- WALKER, Ralph C. S. "Kant Tem uma Filosofia Moral?" *Filosofia Política*, Rio Grande do Sul, pp. 07-22, 1987

NOTAS

¹ Para Locke o homem em estado de natureza está em situação mais insegura, incerta que desprotegido.

² Conferir também (HUME, 1973:226).

³ Conferir também (HUME, 1973:231).

⁴ Conferir também (HUME, 1973:270); (HUME, 1992 B:725); (HUME, 1973:225).

Crítica Cética ao Argumento do Desígnio

David de Souza (Bolsista PIBIC/CNPq – UFSC)

Orientadora : Sara Albieri

“...eu tomo aqui como exemplo a prudente circunspeção de Simônides que, de acordo com a célebre narrativa, ao ouvir de Hierão a pergunta: Que é Deus?, pediu um dia para pensar sobre o assunto, e depois dois dias mais, prolongando dessa forma indefinidamente o prazo, sem nunca chegar a apresentar sua definição ou descrição.” (Diálogos, parte II, pág. 40)

I - Introdução

Ao se falar do Argumento do Desígnio logo lembramos da clássica metáfora do relógio e do relojoeiro, usada por um grande número de teístas para justificar a existência de uma divindade, artífice dos céus e da terra. Vejamos, brevemente, como nos apresenta tal metáfora um dos mais conhecidos defensores do Argumento do Desígnio: o reverendo inglês William Paley (1743-1805) em sua *Teologia Natural* (1802):

“Na travessia de uma campina, vamos supor que eu tropeçasse numa pedra, e me perguntasse como aquela pedra tinha ido parar ali. Eu poderia responder que, ao que eu saiba, aquela pedra já estava ali desde sempre. Mas, e se eu encontrasse um relógio no chão, e perguntasse como aquele relógio tinha ido parar ali?”¹

Sabemos que uma pedra difere de um relógio por possuir este último certas propriedades que a pedra não possui. E isto não pode ser simples fruto do acaso: “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”² diz o personagem Filo, ao expor a tese defendida por Cleantes nos *Diálogos Sobre a Religião Natural* de David Hume (1711-1776). O relógio apresenta-se como produto de um artífice, possui um uso, uma finalidade. É forçoso, portanto, admitir que o relógio encontrado por Paley tenha um criador:

...deve ter existido, em algum momento e em algum lugar, um artífice ou artífices que o fabricaram com a finalidade a que hoje podemos ver que corresponde; este artífice concebeu sua construção, e planejou o relógio para este uso.

Ou seja, aqui o produto torna-se prova da existência de pelo menos um produtor, de um relojoeiro. Se nos voltarmos para o mundo em seu funcionamento: os sistemas solares, os planetas em suas órbitas, o ciclo das estações na terra, a organização dos seres vivos, os órgãos desses seres, a função aparente de cada órgão, a complexidade de cada organismo vivo, veremos uma perfeição e um planejamento muito superior àquele encontrado no relógio de Paley. Dessa forma, havendo um planejamento, deve haver um planejador. “Este planejador, diz Paley, só pode ter sido uma pessoa. E esta pessoa é Deus”

Abandonemos aqui Paley e seu relógio para nos situarmos um pouco na história e adentrarmos nos argumentos deístas e céticos.

II – Deísmo: A Religião Natural

O deísmo, também chamado Religião Natural ou Teologia Natural, em voga no início do século XVIII, procura estabelecer argumentos racionais em defesa da existência de uma Divindade; arroga-se, aliás, provar esta existência empiricamente, partindo de um argumento indutivo que infere Deus a partir do mundo e de seus fatos: o Argumento do Desígnio.

Esta concepção deísta, mesmo apontando uma possibilidade de provar a existência de deus pela experiência, é acusada de ateísmo disfarçado pelos religiosos ortodoxos da época. Isto por destituírem Deus de moralidade, por abandonarem os 'textos sagrados' e, conseqüentemente, tirarem a autoridade dos teólogos. Por sua vez, "os deístas acusam os ortodoxos de sobrepassar arbitrariamente os dados da razão"³ No entanto, há de certa forma uma ligação entre o deísmo e o ateísmo, pois estes "ligam-se a todas as reclamações em favor da tolerância, a todas as tendências reformadoras"⁴ Ambos renegam a autoridade da igreja.

Segundo Clément Rosset, a Religião Natural "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"⁵ e que, embora procure disfarçar-se em racionalismo, não passa de uma "solução bastarda que não se decide a romper seus vínculos teológicos"⁶

Nos *Diálogos Sobre a Religião Natural*, Hume faz uma apresentação dos argumentos que sustentam a Religião Natural, mostrando que ela no fundo é apenas uma nova versão da religião oficial, e, tal como esta, não possui argumentos suficientemente fortes para manter-se de pé ante uma crítica mais severa. Através do personagem Filo, o cético, Hume mostra o porquê da fragilidade dos fundamentos do deísmo, e por extensão de toda teologia, bem como de seu contrário, o ateísmo⁷ Os *Diálogos* envolvem ainda outros dois personagens: Demea, que procura estabelecer uma prova *a priori* da existência de Deus, afirmando que sua natureza "é-nos completamente incompreensível e desconhecida" (D,27); e Cleantes, que procura inferir deus a partir do mundo, prova *a posteriori*, estabelecendo assim o Argumento do Desígnio, argumento este que fundamenta a Religião Natural.

Antes, porém, de entrar nos argumentos de Hume, é interessante lembrar que sua crítica à prova da existência de Deus não se resume a uma crítica aos deístas da Religião Natural, mas abrange e atinge toda uma tradição filosófica que nos remete, pelo menos, até Platão⁸

Um detalhe interessante e ainda pouco explorado, que gostaria aqui de mencionar, é a semelhança dos *Diálogos* de Hume com aquele de Cícero, intitulado "De Natura Deorum" (*Da Natureza dos Deuses*). André Vergez afirma que esta obra inspirou Hume a escrever os *Diálogos*⁹ "De Natura Deorum" de Cícero é também um diálogo entre três personagens, Balbo, Cotta e Veleio, discutindo sobre a natureza dos deuses segundo concepções das filosofias estoica e epicurista. Curioso é que esta obra de Cícero, por sua vez, fora inspirada por outra, um tratado "Sobre a Providência" (περι προνοιας) de um tal Panétius.

III – O Argumento do Desígnio

Vejamos, então, como o personagem dos *Diálogos*, Cleantes, defensor da Religião Natural, apresenta seu argumento. O mundo, afirma ele, assemelha-se a

“uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores” (D,30); pois este funciona de forma tão perfeita, com suas partes, mesmo as menores, ajustando-se umas as outras com simetria e precisão. Ainda, a “singular adaptação dos meios aos fins ao longo de toda a Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência” De modo que, assim como, enquanto efeitos, se assemelham os produtos da natureza e os artifícios dos homens, “somos levados a inferir, (...) em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes” Ora, a causa dos artifícios dos homens é atribuída à sua inteligência, sua mente ou razão, portanto, a causa do mundo, uma vez assegurada a semelhança entre este e os produtos da mente humana, deve ser, também, atribuída a uma inteligência, mente ou razão suprema. Da mesma forma que uma casa ou um barco, para terem existência, passam necessariamente pelo escopo dum carpinteiro, este mundo em que vivemos, dados seus minuciosos mecanismos tão bem aperfeiçoados e ajustados, necessariamente, aponta para um artífice imensamente engenhoso. Assim, diz Cleantes, prova-se a “um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas” (D,31).

Poucas páginas adiante encontramos o personagem Filo, o cético, provisoriamente argumentando em favor da teoria de Cleantes: “por tudo que nós é dado saber a priori, diz ele, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou o móvel da ordem, do mesmo modo que a mente os contém” (D,35). No entanto, pela experiência sabemos que há uma grande diferença entre elas. Simples peças de metal lançadas ao ar não se ajustarão por si de modo a formar uma máquina, um relógio, por exemplo. Pelo contrário, as idéias, que parecem encontrar-se em um imenso caos no interior da mente, “por um inexplicável e desconhecido princípio de organização” arranjam-se e dispõem-se por si mesmas, com tal coerência que forma projetos os mais diversos, casas, relógios, etc. “A experiência, portanto, prova que há um princípio originário de ordenação na mente, mas não na matéria” Assim, tendo o universo perfeito ajuste dos meios aos fins, tal como se pode encontrar nos produtos da mente humana, é de se supor que também a causa do ajuste no universo seja semelhante à da arte: “de efeitos similares inferimos causas similares” (D,36).

IV Crítica Cética

A primeira oposição que Filo faz ao Argumento do Desígnio é pôr em dúvida esta suposta semelhança do universo com a arte dos homens, afirmando que “a desigualdade é tão marcante que o máximo que (...) [se] pode pretender, nesse caso, é conjecturar, supor ou presumir a existência de uma causa similar” (D,33).

Comparar, diz Filo, “casas, navios, peças de mobiliário e máquinas ao universo”, parece ser “um passo tão largo” e a inferência feita ao se afirmar similaridade entre as causas destes, não parece partir da experiência, como pretende Cleantes. Uma vez que “pensamento, propósito, inteligência” existentes nos animais, humanos e não humanos, são, tal como o calor e o frio, a atração e a repulsão, entre muitos outros, apenas alguns dos “motores e princípios do universo” (D,37). Constituem uma causa ativa que tornam algumas partes da natureza, no caso, os

seres humanos, capazes de transformar outras partes, madeira, por exemplo, em casas e barcos. E “será legítimo transferir para o todo uma conclusão acerca das partes?” Mas, mesmo que consideramos como plausível tomar “as operações de uma parte da Natureza sobre outra” e sobre isto fundarmos “nossos juízos acerca da origem do todo”, por que selecionaríamos justamente algo tão “insignificante, tão frágil, tão limitado como é a razão e o propósito nos animais? (...) Que mérito especial tem essa diminuta agitação do cérebro que denominamos ‘pensamento’ para que precisemos tomá-la como modelo do universo por inteiro?” (D,38).

Como já sabemos, Cleantes, defensor da Religião Natural, afirma que a Divindade assemelha-se a um artífice, e que este planejou e arranhou em idéias todo o universo, semelhante a um arquiteto que elabora todo o esquema de uma construção antes de efetivá-la. Filo, pede então, a causa primeira deste artífice ou do “mundo ideal” que originou este mundo material. E dado que esta pergunta leva a um regresso *ad infinitum*, aconselha que seria melhor “jamais lançar os olhos para além do mundo material presente” (D,64). Descarta também, a possibilidade de que o “Ser Supremo” possa ter se auto gerado, pois isto não poderia ser mais inteligível do que afirmar que o mundo material se dispôs em ordem por sua própria natureza. Visto que, se temos “experiência de idéias que se dispõem em ordem por si mesmas e sem nenhuma causa *conhecida*” também temos, e em maior número, exemplos “de um comportamento semelhante na matéria, a saber, em todos os casos de geração e crescimento vegetativo, nos quais a análise detalhada da causa excede toda compreensão humana” Além disso, temos exemplos, tanto do pensamento quanto da matéria, de sistemas que não apresentam nenhuma ordem: “do primeiro, na loucura, do segundo, na corrupção” Portanto, por que pensar que a ordem é mais essencial às idéias do que à matéria? E que vantagem estaremos tendo em buscar o princípio do universo material num universo de idéias, se ambos requerem uma causa? Filo diz, então, que seria mais prudente limitar nossas investigações ao presente mundo material. Pois, “nenhuma satisfação poderá jamais ser alcançada por meio dessas especulações, que tanto excedem os estreitos limites do entendimento humano” (D,65).

Filo compara a explicação antropomórfica de Cleantes àquela dos peripatéticos que recorriam a *qualidades ocultas*, para disfarçar sua ignorância: “ao serem interrogados sobre a causa que produz a ordenação das idéias do Ser Supremo, poderiam vocês, antropomorfistas, dar qualquer outra razão que não a de que é uma faculdade *racional*, e de que essa é a natureza da Divindade”? No entanto, uma resposta semelhante serviria para a questão da ordem na natureza, afirmando-se que esta possui em si mesma “uma *faculdade* de ordem e proporção” dispensando-se assim, “o recurso a um criador” o que seria uma maneira mais “douta e refinada” (D,66) de se admitir a ignorância.

Diante desta argumentação de Filo, Cleantes volta a insistir que a prova de um desígnio está na própria “ordem e arranjo da natureza”, no perfeito ajuste das causas finais; em cada parte, em cada organismo, em cada órgão a evidência de um propósito é manifesta. “Tudo isso proclama na linguagem mais clara a existência de um autor ou causa intelectiva” E quanto à causa dessa causa, Cleantes confessa não saber, e diz que isto não lhe diz respeito, pois aí encontrou uma Divindade e aí detém sua investigação. “Que sigam adiante os que forem mais sábios ou em-

preendedores" (D,67).

Afirmando não pretender ser nem uma nem outra coisa, Filo diz que talvez não devesse ter ido tão longe para chegar àquilo que "desde o início e sem maiores aborrecimentos" poderia ter-lhe satisfeito; já que tem de permanecer na "total ignorância das causas, sem poder explicar absolutamente nada" (D,67), não há vantagem alguma em se livrar de uma dificuldade momentânea, se ela reaparecerá em seguida, e com muito mais força.

O Argumento do Desígnio, usado pela Religião Natural como prova da existência duma Divindade, sucumbe definitivamente quando levantamos contra ele alguns argumentos apresentados por Hume quando trata do afamado 'problema da indução' exposto na *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (1748). Vejamos como isto se dá.

Na seção IV da *Investigação* Hume diz que "todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: relações de idéias e questões de fato"¹⁰ À Geometria, Álgebra e Aritmética pertencem as relações de idéias; as questões de fato se verificam de uma outra forma, e a evidência da verdade destas, não possui a mesma natureza que a das relações de idéias. Claro que 'quatro vezes cinco é igual a soma de dez mais dez' é algo que diz respeito a "operação do pensamento", não da experiência, e jamais se poderia provar o contrário. Mas no que concerne às questões de fato, as coisas se dão de outro modo. Diz Hume:

"O contrário de toda afirmação de fato é sempre possível, pois que nunca pode implicar uma contradição e é concebido pelo intelecto com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente conforme à realidade. Que *o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível e não implica mais contradição do que a assertiva contrária, de que *o sol nascerá*. Seria vão, por isso, tentar demonstrar a sua falsidade. Se isso fosse demonstrativamente falso, implicaria uma contradição e jamais poderia ser claramente concebido pelo intelecto."¹¹

Bem, quando o personagem Cleantes, em defesa da Religião Natural, busca justificativa na experiência para provar a existência de Deus, está na verdade querendo dizer que a existência de Deus é uma questão de fato. Ora, como acabamos de ver, Hume afirma que o contrário deste tipo de afirmação é sempre possível, logo, podemos afirmar, com o apoio da própria filosofia humeana, que *é possível* que Deus não exista. A ocorrência desta possibilidade faz com que a tese defendida por Cleantes seja falha; esta falha no Argumento do Desígnio dá-se da seguinte maneira.

Hume diz que "todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito"¹² Em nossa presente análise o efeito é o mundo e a causa Deus, conforme a inferência feita por Cleantes. E nisto há a suposição de que "existe uma conexão entre o fato presente (o mundo) e o que dele inferimos (Deus). Se não houvesse nada para ligá-los, a inferência seria completamente precária"¹³ O conhecimento desta relação, diz Hume, não é obtido *a priori*, mas somente pela experiência; porém, não há nada nela que nos garanta este tipo de

inferência, pois, “todo efeito é uma ocorrência distinta de sua causa”¹⁴ É somente pelo *hábito* que nós pressupomos existir uma conexão entre causa e efeito; e isto não é um argumento logicamente válido. O fato de que até agora todos os planetas observados sejam de forma esférica, não nos garante que não haja planetas quadrados ou triangulares. Da mesma forma, o fato de todos os objetos mecânicos até então conhecidos serem produtos do desígnio dos homens, não nos garante que não possa haver objetos mecânicos que sejam, por exemplo, produtos do encontro fortuito da matéria. Afinal, “o início do movimento na própria matéria é *a priori* tão concebível quanto sua comunicação a partir da mente, ou da inteligência” (D,106/7). Ou seja, o simples caso de parecer que este mundo fora feito por um artífice, não elimina a suposição de que possa ter-se gerado da pura matéria.

Esta ‘análise’ da Religião Natural, já encontramos com a mesma argumentação, exposta e criticada por um suposto ‘amigo’ de Hume, na seção XI da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. A seção, intitulada *De uma providência Particular e de um estado futuro*, é como que um esboço daquilo que Hume apresentará nos Diálogos. O assunto é a divindade, a seção é em forma de diálogo e o ceticismo está presente. Ali, o ‘amigo’ de Hume reconhece “que o principal ou único argumento em favor de uma existência divina (...) deriva da ordem da natureza”, e resume o Argumento do Desígnio: “do bom arranjo da obra inferis o plano e a providência do autor” E ao fim da seção o ‘problema da indução’ é colocado:

“Só quando duas *espécies* de objetos aparecem constantemente unidas podemos inferir uma da outra; e caso se apresentasse um efeito que fosse inteiramente singular e não pudesse ser incluído em nenhuma *espécie* conhecida, não creio que pudéssemos formar qualquer conjetura ou inferência sobre sua causa.’

Portanto, não podemos concluir, ao menos com segurança, a partir do efeito *mundo* a causa *Deus*, uma vez que o mundo se nos apresenta como algo absolutamente singular e, não temos experiência alguma de mundos se formando a partir de Deuses.

V - Conclusão

Podemos nos perguntar: por que Hume, sendo um cético, preocupou-se, a ponto de escrever os *Diálogos*, em refutar a prova da existência de Deus apresentada pelo Argumento do Designio? A primeira resposta que nos vem é aquela que encontramos nas páginas iniciais dos *Diálogos*: “Opiniões opostas, mesmo que não levem a qualquer decisão, proporcionam um agradável entretenimento; e, se o assunto é curioso e interessante, o livro de uma certa forma nos convida à participação, unindo assim os dois maiores e mais puros prazeres da vida humana: estudo e convivência social” (D,04). Mas, sem dúvida, o fato da Religião Natural ter pretensões de prova empírica já seria o suficiente para que ele a investigasse; afinal, “os argumentos *físicos* tirados da analogia da natureza (...) são verdadeiramente os únicos argumentos filosóficos a se admitir (...) acerca de toda questão de fato”¹⁵ diz Hume no ensaio *Da Imortalidade da Alma*. Assim sendo, é compreensível que

ele se tenha voltado ao assunto para, pelo menos, apontar a ausência de empiria no Argumento do Desígnio.

Mas, voltemos ao reverendo Paley. Devemos atentar para o fato de que um relógio e o universo não são assim tão semelhantes como o quer Paley. O universo é um fato singular, o relógio, algo que está contido neste fato singular; logo, estaremos usando de uma parte para explicar o todo, se aceitarmos a semelhança como argumento. A certeza que Paley tem de que o relógio encontrado foi criado por um relojoeiro só é possível porque ele teve experiências que o fazem crer que sempre que encontrar um relógio, haverá um relojoeiro. Hume afirma ser isto apenas um hábito de nosso raciocínio, na verdade não há nenhuma certeza lógica de que o próximo relógio que o nosso reverendo encontrar seja produto de um relojoeiro, de um desígnio. E mais, se não é segura nossa comparação entre o universo e o relógio, mais difícil será fazer qualquer afirmação sobre o autor daquele, se é que houve algum.

A partir da mera observação de um efeito singular, o mundo, inferir um artífice superior como causa, não condiz com um bom raciocínio filosófico. Primeiro que, quando o efeito está muito distanciado de sua suposta causa, a analogia já se torna precária; segundo que, se nunca tivemos experiência da ocorrência deste efeito como seguindo-se àquela causa, torna-se ainda mais difícil fazermos a inferência; e por último, se podemos supor com a mesma força tantas outras causas como possíveis de produzir este efeito, como poderemos estar certos de qualquer inferência neste assunto?

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. J. (1981): *Hume*, tradução de Maria Luíza Pinheiro, coleção Mestres do Passado, Publicações Dom Quixote.
- BRÉHIER, Émile (1977): *História da Filosofia*, (tomo segundo A filosofia moderna) trad. Eduardo Sucupira Filho; Ed. Mestre Jou, São Paulo.
- CICÉRON *De la Nature des Dieux*; trad. Charles Appuhn; Ed. Librairie Garnier Frères, Paris.
- GOULD, S. J. (1992): *Dedo Mindinho e Seus Vizinhos*. Companhia das Letras, São Paulo.
- HUME, David (1992): *Diálogos Sobre a Religião Natural*; [tradução de José Oscar de Almeida Marques; prefácio de Michel Wrigley].- São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1980) *Ensaios Morais, Políticos e Literários*; trad. João Paulo G. Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. 2ª. Ed São Paulo, Abril Cultural.
- _____ (1980): *Investigação Sobre o Entendimento Humano*; trad. Leonel Vallandro.- 2ª. Ed São Paulo, Abril Cultural.
- _____ (1995): *Investigação Sobre os Princípios da Moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques São Paulo. Ed. da Unicamp.
- _____ (1971): *L'histoire Naturelle de la Religion -e autres essais sur la religion-* Trad. Michel Malherbe. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- _____ (1964): "Of the immortality of the soul" in: *Essays Withdrawn*, Scientia Verlag Aachem, Germany.

- MONTEIRO, João Paulo (1982): *Hume e a Epistemologia*. Imprensa Nacional.
- ROSSET, Clément (1989): *A Anti-natureza : elementos para uma filosofia trágica*, trad. Getúlio Puell Rio de Janeiro, ed. Espaço e Tempo.
- VERGEZ, André (1984): *David Hume*, tradução. Maria Manuela Ramalhinho Barreto edições 70, Lisboa.

NOTAS

- 1 Esta, e as duas próximas citações de Paley foram retiradas do capítulo 9('Darwin e Paley encontram a mão invisível') do livro *Dedo mindinho e seus vizinhos* de Stephen Jay Gould; págs. 146/7
2. *Diálogos Sobre a Religião Natural*; págs. 35/6. Nas próximas citações dos *Diálogos* usarei apenas a abreviatura "D" seguida do número da página.
3. E. Bréhier, *História da filosofia* – cap. II ('O deísmo e a moral do sentimento'), pág. 25.
4. Idem.
5. *A anti-natureza*, cap. 2 ('Natureza e religião'), pág. 42.
6. Idem.
7. A partir da análise dessa crítica é possível também afirmar que, tais argumentos podem também aplicar-se ao ateísmo, uma postura dogmática que Hume parece igualmente recusar.
8. Para Clément Rosset a crítica da religião feita por Hume confronta-se com a crítica da religião que habitualmente se praticava no século XVIII: não consiste em substituir uma ideologia reputada ilusória ou obscurantista pela idéia de natureza, mas em criticar qualquer forma de ideologia"; (*A anti-natureza*, pág. 42).
9. Em *Hume*, pág. 36.
10. *Investigação sobre o entendimento humano*, pág. 143.
11. Idem, pág. 143-144.
12. idem, pág. 144.
13. idem, pág. 144.
14. idem, pág. 145.
15. "The physical arguments from the analogy of nature are strong for the mortality of soul; and these are really the only philosophical arguments, which ought to be admitted with regard to this question, or indeed any question of fact. [parágrafo inteiro]. *Of the immortality of the soul*, p.403.

Neoliberalismo na Crise da Modernidade

Edivan Pedro dos Santos (FEBE)

Orientador: Carlos Eduardo Sell

Considerações Iniciais

Através deste *paper* pretendemos analisar alguns elementos de ordem filosófico-sociológica, que nos permitirão compreender como e porque o neoliberalismo consegue fazer frente à crise estrutural que nos assola. Para tanto, procuraremos desenvolver uma discussão fundamentalmente crítica acerca de como o movimento neoliberal, utilizando-se do esgotamento de uma certa racionalidade moderna, articula suas teses como saída racional à totalidade da crise da modernidade. Também buscaremos manifestar nossas críticas ao (ir)racionalismo neoliberal, visto, muitas vezes, por governos e políticos como alento ao desencanto utópico da modernidade. Entretanto, antes de procedermos a isso, tendo em vista uma melhor compreensão da nossa argumentação, apresentaremos a estratégia metodológica utilizada no desenvolvimento deste trabalho de pesquisa.

A leitura, pois, que fazemos da temática em questão se fundamenta nos pressupostos teóricos marxianos, sobretudo naquele que evidencia a dimensão econômica da sociedade. Sabemos o quanto é delicado o uso de tal argumento. Todavia, sem a pretensão de utilizá-lo de maneira ortodoxa, para não incorreremos na acusação de reducionista e/ou determinista, para nós, essa dimensão adquire validade de análise à medida que nos permitir ver nela um fator de grande importância na organização e efetivação, ou não, das utopias modernas.

Um outro conceito, ligado aos pressupostos do materialismo histórico-dialético, merece também algumas considerações, dada a polêmica existente em torno dele, e a conotação que assume neste trabalho. Trata-se da noção de utopia, elemento fundamental para compreensão da crise da modernidade. Assim sendo, o conceito de utopia está sendo utilizado como sinônimo de projeto racional de uma sociedade ideal, tipicamente moderna, que paulatinamente deveria e deve se efetivar na história. Não se trata, portanto, da crença em algo impossível de se realizar, significado comumente atribuído ao termo utopia. Se assim o fosse, seria a expressão da irracionalidade da própria razão moderna, o que de antemão rechaçamos veementemente.

Tendo presente esses aspectos, examinaremos brevemente o que caracteriza a modernidade. E, antes de tratarmos acerca da racionalidade neoliberal, tentaremos esboçar um quadro referencial de compreensão da crise da modernidade. Será a partir de alguns argumentos de interpretação, advindo da abordagem da problemática, que fundamentaremos nossa crítica ao neoliberalismo.

Modernidade e Utopia

Historiograficamente constatamos que a modernidade finca suas raízes no século XIV, e termina no século XVIII. Ainda que não nos seja interessante essa segunda referência cronológica, a primeira, por sua vez, faz-nos perceber o quanto somos modernos¹. Do ponto de vista filosófico, a modernidade pode ser entendida como um

processo histórico de racionalização das instituições econômicas, políticas, culturais, religiosas das sociedades, especialmente do medievo cristão ocidental. O racionalismo grego e a perspectiva escatológica cristã, na modernidade, libertaram-se, respectivamente, da passividade fatalista e da dependência da divina providência. No evento moderno de racionalização, a razão humana se torna ativa e secular.

Ao aludir a essas mudanças, TOURAINE (1994, p. 205) nos diz que “é nas origens do pensamento grego e no pensamento cristão, alimentados por Aristóteles, que triunfou a idéia de razão objetiva” Essa concepção de razão, portanto, comandará o espetáculo da modernidade. Provocará transformações percucientes na concepção de Deus, de homem, de cultura, de natureza. Para TOURAINE (1994, p. 9), “é ela [a razão] também que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas”

Destarte, a modernidade racional rompeu com a cosmovisão pré-moderna. Explicações mitológicas, ou até teológicas, receberam matizes racionais. As instituições reguladoras da sociedade medieval passaram por momentos de secularização. A ciência, a economia, a política e a cultura, paulatinamente, libertaram-se da forte influência do teocentrismo medieval. A virada antropológica, do movimento humanista, e o estabelecimento do método experimental da ciência moderna, foram também responsáveis pelo significativo triunfo da nova racionalidade sobre o *Ancien Régime*.

Com o paradigma teocêntrico da sociedade feudal em ruínas, o homem moderno sonhará, projetará um mundo novo, de cunho eminentemente racional. A modernidade confere ao homem, segundo ROUANET (1989, p. 27), “a possibilidade de construir racionalmente seu destino, livre da tirania e da superstição” Com efeito, o homem, pelo uso intenso da nova concepção de razão, levará adiante o projeto utópico da modernidade. As utopias modernas, portanto, surgem como expressão do desejo de edificação racional da nova sociedade.

Genericamente, na história moderna, podemos constatar duas grandes utopias, com seus princípios norteadores. Na modernidade, capitalismo e socialismo figuram como projetos utópicos por excelência. São enfoques econômico-políticos distintos a respeito de como deve ser o Estado e o mercado, de modo que estas esferas promovessem a organização racional das sociedades modernas. Sabemos o significado histórico-social da adoção de uma dessas duas posturas racionais acerca da economia e da política dos Estados modernos. Por ora, basta-nos a referência ao óbvio. Isto é, que o Estado capitalista garante a propriedade privada, e não intervém na ordem econômica, regulada somente pelas leis inerentes à dinâmica do mercado. Já, o Estado socialista coletiviza o que é de propriedade particular, intervindo diretamente no mecanismo do mercado, planejando a produção e a distribuição dos bens econômicos.

Ainda que essas divergências apontem para um maniqueísmo econômico-político, a dissensão existente significa muito mais uma dualidade da racionalidade econômica moderna. De fato, as utopias sociais capitalista e socialista expressam a exacerbação do racionalismo moderno. São projetos utópicos de cunho econômico, originariamente racionais e orientados para consecução da modernidade político-social. O capitalismo e o socialismo, são, para IANNI (1994, p. 21), “dois processos civilizatórios universais, essencialmente distintos e antagônicos, mas reciprocamente referidos, cúmplices constitutivos um do outro”

Em suma, essas duas utopias são indubitavelmente modernas. Capitalismo e socialismo, a seus modos, foram gestados no seio da modernidade² e a ela se filiam pelo princípio da racionalidade. Isto é, enquanto o Iluminismo e o Positivismo influenciaram diretamente o projeto econômico-político do capitalismo liberal, o Historicismo e a Dialética deixaram suas marcas no socialismo marxista. E esses movimentos filosóficos citados são próprios do pensamento moderno, fundador de uma racionalidade econômico-política diversa daquela do medievo, na qual se assentam tanto a utopia capitalista, quanto a socialista.

Esgotamento Utópico

Somos cômicos da complexidade teórica e das vicissitudes espaço-temporais implicadas na efetivação histórica, e parcial, dos projetos utópicos da modernidade. Recordemos, por exemplo, as revoluções burguesas na Europa, e também as revoluções socialistas na Ásia e na África. No entanto, aparece como dado relevante o fato da economia moderna permanecer por setenta anos (1917-1989) claramente cindida entre nações capitalistas e socialistas. Essas duas racionalidades utópicas estabeleceram os âmbitos do agir da geopolítica mundial: ou se observava as propostas da direita liberal, ou se seguia os pensamentos econômicos e políticos da esquerda revolucionária. Com efeito, a ideologia socialista-marxista predominou na racionalidade utópica da esquerda. O mesmo fenômeno se deu com a doutrina liberal, que se tornou a base ideológica da racionalidade da direita burguesa.

Assim, dividida entre a utopia capitalista e o sonho socialista, a racionalidade econômica da modernidade se irracionalizou, dada a razão econômica gestada tanto pelos capitalistas como pelo socialistas. O resultado desse processo é fatídico ao contexto mais amplo da racionalidade moderna. A irracionalidade econômica, segundo HARWEY (1994, p. 23), torna a razão “fadada a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca de emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana”

Em função das constantes crises do capitalismo, antes e após a Revolução Russa, como a primeira grande guerra, de 1914-1917. e o *crash* do sistema financeiro mundial, em 1929, tentou-se uma alternativa ao liberalismo capitalista: o *Welfare State* (Estado de Bem-estar). Tratou-se de uma racionalidade econômico-política mista entre socialismo e capitalismo³. O Estado deveria intervir e regular a economia, impedindo crises como a de 1929, e, concomitantemente, alocar e distribuir recursos para amenizar a *questão social* do mundo moderno.

Embora reconhecendo a contribuição positiva dessa racionalidade ao problema social, sobretudo a partir do fim da segunda guerra mundial, percebemos tácita nela a tentativa de resgate da credibilidade sócio-econômica do modelo de produção capitalista ante o avanço do socialismo. Porém, as nações socialistas, de modo geral, também se defenderam das investidas do racionalismo capitalista, fechando-se numa ortodoxia própria, lideradas pela antiga URSS. Toda sorte da guerra fria é emblemática desses eventos ideológicos, ligados ao embate entre capitalismo e socialismo pela hegemonia econômico-política mundial.

Diante disso, constatamos o quanto a tenacidade ideológica, seja capitalista, seja socialista, converteu essas racionalidades utópicas em movimentos autoritários e reacionários. O esgotamento utópico da modernidade se funda na irracionalidade

provocada pelos confrontos diretos e indiretos entre capitalistas e socialistas, entre direita e esquerda mundiais. Em nome de convicções, quase sempre sectárias, pretendeu-se defender a razão econômica da modernidade, mesmo às expensas de milhões de vítimas inocentes. Guerras econômicas inviabilizaram a paz no mundo. O trabalho humano e a produção foram instrumentalizados pela ciência. O homem se tornou escravo da máquina, da tecnologia e do consumismo. A natureza, por sua vez, foi explorada predatoriamente para sustentar a irracionalidade dos macros sistemas financeiros.

Chegamos, assim, a um quadro social tétrico, racionalmente insuportável. E isso é facilmente constatável. O vazio existencial se coletiviza. A descrença no capitalismo e no socialismo dá a tônica às discussões acerca do fim do projeto moderno. Eles macularam a razão moderna. A razão utópica, tornada ideologicamente irracional, sustentou a irracionalidade dos utilitarismos oportunistas do capitalismo e do socialismo.

Sendo assim, a crise da modernidade é, sobretudo, a crise do abuso econômico praticado no interior dessas racionalidades utópicas, e da disputa política entre elas. Porém, conforme já dissemos alhures, quando nos referimos à questão das utopias, muitos consideram assaz tênue o limite entre o racional e o irracional. Daí, a impressão de que a razão moderna é que se tornou irracional. Todavia, embasados no que foi exposto anteriormente, afirmamos que a razão em si mesma não é, e nem se fez irracional. A propalada crise da modernidade, e, a seu turno, o esgotamento utópico, expressam o irracionalismo econômico da inseqüente opção político-ideológica assumida pelo capitalismo e pelo socialismo.

Falácia da Razão Neoliberal

Conforme apontamos acima, a ideológica irracionalidade econômico-política entre capitalismo e socialismo sufocou a razão moderna. Tal fenômeno reflete na condição da utopia moderna. A razão tornada irracional faz com que a modernidade utópica se desencante historicamente. Esse desencanto, para FIORI (1993, p. 387), dá-se pelo “desmonte das referências ideológicas que organizaram todos os projetos e lutas coletivas nos dois últimos séculos” Ou seja, tal evento estabeleceu a certa descrença na capacidade utópica do Estado moderno e seus modelos econômicos. Essa descrença se evidencia sobretudo após as boçalidades da segunda guerra mundial, cometidas em nome de uma certa racionalidade, marcada pela instrumentalização da razão moderna.⁴

Assim, aproveitando-se das incertezas econômico-políticas do pós-guerra e do espaço histórico-cultural aberto pela intensificação do fenômeno da globalização, o movimento neoliberal se impõe como a única alternativa para solução da crise dos irracionismos econômicos. Sua racionalidade econômica tenciona o fim dos desencontros econômicos dos modelos utópicos da modernidade. Como resultado dos avanços e retrocessos da utopia moderna, o neoliberalismo, segundo ANDERSON (1996, p. 22), apresenta-se como “um corpo de doutrina coerente, autoconsciente, militante, lucidamente decidido a transformar todo o mundo a sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional”

Com efeito, os neoliberais sustentam veementemente a reorganização dos eixos econômico e político do Estado moderno. Na nova ordem pretendida, esses dois

eixos devem estar abertos à transnacionalização e à flexibilização do consumo e da produção mundial. São mudanças profundas que visam a romper a rigidez política do Estado e da economia, atrelados ao nacionalismo. Os neoliberais argumentam que a crise econômica da modernidade se origina no entropismo das economias nacionais. Tecem críticas à onerosidade do *Welfare State*, e aos excessos da burocracia do Estado socialista. Pela ótica do neoliberalismo, a redefinição do papel do Estado moderno e o desmonte do nacionalismo econômico, em vista do mercado mundial, tornam-se imprescindíveis para que a razão econômica moderna readquirira seu *status* intrinsecamente racional.

Para efetivação disso, figuram nas teses do neoliberalismo a reengenharia do Estado e da economia nacionais. Com efeito, os neoliberais postulam as privatizações e as reformas do aparelho estatal, e a flexibilização das relações de produção, buscando adequar o mercado interno às exigências do capitalismo financeiro globalizado. O realento da modernidade utópica advém dessas práticas. A racionalidade neoliberal insiste na execução de tais medidas políticas, como condição *sine qua non* para reabilitação econômica da modernidade.

Todavia, uma análise mais cuidadosa da aplicação dos pressupostos teóricos do neoliberalismo, revela-nos que o desenrolar do processo é marcadamente ideológico e irracional. A falácia da racionalidade neoliberal está implícita no ataque movido contra o *Welfare State*, e no retórico discurso da liberação do mercado. A irracionalidade da teoria neoliberal também se evidencia quando percebemos que o mercado é idolatrado em detrimento do Estado. Parece mais uma tentativa de restituição da racionalidade econômica capitalista. Acerca disso, SELL (1998, p. 5) diz que “mais que uma teoria econômica, portanto, o neoliberalismo é uma ideologia política, que tem por objetivo reorganizar o sistema capitalista em função do seu objetivo central: o processo de produção da mais-valia”

Diante dessa constatação, não podemos deixar de considerar que a privatização, proposta pelos neoliberais, é somente para eles se apossarem dos setores e serviços públicos lucrativos — aqueles que geralmente operam com prejuízos ficam para os Estados. Os políticos e intelectuais do neoliberalismo sofismam ao afirmar que o Estado, nesses tempos de globalização, deve se preocupar com o bem-estar da população, aplicando no setor social os recursos provenientes das vendas das estatais e das concessões de serviços à iniciativa privada. Certamente, a maior parte do dinheiro das privatizações e das concessões, destina-se ao pagamento dos credores internacionais. Também, uma soma vultosa desses recursos é utilizada para dar credibilidade financeira às moedas nacionais ante à vulnerabilidade do capitalismo financeiro aos ataques especulativos, como se deu no México, no sudeste asiático, na Rússia e no Brasil, só para citar as crises financeiras mais recentes da década de 90.

Não bastando somente o evento das privatizações, os neoliberais atrelam a ele a reforma jurídico-constitucional do Estado moderno. Trata-se de uma reforma que visa a diminuir legalmente a presença do Estado no setor produtivo das economias nacionais, deixando-o à iniciativa privada transnacional. São movimentos políticos que imprimem, legam ao mercado uma racionalidade econômica acima da capacidade interventora do Estado. Para os neoliberais, o mercado é dotado de um mecanismo autônomo, eficaz social e politicamente enquanto regulador da economia. Ele

aloca e distribui os recursos aos diversos setores da sociedade segundo as demandas de oferta e procura, lei inerente ao princípio econômico liberal. Nessa ótica, a eficiência utópica do mercado neoliberal prescinde da racionalidade do Estado interventor. No entanto, o Estado neoliberal não é eliminado definitivamente do cenário político, mas reduzido à guardião do sistema financeiro, e a criador das condições para fluidez do capital. E, assim, o neoliberalismo vai submetendo o Estado social aos cânones do capitalismo financeiro internacional, expressão da exacerbação da racionalidade econômica do liberalismo.

Considerações Finais

Vimos como o neoliberalismo pretende sustentar a tese de menos Estado e mais mercado como solução para crise da modernidade. Percebemos também o quanto a racionalidade das privatizações e das reformas satisfazem os interesses da iniciativa privada, e contribuem para a inserção unilateral do Estado e do mercado na economia globalizada. A racionalidade neoliberal, de fato, não se destina à superação dos desequilíbrios sociais, causados pelos irracionalismos dos projetos utópicos capitalista e socialista.

Face aos argumentos desenvolvidos ao longo deste artigo, sentimo-nos à vontade para afirmar que o neoliberalismo é irracional. Sua irracionalidade se verifica sobretudo quando os governos nacionais buscam equilibrar suas contas. A principal medida para se atingir o equilíbrio esperado, e até mesmo um *superávit*, consiste em cortar do orçamento público os recursos para o setor social, favorecendo a racionalidade do sistema financeiro do capitalismo internacional; prática governamental implícita na tese-força do neoliberalismo. A eficácia das políticas neoliberais se dá através do aprofundamento dos abismos sociais entre ricos e pobres, seja em nível local, seja em nível global. Quanto mais miséria e desníveis sociais, melhor se evidencia o êxito do racionalismo neoliberal.

Ainda que para o asseclas do neoliberalismo, seus argumentos pareçam sustentáveis por uma lógica racional pertinente, a crítica conscienciosa nos faz apercebermos de que não podemos aceitar tal racionalidade excludente. Ao contrário, devemos, sim, elaborar uma outra alternativa de racionalidade econômico-política, que melhor articule socialmente as esferas modernas do Estado e do mercado. Essa exigência utópica se torna premente diante do enorme contingente de excluídos dos resultados positivos da modernidade.

O movimento neo-socialista⁵ parece estar atento aos desafios econômicos, políticos, sociais e culturais, oriundos do mundo moderno. As discussões acerca de como lidar satisfatoriamente com essas questões acentuam o papel da sociedade civil. Seu protagonismo utópico anela estabelecer a primazia da racionalidade das organizações sociais sobre a do mercado e a do Estado. A partir dessas características, em qualquer projeto alternativo para modernidade, segundo HABERMAS (1992, p. 12), “os próprios participantes precisam se entender preliminarmente, [e] não é difícil verificar que a auto-organização da sociedade democrática de uma comunidade jurídica forma o núcleo normativo desse projeto” Assim, ou o homem em sociedade ficará acima das racionalidades dos modelos de Estado e mercado, ou a irracionalidade econômica repetir-se-á constante na história, deixando inacabado o projeto utópico da modernidade.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry. Balanço Neoliberal, in SADER, Emir; GENTILI, Pablo. (orgs). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado moderno**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GIDDENS, Antony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- HARWEY, David. **Condição Pós-moderna**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1994.
- IANNI, Octávio. **A Sociedade Global**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997
- SELL, Carlos Eduardo. **Neoliberalismo X Neosocialismo**, In: VIII SEMANA FILOSÓFICA: Brusque - SC, FEBE, ago. 1998. (mimeo).
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

NOTAS

1. O período histórico, no qual situamos a modernidade, escapa à convenção usual da Tomada de Constantinopla pelos turcos Otomanos, em 1453, e da Queda da Bastilha, em 1789, como seus marcos inicial e final, respectivamente. Assinalamos, como suposto "início da modernidade" o Humanismo antropocêntrico da Renascença. E não estamos preocupados em estabelecer um ponto histórico que pudesse servir como marco final da modernidade. Deixamo-no em aberto, mesmo se tal atitude possa parecer desconcertante para muitos, uma vez que concebemos o projeto moderno como um processo racional e histórico.
2. Reportando-nos à histórica, constatamos que a classe burguesa forjou, no capitalismo liberal, seu projeto de modernidade. Também percebemos que o movimento socialista, que questionava o desajuste social do racionalidade capitalista, através de uma outra reflexão acerca do Estado e do mercado, buscava igualmente salvaguardar a modernidade racional.
3. A racionalidade das economias mistas tem como expoente o economista inglês John Maynard Keynes (1883-1946). Em sua obra magna, *Teoria geral do Emprego, do Juro e da Moeda* (1936), KEYNES, trata acerca das crises econômicas do liberalismo capitalista. Ele também apresenta uma série de medidas a serem tomadas pelo Estado no sentido de evitar as crises de superprodução geradas pelo capitalismo. A racionalidade econômica mista sustentou a opção política dos governos social-democratas. De modo geral, a social-democracia acabou se tornando o projeto econômico-político dos Estados nacionais capitalistas, europeus ou não, desde o fim da segunda guerra mundial até por volta do fim dos anos 80.

4. Ultimamente, em função do desencanto da modernidade, o movimento pós-modernista avança velozmente. O fulcro dos seus argumentos centra-se no rechaço à razão instrumental da modernidade, e no abandono do objetivismo filosófico das metas narrativas historicistas. O pós-modernismo valoriza as experiências subjetivas, a emoção da vida cotidiana, o tempo presente como compreensão da história. A vanguarda dessa "racionalidade" é mais facilmente verificada em certas correntes da arte contemporânea. Também podemos identificar a presença do pensamento pós-modernista na base de algumas orientações filosóficas, como, por exemplo, o movimento holista. Porém, o pós-modernismo, dada sua fundamentação epistemológica, encontra fortes resistências da comunidade científica, tendo, assim, pouca expressão acadêmica.

5. O que se está denominando de *neo-socialismo*, de fato, diz respeito a uma retomada crítica, e não dogmática, da teoria econômica socialista, tendo em vista a falácia do neoliberalismo e a urgência em se dar novo alento ao projeto utópico da razão moderna. Nesse sentido, em março de 1998, na cidade de Florianópolis SC, realizou-se um dos primeiros congressos internacionais do neo-socialismo, na tentativa de se delinear propostas exequíveis, que pudessem sinalizar como esperança racional à toda sorte do irracionalismo neoliberal

O Sentido da Política para Hannah Arendt

Edson Luis de Almeida Teles (Bolsista FAPESP – DF/USP/SP)

Orientador: Renato Janine Ribeiro

O presente estudo está direcionado para a reflexão acerca dos textos de filosofia política contemporânea e, em especial, para a obra de Hannah Arendt. A autora procura desenvolver uma caracterização do espaço público em que a atividade política realce a liberdade e a espontaneidade humanas. Para se fazer uma recuperação dessas características, parte-se das reflexões da autora sobre o fenômeno totalitário, paradigma de seus textos. A partir de sua própria experiência com o nazismo e com o horror da 2ª Guerra Mundial, Hannah Arendt observa que o totalitarismo isola e desenraíza o homem de seu espaço de diálogo com os outros, destruindo sua capacidade política de agir. A experiência que marca seu ponto de vista baseia-se em uma situação na qual os homens e suas vidas passam a se caracterizar por existências privatizadas impostas pela violência — traço marcante do totalitarismo — em detrimento da palavra e da ação, impedindo o exercício da liberdade. Ora, a fala e o agir conjuntos caracterizam-se pelo diálogo plural que requer um espaço público, tal como concebiam os gregos ao se referirem a *polis*. O século XX, segundo a autora, põe a nu a fragilidade inerente à própria condição humana, que na modernidade atinge maiores proporções graças a falta de garantias antes oferecidas pela religião e pela tradição. O passado perde sua autoridade entre os homens que deixam de se confortar com a confiança da crença religiosa em um começo sagrado e com a proteção da conduta tradicional.

Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, já se evidencia, pela descrição do fenômeno totalitário — estado máximo de deformação da natureza humana —, um vazio entre o passado e o futuro. A ocorrência desse fenômeno demonstra a quebra dos padrões morais e das categorias políticas definidas pela continuidade da tradição ocidental, o que implicou na perda da sabedoria política e da capacidade de discernimento das questões relevantes diante da crise da contemporaneidade. Também a teoria deixou de ser, como o era tradicionalmente, um sistema de verdades, para se transformar em hipóteses que se modificam de acordo com a realidade e cuja validade se verifica não por uma proposição universal evidente, mas pela possibilidade de funcionamento.

Se, por um lado, os critérios de convivência foram aniquilados passa-se, por outro, a depender da contingência da vida humana e da capacidade dos homens de construir, a partir dessa convivência esfacelada, critérios e referências que validem o estabelecimento de um senso comum. Dentre as capacidades sociais do homem está a faculdade de agir, permitindo que cada um se comunique com os outros realizando a experiência da pluralidade humana, a partir da qual se estabelece o julgamento e a opinião.

O rompimento com a tradição, um dos pontos elementares no pensamento de Hannah Arendt, é entendido pela explicação da fragilidade humana em um mundo no qual as pessoas não vivem a liberdade pública e que é composto por espaços privatizados de socialização, simulacros do que deveria ser o espaço público. Essas são características constitutivas da modernidade que corroboram a necessidade arendtiana de se obter os critérios de discernimento para a boa convivência entre os homens.

A obra de Hannah Arendt não foi construída de forma sistemática, o que por vezes

torna difícil a localização, em seus textos, dos elementos que se procuram, criando uma certa confusão quanto aos registros que constituem sua reflexão. A referência ao totalitarismo não é um mero recurso de argumentação. O fenômeno totalitário faz parte da experiência pessoal da autora e seu uso paradigmático enfatiza a idéia de que o pensamento é fruto da experimentação do mundo em que se vive.

A crítica ao fenômeno totalitário indica dois registros constituintes da visão da autora sobre o espaço público. Por um lado, a sociedade contemporânea é caracterizada pela constituição de uma comunidade despolitizada, com indiferença pela coisa pública, egoísta e competitiva. O aniquilamento do espaço público significa a perda de um espaço de relação entre os homens e também a dissolução do senso comum. A enorme massa de pessoas que se deixou seduzir ou ser manipulada pelo totalitarismo é o exemplo histórico desse aniquilamento. Por outro lado, a perda do espaço público indica uma privação em relação ao uso da palavra e da ação que a cada um compete na construção de uma vida em comum. Também aqui temos uma figura histórica: são os que morreram ou sofreram com a opressão dos regimes totalitários. A existência de uma ação livre exige um espaço político organizado. O espaço público é o lugar da pluralidade e do aparecimento, pois é somente com essa visibilidade do indivíduo que se realiza a ação dialógica.

A pluralidade e a visibilidade do indivíduo na ação política são características marcantes do espaço público no pensamento de Hannah Arendt. O que constitui esse mundo, habitado pelos homens, é a realidade construída pelos indivíduos por meio da ação. Para Arendt a verdade extraída das opiniões só pode se manifestar quando as coisas são vistas por muitas pessoas, em uma grande variedade de aspectos, sem mudar nem esconder sua identidade, convivendo na maior diversidade possível. Devido a isto, a visão política da autora não permite a existência de uma verdade transcendente ou especulativa, portadora de uma universalidade que obstrui o aparecimento e a visibilidade da diversidade humana.

Quanto maior for a pluralidade maior será a certeza e, portanto, maior será a tendência à obtenção de um senso comum. Segundo Arendt o senso comum é o único fator que ajusta os nossos cinco sentidos à realidade global, quase transformando-se em um sexto sentido. O senso comum permite a leitura das outras opiniões dentro dos aspectos da atividade política, mas seu declínio acarreta superstição e credulidade, "sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo"¹. Portanto, somente com o espaço público preenchido pela pluralidade da existência humana é que se pode garantir uma ação comunitária que ultrapasse a vida pessoal de cada indivíduo. Nesse espaço da política toda verdade expressa em público passa, imediatamente, a ser uma opinião dentre tantas outras, podendo ser aceita, contestada, reformulada ou reduzida, transformando-se em objeto de diálogo com os outros.

Não se trata, no entanto, de um diálogo genérico. O que se discute no espaço público não deve ser somente o que se tem de comum, mas tudo aquilo que é comunicável, compreensível pela pluralidade presente nesse espaço, de tal forma que se excluam somente aqueles assuntos de caráter pessoal ou familiar. O comunicável pode ser entendido pelas opiniões que contribuam para estabelecer critérios relevantes ao discernimento dos aspectos que permitam caracterizar o senso comum, de forma que o espaço público só possa ser constituído por aqueles que têm a capacidade de julgamento (senso comum).

Com o totalitarismo e a perda do espaço público, perde-se essa relação objetiva entre os homens através da qual esses podiam ter uma experiência significativa da sociedade. Sem esse critério de objetividade, o pensamento poderá redundar em “truísmos e tautologias” sem correspondência com a realidade, levando-nos à “banalidade do mal”. Ao guiarem-se pela subjetividade os homens tendem a priorizar seus interesses particulares e privados. Os limites entre a vida privada e a vida pública se desfizeram no mundo contemporâneo, levando os homens a usarem de sua subjetividade, enquanto indivíduo isolado, como medida daquilo que existe, emitindo opiniões e julgamentos deturpados, desprovidos de responsabilidade com o mundo. Com esses critérios, sem bases reais para o deslocamento e interação do homem na coisa pública, a sua imposição deverá ser por meio da violência.

Não é só a pluralidade e a visibilidade que caracterizam o espaço público. Outra característica definidora desse espaço é o fato de ele ser construído pela ação e pela palavra. É mediante a ação que se pode confirmar a singularidade de um homem, necessitando do testemunho do outro para que produza efeitos. Igualmente à ação, concorre em importância a palavra que, enquanto forma de comunicação, possibilita que os fatos e eventos produzidos pela ação do homem sejam narrados, registrados e transmitidos, constituindo, assim, uma história comum. O uso da palavra propiciará o surgimento de uma tradição que não é simples continuidade do passado, mas a criação de uma noção de durabilidade que transcende a vida pessoal de cada um. A dissolução do espaço público impossibilita o estabelecimento de uma tradição, sem a qual o homem perde suas referências para pensar os acontecimentos e fatos do mundo. Se, por um lado, a ação é fundamental para o estabelecimento das relações entre os homens, por outro, a sua realização só pode ser garantida pela palavra e pelo diálogo, que revela a todos as questões de caráter público.

A perda de um mundo compartilhado de significações, provocado pelo advento do fenômeno totalitário, redundando na experimentação da impotência. A manifestação da ação e da palavra enquanto poder político, quando se torna impotente, indica a incapacidade de elaboração de uma história comum, o que equivale à perda da própria noção de liberdade, submetendo cada homem aos automatismos da vida cotidiana. A experiência contemporânea do mundo aniquilou a liberdade enquanto capacidade de interromper os automatismos dos processos vitais. Já não se percebe a diferença objetiva entre ser forçado pela necessidade cotidiana e ser livre. Se for examinada somente do ponto de vista doméstico e pessoal, a liberdade pública deixa de ser diferenciada da tirania política, pois para a segurança privada, para os assuntos de cunho familiar, essa diferença não tem importância. “O campo em que a liberdade sempre foi conhecida” diz Hannah Arendt, “é o âmbito da política”² Daí que a liberdade irá exigir, para sua efetivação, um espaço politicamente organizado, para lá se manifestar com visibilidade.

Portanto, não se pode dizer que a política surge *no* homem. Arendt aponta o surgimento da política *entre* os homens e esse espaço de origem e desenvolvimento da política só pode ser colocado em prática com a garantia da ação livre. De modo diverso da concepção moderna, a idéia de política de Arendt, nascida da lembrança da antiga *polis* grega, é vinculada às idéias de liberdade e de espontaneidade humanas, devendo existir um espaço público para o desenvolvimento das relações entre os homens. Essas idéias indicam que a liberdade deve vir espontaneamente acom-

panhada da lembrança e da memória dos momentos nos quais a humanidade agiu livremente. Para Hannah Arendt, a despeito dos regimes totalitários do século XX e da situação em que se encontra a coisa pública, acredita que um novo começo é possível. A liberdade está para ela contida na possibilidade do homem de (re)começar. A crença em um mundo livre e espontâneo é uma postura filosófica e prática que norteia não somente as reflexões arendtianas, mas também as reflexões deste estudo. O percurso da experimentação do mundo contemporâneo para a definição temática desta pesquisa justifica-se em uma enunciação, como cidadão, que indicia nas preocupações de Arendt, igualmente, uma experiência de seu tempo.

À filosofia estendemos, necessariamente, o estudo do *êthos*, das ações e das paixões humanas, inseridos, ou talvez, extravasados pelo tema. O pensador político não quer somente refletir sobre seu tempo e sua sociedade, ele quer produzir efeitos. Sem dúvida, o mérito da crítica de Hannah Arendt está em nos fornecer critérios para caracterizar e promover a coisa democrática. O diálogo propiciado pela ação livre do homem visa a um cidadão ativo no exercício de sua cidadania e a uma política que dê sentido às relações entre os homens.

NOTAS

1. Hannah Arendt. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997. p. 211.
2. Hannah Arendt. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, 1997. p. 191.

Notas sobre a “periculosidade” de um pensamento: o caso Galileu

Emanuel Germano (Bolsista FAPESP – DF/USP/SP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

*“Pela boca morrem o peixe e Oscar Wilde”
Manoel de Barros, Arranjos para assobio*

No dia 05 de março do ano de 1616 a *Sagrada Congregação do Índice* publicava em Roma o decreto que suspendia os direitos de impressão, publicação, posse ou leitura em qualquer idioma do livro *As revoluções dos orbes celestes* de Nicolau Copérnico. No mesmo édito condenava-se também outras obras que procediam à defesa da “falsa doutrina pitagórica da mobilidade da terra e imobilidade do Sol”¹: *O comentário sobre Jó* de Diego Zuñiga - era decretado suspenso até sua correção; o livro do padre carmelita Paolo Foscarini *Sobre as opiniões dos Pitagóricos e de Copérnico a respeito da mobilidade da terra e estabilidade do sol e o novo sistema Pitagórico do mundo* fora totalmente proibido e condenado.

Paolo, Bispo de Alba, redator da condenação, no início do decreto argumentava em favor desta drástica atitude com as seguintes palavras: “Visto fazer já algum tempo que vieram a lume, entre outros, alguns livros que contém várias heresias e erros, a *Sagrada Congregação dos Ilustrísimos Cardeais da santa Igreja Romana, delegados para o Índice, foi de parecer que eles deviam ser totalmente condenados e proibidos para que, de sua leitura, não surgissem, com o passar dos dias, prejuízos cada vez mais graves em toda a República Cristã*”² A condenação da obra de Copérnico e de alguns de seus defensores, seguia-se ainda uma advertência; “para que esta opinião não medre mais, destruindo a verdade católica (...) todos os demais que ensinam o mesmo devem ser igualmente proibidos.”³

Com esta demonstração de autoridade, a Santa Igreja Católica dava continuidade à “política do silêncio” que levava Giordano Bruno, em 1600, na Piazza del Fiori em Roma, à fogueira da Inquisição. Entretanto, o estopim deste “novo” ataque contra o copernicanismo, não fora desencadeado pelo “caso Bruno”, mas pelas observações celestes oriundas da pesquisa astronômica elaborada com o auxílio de um novo instrumento o telescópio conduzidas e difundidas por Galileu Galilei. Tal investigação foi responsável por reacender a polêmica sobre o copernicanismo, com novos e *evidentíssimos* argumentos em favor do heliocentrismo. O cientista que não teve seu nome envolvido publicamente na condenação de 1616, todavia, como sabemos, anos depois, teve sua obra queimada e condenada a Galileu, ameaçado de tortura, assinaria em 22 de junho de 1633 -vestido de penitente- a abjuração que lhe pouparia a vida, sendo, não obstante, condenado ao confinamento perpétuo até sua morte em 8 de janeiro de 1642. Qual seria o verdadeiro motivo do *perigo* representado pelo copernicanismo investido na figura de Galileu para o poder e domínio da “Santa Igreja católica”, já que esta entendia nessas idéias *ameaçadores* prejuízos “cada vez mais graves” para à saúde da “República Cristã”?

Poderíamos, de alguma maneira, concordar que o *perigo* residiria na contrariedade da hipótese copernicana com relação às Escrituras – motivo sublinhado à *ferro e fogo* pelos Padres. Ou poderíamos, de outro modo (aumentando visivelmente o escopo da reflexão) concordar com C. Z. Camenitzki, dizendo que “do ponto de vista histórico, a condenação de Galileu ocorre, de fato, por força da destruição desta visão do mundo (da cosmologia aristotélica). em germe na obra galileana”⁴. Todavia, seriam ambas explicações suficientes para abranger toda a dimensão da querela, posto que as implicações político-filosóficas das idéias de Galileu vão muito além da refutação da cosmologia de Aristóteles ou da exegese dos Padres? Em nosso módico esforço de reflexão investigaremos nuances na querela epistolar que antecedeu à condenação de 1616 da obra de Copérnico⁵ na qual se entremostra a dimensão da “periculosidade” das idéias de Galileu para o poder político encarnado na autoridade eclesiástica da época. Destacaremos que já ali, estão dispostos os elementos decisivos que compõe à álgebra do processo sofrido por Galileu dezessete anos depois, que, em 1633, provocaria à abjuração de toda sua obra perante à Inquisição.

Nos serviremos para tanto, da análise destas mencionadas cartas que, segundo C.A. Nascimento, formam um dossiê das relações entre ciência e fé no século XVII⁶; são elas: a *carta a Benedetto Castelli* (21, dez., 1613), as duas *cartas a Piero Dini* (16, fev., 1615; 23, mar., 1615), a *carta à Senhora Cristina de Lorena* (meados de 1615), além das *Considerações acerca da opinião copernicana* (fim de 1615), e da *carta de Roberto Bellarmino à Paolo Foscarini* (21, abr., 1615).

Na carta a Monsenhor Piero Dini, de 16 de fevereiro de 1615, Galileu se diz surpreso com as “invectivas lançadas do púlpito” contra a doutrina de Copérnico contra os astrônomos e a própria astronomia. Em suas palavras se entremostam sinais da recente querela que iria, a partir daí, alargar-se; “*desejo que o Sr. saiba como não se aquietaram as incendidas iras daqueles, embora nem eu nem outros tenhamos feito um mínimo movimento ou mostrado ressentimento acerca dos insultos com que fomos, não com muita caridade, agravados(...) tendo-lhes chegado, não sei de onde, cópia de uma carta que escrevi o ano passado ao Padre matemático de Pisa a respeito de citar as autoridades sagradas em discussões sobre a Natureza e na explicação da passagem de Josué, vão bradando a respeito encontrando nela, pelo que dizem, muitas heresias e, em suma, abrem um novo flanco para me dilacerar*”⁷.

A bem da verdade, através do relato de Galileu na primeira carta a Dini, nos deparamos com indícios dos primeiros rumores do que viria concretizar-se na condenação da doutrina de Copérnico em 1616: A ira dos dominicanos teria sido deflagrada *não* pelo conteúdo propriamente científico da doutrina, mas pela leitura de uma carta que Galileu enviara a Benedetto Castelli em caráter privado, anos antes, em 21 de dezembro de 1613, e que fora lançada ao público sem qualquer tipo de autorização, na qual o cientista *perigosamente*, adentrava no terreno dos Padres ao proferir suas idéias acerca da interpretação da escrituras, e comentando ele mesmo uma passagem de Josué (10, 12-13). Se a carta fôra mesmo alterada e enviada para o Santo Ofício pelo padre dominicano Niccolò Lorini no dia 07 de fevereiro de 1615 (como

nos conta C.A. Nascimento), não nos cabe investigar neste pequeno escrito. Todavia, nos interessa notar que a carta a Benedetto Castelli original, sem alterações, a qual Galileu suplica posteriormente seja enviada até ao Ilustríssimo cardeal Bellarmino para evitar “mal entendidos” contém passagens bastante ilustrativas da “periculosidade” das idéias do filósofo e matemático Galileu, segundo *os olhos* da autoridade eclesiástica.

Na carta a Benedetto Castelli, além de propor uma interpretação copernicana da passagem de Josué, que fôra assinalada pela Grã-Duquesa Mãe como evidência contrária ao heliocentrismo, Galileu tece também considerações sobre o uso da Sagrada Escritura em discussões que levam a conclusões naturais. Malgrado sua intenção defender a doutrina copernicana contra as acusações de heresia ao adentrar no terreno da hermenêutica bíblica Galileu expõe conseqüências filosóficas, religiosas e políticas contidas ali, estarrecedoras para os padres, e que teriam (possivelmente) sido silenciadas pelo próprio Copérnico com o propósito de manter a paz com a Igreja: a ambigüidade da estratégia de Galileu para livrar Copérnico do Index se insinua já em seu primeiro comentário; “*se bem que a Escritura não possa errar, os seus intérpretes e expositores poderiam, entretanto, incorrer por vezes em erros, e de várias maneiras*.”⁸ Ao duvidar da legitimidade da interpretação da Sagrada Escritura elaborada pelos padres, Galileu se dirige bem ao centro do orgulho eclesiástico.

Adentrando no terreno religioso Galileu expõe suas idéias: (1) se há verdades irretorquíveis demonstradas pela ciência e é também irretorquível a verdade das Escrituras, os enganos residem na *interpretação* das Escrituras; (2) a impossibilidade de ater-se ao “puro significado das palavras” na Sagrada Escritura sob o risco de erros grotescos, já que esta, destinada para assuntos relativos à salvação, fôra elaborada segundo a linguagem metafórica própria ao vulgo, de modo que caberia aos *sapientíssimos intérpretes* revelar seu verdadeiro sentido; (3) a prevalência da experiência e a impropriedade da utilização da Escritura para as discussões científicas (nas palavras de Galileu) “*a natureza, inexorável, imutável é indiferente a que suas recônditas razões e modos de operar sejam acessíveis ou não ao entendimento dos homens, razão pela qual jamais transgride os termos das leis por ela impostas, parece-me (diz Galileu) que o concernente aos efeitos naturais, que a experiência sensível coloca-nos diante dos olhos, ou que as necessárias demonstrações comprovam, não deva de maneira alguma ser colocado em dúvida pelas passagens da Escritura(...)* pois nem toda afirmação da Escritura amarra-se a uma obrigação tão severa como cada efeito da natureza.”⁹

Podemos entrever nestas passagens a insinuação de duas idéias que se fundem: primeiramente a insinuação da incompetência dos padres intérpretes para retirar da Sagrada Escritura conclusões relativas às ciências naturais já que não seria propósito do livro sagrado revelar acerca das ciências tarefa destinada à experiência sensível e às demonstrações necessárias a ela relativas¹⁰; paralelamente Galileu insinua que o justo entendimento das passagens bíblicas só pode ser feito mediante este conhecimento mesmo, oriundo da experiência sensível e de suas relativas demonstrações, ou seja a partir do conhecimento das cifras de um outro livro, isto é, do “*grandíssimo livro que aí está aberto continuamente diante dos olhos - o Universo*”¹¹ Nas palavras de Cassirer “*em lugar da revelação através da palavra de Deus entra a revelação através da obra de Deus, a qual só pode ser corretamente entendi-*

da e interpretada se for estudada com os novíssimos métodos objetivos"¹² Notemos que está sendo feita uma exigência nunca antes destinada aos padres que aprendam a geometria para aprender a ler o "livro do universo" já que esta é a cifra sem a qual o conhecimento do mundo e a inteligibilidade plena das Escrituras torna-se impossível. Ambiguamente, a reação contra o avanço dos padres no território científico a defesa (portanto) da autonomia da ciência dá-se propriamente na intervenção do campo destinado aos teólogos, ou seja, não caminha (pelo menos diretamente) para a dissociação entre as ordens do saber e sim para a subordinação da teologia às ciências naturais: uma subversão completa na hierarquia das ciências.¹³

Assim mais do que limitar as concepções endossadas pela autoridade eclesiástica através das "*infinitas, admiráveis e altíssimas conclusões que a ciência contém*"¹⁴ obtidas pela experiência e pelo uso das matemáticas (restringindo-as à conformidade com as evidências sensíveis), Galileu se faz o intérprete nas palavras de P. Rossi "o único intérprete legítimo da ordem divina da natureza."¹⁵

As interpretações bíblicas que Galileu empreende, enfim, refletem com precisão a "periculosidade" do pensamento galilaico. Primeiramente acentuam a intervenção num domínio restrito aos padres (as exegeses guardam já boa dose de ousadia em seu propósito, pois combate aos exegetas com as mesmas armas com que esses o atacaram a *sofisticação* das Escrituras facilitada pela linguagem simbólica da mesma insinuando "*quanto é grande o abuso querer valer-se das Sagradas Escrituras em questões naturais, e que ótimo conselho seria proibir que em tais disputas não se empenhassem as Escrituras*"¹⁶). Outro aspecto que levantamos a pouco acreditamos, também não passa despercebido pelo crivo do Santo Ofício: aos olhos dos padres, Galileu, "o mensageiro das estrelas" faz-se *intérprete*, ou entender *melhor* a Bíblia que os próprios homens santos, mais ainda que os próprios Santos; o "perigo" de Galileu está também, pois, nesta ousadia presente na revelação objetiva do mundo que se mostra presunçosa ao ponto de rivalizar com o "*olho da alma*" dos santos padres¹⁷

De fato, tais nuances da interpretação dos padres sobre as cartas de Galileu, compõe as alegações que encontramos na denúncia enviada ao Santo Ofício em 7 de fevereiro de 1615, feita pelo dominicano Niccolò Lorini e elaborada a partir de uma crítica da carta a Castelli; "*que nas disputas sobre os efeitos naturais, a Escritura venha em último lugar, que os seus comentaristas muito freqüentemente erram na sua exposição, que a mesma Escritura não se deve imiscuir em outra coisa que não os artigos de fé, e que nas coisas naturais tenha mais força o argumento filosófico ou astronômico que o sagrado e o divino.*"¹⁸

De fato, não apenas na carta a Castelli (alterada ou não), também noutras¹⁹ encontramos provas, do que aos olhos dos padres poderia consistir na reincidência "herética" galilaica: inúmeras passagens refletem o "otimismo exagerado"²⁰ do filósofo com relação as suas mais recentes descobertas ao passo que são também inúmeras as passagens em que trata com eminente desconfiança, a inteligência e a honestidade dos padres seus *adversários*. A julgar pela interpretação literal da Sagrada Escritura em voga na época, este tipo de recorte nas cartas de Galileu e sua relativa exegese pode ter sido de grande utilidade para fomentar a indisposição dos padres contra o cientista.

Uma passagem da carta a Castelli sintetiza bem esta inclinação dos textos de

Galileu: “E Quem quererá colocar um limite à capacidade do espírito humano? Quem ousará afirmar já ser conhecido tudo que existe de cognoscível no mundo?(...)E, se assim é, não seria maior inconveniência ainda fazê-lo segundo as opiniões de pessoas que, além de ignorarmos se falam inspiradas pela virtude celeste, sabemos serem realmente desprovidas da necessária inteligência, já não direi para redargüir, mas para compreender as demonstrações mediante as quais procedem as irretorquíveis ciências ao confirmarem algumas de suas conclusões ?”²¹ Notemos que o otimismo de Galileu em relação as ciências naturais provém da recém descoberta possibilidade de amplificação da acuidade do olhar sobre o Universo; lembremos passagens do *Sidereus Nuncius* de 1610: “Grandes sem dúvida são as coisas que neste breve tratado proponho à contemplação dos estudiosos da natureza. Grandes, digo, seja por sua inaudita novidade, seja enfim pelo instrumento por força do qual essas coisas se desvelaram aos nossos sentidos (...) Assim, creio que não é um mau resultado ter posto fim às disputas referentes à Galaxia, ou antes Via Láctea, descobrindo aos sentidos e mais ainda ao intelecto a sua essência(...) Todas essas coisas por mim observadas e descobertas não faz muitos dias, mediante um óculo inventado e construído por mim previamente iluminado pela graça divina.”²²

Apesar desta pequena menção à graça divina, a tônica que marca este texto inicial do *Sidereus*, (espírito também presente nas cartas) é a independência e potência do olhar fomentando o orgulho de conhecer: o olhar amplificado de Galileu está ciente de revelar a verdade mesma das coisas é o indício do que começa a engendrar-se na secularização do mundo clara ameaça ao Império da Igreja instituído a partir da crença e da superstição. Lembremos entretanto que este entusiasmo do olhar não era partilhado por todos. A bem da verdade, as “experiências evidentiíssimas” e “observações refinadíssimas”²³ do cientista, embora concedessem maior plausibilidade às idéias de Copérnico trazendo ótimos e notáveis argumentos a favor dela, estavam longe de por término às disputas referentes à Galáxia como almejava Galileu; para os padres - nada convencidos das evidências claríssimas apontadas pelo cientista em favor do copernicanismo a defesa do realismo do sistema copernicano provava apenas a imprudência, a presunção e o orgulho do cientista além de deixar patente o desrespeito à hierarquia das ciências que reservava à teologia o discurso sobre a verdadeira natureza das coisas²⁴.

Este grave motivo de indisposição com os padres pode ser apreciado na carta de 12 de abril de 1615, do cardeal Roberto Bellarmino a Paolo Foscarini, na qual o cardeal (também conhecido “amistosamente” como o “martelo dos hereges”), analisa a carta enviada por Galileu a Castelli: “Digo que me parece que Vossa paternidade e o Senhor Galileu ajam prudentemente, contentando em falar ‘por suposição’ e não de modo absoluto, como eu sempre cri que tenha falado Copérnico. Porque dizer que, suposto que a Terra se move e o Sol está parado, salvam-se todas as aparências melhor do que com a afirmação dos excêntricos e epiciclos, está dito muitíssimo bem e não há perigo algum. E isto basta para o matemático. Mas querer afirmar que realmente o Sol está no centro do mundo(...) é coisa muito perigosa não só de irritar todos os filósofos e teólogos escolásticos, mas também de prejudicar a Santa Fé ao tornar falsas as Sagradas Escrituras”.²⁵ Podemos entrever a partir deste texto do ilustríssimo cardeal Roberto Bellarmino que a questão científica em disputa não constituía o grande perigo em questão no ‘caso Galileu’ A pesquisa científica copernicano

galilaica poderia, segundo o cardeal, ter continuidade sem qualquer perigo se desenvolvida de acordo com o instrumentalismo “*ex- supositione*” presente nos estudos do “Colégio dos Jesuítas” sendo deste modo preservada a oportunidade de salvar as aparências do movimento celeste de modo *multíssimo melhor* que na teoria anterior. O que incomodava de fato ao poderoso Bellarmino - e que certamente era também o grande motivo de irritação dos cientistas e teólogos escolásticos - eram as conseqüências político religiosas implicadas na aplicação filosófica que Galileu fazia das idéias de Copérnico ;ou seja ,a contraposição à estrutura hierárquica das ciências e a conseqüente intromissão no domínio da exegética bíblica, pois (nas palavras de Bellarmino) “*o Concílio proíbe explicar as Escrituras contra o consenso comum dos Padres*” e a Igreja não pode tolerar “*que se dê as Escrituras um sentido contrário aos Santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos*”²⁶

Não obstante o alerta “generoso” de Bellarmino sobre a prudência necessária para o tratamento destas difíceis questões, o filósofo Galileu não media esforços para defender suas convicções *multíssimo verdadeiras e irrefutáveis*²⁷ como podemos atestar neste trecho que responde às críticas de Bellarmino: “*ao que creio desejar convencer de que Copérnico não julgava verdadeira a mobilidade da Terra não poderia encontrar assentimento senão talvez da parte de quem não o tenha lido, estando seus 6 livros cheios de doutrina dependente da mobilidade da Terra e que a explica e confirma*”.²⁸ No final de 1615 Galileu *ainda* não parecia ciente do perigo de condenação a que expunha o pensamento de Copérnico a quem atribuía a concepção realista da ciência que divulgava²⁹ pois preferia a ignorância e incompetência da Igreja para julgar a ciência: “*o que pois, se deve dizer ou em que contar os gritos e as fúteis bisbilhotices de alguém que nem sequer percebeu os primeiros e mais simples princípios destas doutrinas, nem acaso é capaz de entendê-los jamais em algum tempo ?*”³⁰ Do mesmo modo, Galileu também não se abstém de discutir questões relativas ao Concílio e à interpretação das Sagradas Escrituras afrontando diretamente às críticas efetuadas pelo cardeal Bellarmino. ³¹

Diante destas manobras comprometedoras no “terreno minado”³² dos padres não nos parece descabida a opinião de Piero Guicciardini escrita e enviada a Cosme II: “(Galileu) *tem extrema paixão dentro de si, e pouca prudência e fortaleza para saber vencê-la(...)* e não percebe e não vê o que seria necessário, de tal modo que (...) *continuará enganado dentro de si e se colocará em perigo*”.³³

Não obstante Galileu se tenha livrado da condenação do pensamento de Copérnico em 5 de março de 1616 recebendo do próprio cardeal Bellarmino um atestado de que nada abjurou e de que não lhe fora imposta qualquer penitência os elementos que comporiam a álgebra da condenação de 1633 estavam determinados.

Dezessete anos depois, na quarta-feira de 22 de junho de 1633, dia seguinte à ameaça de tortura, na grande sala do monastério dominicano de Santa Maria sopra Minerva em Roma, o penoso e interminável julgamento da Inquisição se encerraria concedendo a Galileu o *privilégio* da abjuração e colocando enfim às claras, através da sentença, as razões do Santo Ofício na condenação do subversivo: “*Visto que tu, Galileu, filho e Vincenzo Galilei, Florentino, idade de setenta anos, fôra denunciado desde 1615 a este Santo Ofício tomando como verdadeiro a falsa doutrina segundo a qual o Sol esta no centro do mundo e a Terra se move(...)*Visto que possui discípulos

aos quais ensina a mesma doutrina, e que sobre o mesmo assunto, mantém correspondência com os matemáticos alemães(...)visto que as objeções que lhe foram apresentadas, tiradas das Santas Escrituras, tu respondias interpretando tal Escritura a tua maneira; visto que nos foi apresentado um escrito em forma de carta endereçada a um dos seus discípulos, na qual dizia que da opinião de Copérnico se retira várias proposições contrárias ao verdadeiro sentido da autoridade da Santa Escritura; por todas essas razões, este Santo Tribunal está resolvido em remediar a desordem e o perigo que crescem prejudicando a Santa fé..."³⁴

No mesmo dia ele é conduzido ao ato solene de contrição no qual é obrigado a renegar toda sua obra: "Eu, Galileu, filho do falecido Vicenzo Galilei, Florentino, idade de setenta anos, pessoalmente presente diante deste Tribunal, ajoelhado diante de vós, Eminentíssimos Reverendos Cardeais, Inquisidores gerais em toda República Cristã contra a perversidade herética; eu juro que sempre cri, que creio agora, e com ajuda de Deus, continuarei no futuro a crer, tudo o que se tem por verdadeiro, pregado, e ensinado pela Santa Igreja católica e apostólica(...)Em conseqüência, almejando suprimir do espírito de Vossas Eminências e de todos os fiéis cristãos esta veemente suspeita, justamente causada por mim, eu venho de coração sincero e de uma fé não fingida abjurar, maldizer e detestar os descritos erros e heresias contrárias à Santa Igreja. E juro que futuramente não direi nem afirmarei jamais, nem verbalmente, nem por escrito, coisas que possam fazer-me suspeito."³⁵

Deste modo, a Santa Igreja Católica reafirmava plenamente sua autoridade estendida aos mais recônditos domínios, lançando o "martelo dos hereges" contra um de seus mais refinados opositores: abatendo publicamente o orgulho e a ousadia de Galileu Galilei.

BIBLIOGRAFIA

- GALILEU, G. *Ciência e Fé*. Instituto Italiano de Cultura, 1988.
 GALILEU, G. *Mensagem das Estrelas*. col. Clássicos da Ciência, 1987
 NAMER, E. *L'Affaire Galilée*. Archives Gallimard Julliard, 1975.
 NASCIMENTO, C. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Trajetória, 19
 ROSSI, P. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*. UNESP, 1992.
 CASSIRER, E. *El problema del conocimiento* Fondo de CulturaEconômica, 1993

NOTAS

1. GALILEU, G. *Ciência e Fé* p.108[323]
2. idem ;p.107[322]
3. idem ;p.108[323](grifo nosso)
4. GALILEU, G. *Mensagem das Estrelas*. p.19
5. Tais cartas que compõe a reunião intitulada "Ciência e Fé"
6. GALILEU, G. *Ciência e Fé*. p.11
7. idem; p. 26[292]
8. idem; p.18[282]

9. idem; p.19[283]

10. *“Se os primeiros escritores sacros tivessem a intenção de instruir o povo sobre as disposições e os movimentos dos corpos celestes, não teriam dedicado a tal assunto um tratamento tão restrito que é como se nada fosse em comparação com as infinitas admiráveis e altíssimas conclusões que tal ciência contém.”*{p.21[285]}

11. *Il Saggiatore*, In Opere, vol.6, pg.6, 232.

12. Cassirer(1967),p.148. in P. Rossi

13. Nos referimos a hierarquia das ciências de influência aristotélica que subordina as demais ciências à teologia.

14. GALILEU.G. *Ciência e Fé* .p.21[285]

15. P.Rossi, p.102.

16. Carta de Galileu a Diodari, 15 de janeiro de 1633.

17. Consideramos significativa a passagem da carta a Castelli na qual se entremostra a lente científica de Galileu condicionando a interpretação copernicana literal da passagem de Josué: *“Tendo eu, portanto, descoberto e logicamente demonstrado que o globo do Sol se movimenta em torno de si mesmo, fazendo uma inteira evolução em um mês lunar(...)e se, conforme a tese de Copérnico, atribuímos principalmente à Terra a evolução diurna; quem não vê que para deter todo o sistema bastou deter o Sol, como exatamente indicam as palavras do texto sagrado, sem alterar o restante das recíprocas relações dos planetas, alterando somente o espaço e o tempo da iluminação diurna ?(...)Eis pois, o modo segundo o qual, sem introduzir confusão alguma entre as partes do mundo e sem alterar as palavras da Escritura, é possível, mediante a detenção do Sol, prolongar o dia na Terra...”*{p.24[288]}

18. Galilei(1890-19090,v.5, p.301.(Op.cit.); P. Rossi, p.104.

19. Encontramos passagens que explicitam a desconfiança com os padres presentes em diversas cartas: *..parece-me que tenho motivo de não estar de todo seguro a respeito da suma prudência e santidade daqueles de quem há depende a resolução final. De tal modo, que aquela não possa ainda ser em parte seduzida por esta fraude que se apresenta sob o manto do zelo e da caridade”*{p.29[295]}; e ainda;p.42[310];p.43[311];p.44[312]; p.45[313]; p.55[322];p.75[343].

20. A expressão se encontra em C.A .Nascimento,p.13

21. p.20[284]

22. GALILEU,G. *Mensagem das Estrelas*. p.35,36.

23. GALILEU ,G. *Ciência e Fé*. P.85[353]

24. Segundo a hierarquia das ciências vigente, de inspiração aristotélica tomista enquanto à teologia como rainha e tutora de todas as ciências, cabe a elaboração de um discurso concernente a natureza das coisas, à astronomia limitar-se-ia a construir artifícios técnicos capazes de “salvar os fenômenos”; assim as hipóteses astronômicas não seriam nem verdadeiras nem falsas mas eficazes ou não pois nada diriam a respeito da natureza dos movimentos celestes , nem tampouco, explicariam seu “por quê” Uma passagem e T. de Aquino é ilustrativa para compreendermos a ótica dos padres : *“Na astronomia estabelece-se a razão dos excêntricos e epiciclos pelo fato de que admitindo esse fundamento, podem-se salvar as aparências sensíveis a respeito dos movimentos celeste, sem ser contudo essa razão suficientemente probante; pois, talvez, admitida outra suposição, as referidas aparências se pudessem salvar.”*(in T. de Aquino à Galileu, p.174.)

25. GALILEU, G. *Ciência e Fé* p.105[171]
26. idem; p.106[172]
27. idem; p.33[299]
28. idem; p.32[298]
29. “Mas(Copérnico), verificando depois, com longas observações sensíveis, com eventos concordes e firmíssimas demonstrações, que estava de tal modo de acordo com a harmonia do mundo, que ficou inteiramente certo de sua verdade”.{p.88[356]}
30. idem; p.86[354]
31. Itens 4 e 5 da *III Consideração sobre a opinião Copernicana*. Notemos que segundo C.A .Nascimento a *III Consideração* dedica-se a rebater ponto à ponto as críticas efetuadas pelo cardeal Bellarmino.
32. A expressão é de P.Rossi ,p.115.
33. Carta de P. Guicciardini a Cosme II, 4 de março de 1616.
34. NAMER, E. *L’Affaire Galilée*. Collection Archives Gallimard Julliard, 1975. Pp.220,221.
35. Idem;p.226.

A crítica de Schopenhauer à moral kantiana

Flamarion Caldeira Ramos (PET – Capes – DF/USP/SP)

Orientadora: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

“Não parece absurdo que aquele que deva falar sobre a natureza das coisas, não considere as coisas nelas mesmas, mas se apegue a certos conceitos abstratos?”

Introdução

A filosofia tem, para Schopenhauer, a tarefa de expressar, no conhecimento abstrato da razão, a essência do mundo que se revela com precisão a cada um de nós em concreto. Ela deve iluminar essa essência comum das coisas em todas as suas relações, sob todos os seus aspectos². Sendo esta a sua principal tarefa, a filosofia deve renunciar de uma vez por todas à pretensão de atuar sobre a conduta dos homens, de dirigi-los, de modelar seus caracteres. Assim como não devemos contar com a estética para criar grandes poetas e músicos, da mesma forma não devemos esperar que de nossos sistemas de moral saiam homens nobres e virtuosos: a virtude não se aprende, não mais do que o gênio. No entanto, uma vez que, segundo Schopenhauer, a percepção na qual apreendemos as impulsões e os atos de nossa própria vontade é o fenômeno no qual aquela essência comum a todos é esclarecida de mais perto pelo sujeito cognoscente³ as pesquisas morais apresentam uma importância incomparavelmente superior a todas as outras pois elas se referem quase diretamente à coisa-em-si⁴. Já as verdades físicas, ao contrário, permanecem inteiramente no domínio da representação, ou seja, só podem ser apreendidas mediatamente. Dessa forma, ao tratar da moral, Schopenhauer não irá procurar fazer prescrições ou estabelecer uma teoria dos deveres, também não irá fornecer um princípio universal de moral, uma espécie de receita universal para a produção de toda espécie de virtudes. Pelo contrário, todo seu esforço consistirá em “apreender a conduta do homem, as máximas tão diversas, tão opostas mesmo entre si, de que esta conduta é a manifestação viva, em explicá-la, em esclarecê-la até ao fundo e à sua essência íntima”⁵.

Além disso, essa ética exclui a admissão de conceitos que o filósofo classifica de vazios e negativos, como os de “Absoluto”, “Infinito”, e “Supra-sensível”⁶ pois o conteúdo e os limites das considerações éticas são dados pelo mundo da experiência, cuja riqueza é tão grande que “as investigações mais profundas de que o espírito humano é capaz não podem esgotá-lo”⁷. Assim, em Schopenhauer, o fundamento da moral desloca-se, da razão, com seus imperativos e suas construções abstratas, para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser.⁸

É neste sentido que a ética de Schopenhauer irá se contrapor a de Kant. Paradoxalmente, contudo, Schopenhauer se considera o legítimo herdeiro da filosofia kantiana. Sua declaração de fidelidade a Kant está ligada ao que ele vê como sendo o cerne da filosofia crítica: a recusa de toda e qualquer transcendência e a firme resolução de manter-se no domínio da experiência, cuja totalidade é o mundo.⁹ No entanto, foi no âmbito da

ética que Kant teria traído o espírito crítico de sua filosofia. Schopenhauer acusa Kant de ter recaído no velho dogmatismo, ao construir sua “filosofia prática” com pressupostos teológicos e por tê-la dado uma forma imperativa. É dessa maneira que, antes de determinar o fundamento de sua ética, Schopenhauer procede a uma crítica da fundamentação kantiana da moral pois, segundo o filósofo, já que os contrários se esclarecem, essa é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para sua ética como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant.¹⁰

A crítica ao fundamento dado à moral por Kant

Em primeiro lugar, Schopenhauer reconhece, na verdade ironicamente, que Kant na ética teve o mérito de tê-la purificado de todo *eudemonismo*: “A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação”¹¹ No entanto, um exame mais aprofundado mostra que esse mérito é mais aparente que efetivo. Isso porque, segundo Schopenhauer, “ele teria deixado ficar ainda um vínculo restante, escondido entre a virtude e a felicidade na sua doutrina do Soberano Bem”¹² A partir daí, Schopenhauer desenvolve sua crítica sobre dois aspectos da ética kantiana: sua forma imperativa e seu formalismo, isto é, sua dependência da moral teológica e sua falta de conteúdo e de efetividade. O erro fundamental de Kant já aparece na própria definição que ele dá de ética: “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”.¹³ Diante dessa definição, Schopenhauer se pergunta: Como podemos dar fundamento daquilo que talvez nunca aconteça? “Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se?”¹⁴ Além disso, essa definição pressupõe a idéia de que existem leis morais puras, às quais submeter-se-iam todos os seres racionais, o que, segundo Schopenhauer, é apenas uma pressuposição que permanece até o fim como tal, já que não é nunca demonstrada por Kant. E, uma vez que Kant não fornece dela nenhuma prova, essa pressuposição deve ser considerada uma petição de princípio, e a introdução dos conceitos de *lei*, *prescrição* e *dever*, só podem ter sua origem na moral teológica, nomeadamente, no Decálogo Mosaico.

Além do conceito de *lei moral*, um outro conceito que entra na ética sem prova posterior que o sustente é o conceito de *dever*. Como este conceito também se origina dos mandamentos religiosos, Kant tentou substituí-lo ao falar de *dever absoluto* e *obrigação incondicionada*, numa tentativa de esconder sua verdadeira origem. Mas, para Schopenhauer, todo dever é necessariamente condicionado pois “no conceito de *dever* existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência a um castigo ameaçado ou a uma recompensa prometida e não pode separar-se dele, sem suprimi-lo e retirar-lhe todo significado”.¹⁵ E se considerarmos que “é simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo”¹⁶ podemos concluir então que a noção de *dever absoluto* ou *incondicionado* é uma contradição nos termos. Assim a obrigação e o dever têm como pressupostos a dependência do homem de uma outra vontade que ordena e promete recompensas e castigos. Portanto, o imperativo categórico é, na verdade, hipotético, pois é baseado numa exigência de virtude por causa de uma recompensa. Foi para desembaraçar-se dessas contradições que Kant teria, segundo Schopenhauer, casado a virtude com a felicidade na doutrina do Soberano Bem, justamente para poder postular não só uma condição àquele *dever incondicionado*, mas também “uma recompensa e, para tanto, a

imortalidade do que é recompensado e alguém que recompensa”¹⁷ E já que a virtude só trabalhou de graça aparentemente, fica claro que, em última instância, ela “repousa sobre um egoísmo esperto, metódico e que enxerga longe”.¹⁸

Dessa forma, Kant não teria conseguido se livrar nem do eudemonismo nem da moral teológica. E o fato de o autor da *Crítica da Razão Pura* ter derivado uma teologia de sua moral, isto é, de ter “dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento)”¹⁹ tem analogia, segundo Schopenhauer, com um passe de mágica no qual ficamos espantados quando o mágico nos faz encontrar algo onde ele antes sabiamente o escondera.²⁰

O segundo aspecto da crítica de Schopenhauer diz respeito ao formalismo da ética kantiana. Com efeito, Kant diz na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que as leis morais com seus princípios distinguem-se de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e que “a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*”²¹ Assim, a lei moral deve ser uma proposição sintética *a priori* pois repousa simplesmente sobre conceitos da razão pura. Por conseguinte, ela tem que consistir meramente na forma e não no conteúdo das ações e “tudo aquilo que é derivado de uma disposição natural da humanidade, de certos sentimentos e de inclinação e, até mesmo, onde for possível, de uma peculiar tendência que seja própria à natureza humana e não tenha de valer necessariamente para a vontade de *todo ser racional*”²² não pode servir para fundamentar a lei moral. Portanto, para Kant o princípio da moral deve ser puro *a priori*, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo no mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso. O valor moral das ações, dessa forma, não repousa na intenção com que elas são realizadas, mas na máxima que é seguida. E o valor do caráter, o mais alto valor moral consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não pelo *propósito* que com ela se quer atingir, nem depende da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada. O dever é então “a *necessidade de uma ação por respeito a lei*”²³ e a razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana, e só nos resta saber agora qual é o seu conteúdo. O imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria desta lei consiste na sua própria forma, que não é senão sua própria legalidade. Esta, por sua vez, consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade que é, assim, o conteúdo da lei. Essa lei proclama: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²⁴

O que Schopenhauer critica aqui é, em primeiro lugar, a falta total de conteúdo dessa ética meramente formal, e em segundo lugar, objeta contra Kant que uma operação meramente intelectual, como é o imperativo categórico, não pode ser o móbil da ação moral. Para o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* aqueles conceitos que não são retirados da experiência, tanto externa como interna, que são, segundo ele, “puras cascas sem caroço” não podem ser o fundamento da moral. Não temos mais nada em que nos apoiar se “a consciência humana, tanto quanto todo o mundo exterior junto com toda a experiência e todos os fatos, é tirada de baixo de nossos pés”.²⁵ Deve-se ter

em vista aqui que, para Schopenhauer, os conceitos são apenas representações de representações sensíveis e que as noções abstratas e discursivas da razão retiram todo o seu conteúdo e sentido das intuições, sem as quais elas não são nada.²⁶ Portanto, além da falta de conteúdo, Schopenhauer critica na fundamentação kantiana da moral, a sua falta de realidade e por isso de efetividade possível, pois o fundamento puramente racional da moral “paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e vazios de conteúdo, não se baseia em nada e não pode por isso nada suportar e nada mover”²⁷ Schopenhauer indica ainda que Kant estava claramente consciente da dificuldade de se fazer concretizar as leis das ações materiais dos homens a partir de puros conceitos *a priori*, sem qualquer conteúdo empírico material, quando disse na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “aqui vemos nós a filosofia posta numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie”²⁸

A principal censura que, segundo Schopenhauer, deve ser feita à moral kantiana é que esta origem totalmente *a priori* da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à idéia de procurar uma *lei* para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e a conformar-se com ela. Esta idéia, porém, só pode chegar à cabeça do homem depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real, anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado para tanto o primeiro empurrão. Sem a pressuposição de tal motivação, não se apresenta para o homem nenhuma exigência e não há qualquer razão pela qual ele devesse ter a idéia de se perguntar por uma lei que limitasse seu querer e à qual ele tivesse que se submeter, ainda menos a de indagar por ela e matutar sobre ela; somente por aí poder-se-ia chegar ao imperativo categórico, caso contrário, os motivos bem empíricos e egoístas continuam a determinar por si sós o agir do homem. Mas, pelo contrário, o móbil da ação moral deve ser algo que realmente age com potência suficiente para triunfar sobre a força dos motivos egoístas. por si sós já gigantescamente fortes. Pois, para Schopenhauer, “a moral tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano e não com castelo de cartas apriorísticos, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões, quanto a de uma injeção para um incêndio”.²⁹

Para compreender o sentido da crítica de Schopenhauer, é preciso ter em vista que um dos principais resultados de sua metafísica é a afirmação da primazia da vontade sobre o intelecto e que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são, para ele, algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio e originário do ser humano é sua vontade.³⁰ A vontade, como coisa-em-si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar. Ela é estranha ao princípio de razão, ao qual pertencem além da causalidade, o espaço e o tempo. Como espaço e tempo enquanto formam o princípio de individuação são as condições de toda a pluralidade, e a vontade é sem fundamento (*grundlos*), ainda que cada um de seus fenômenos estejam completamente submetidos ao princípio de razão, ela é completamente independente da pluralidade, pois é uma como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda a possibilidade de pluralidade.³¹ No entanto, o fenômeno da vontade está submetido à lei de necessidade, ao princípio de razão. Assim, a vontade humana, enquanto fenômeno da coisa-em-si, obedece a leis tão sem exceção

e tão inquebrantáveis quanto as leis da natureza. O que rege a vontade humana é a lei da motivação, uma espécie de causalidade interna que ordena que a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente. Os atos de vontade recebem, pois, uma determinação tão rigorosa quanto qualquer fato físico, para isso concorrendo, de um lado o caráter e, de outro, o motivo. Qualquer coisa do mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solicitação numa espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter; do caráter do homem os motivos fazem sair os seus atos de forma necessária. A sua conduta revela o seu caráter empírico; este, por sua vez, revela seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si de que ele é fenômeno.³²

Cada um de nós, *a priori*, e enquanto obedece ao primeiro movimento da natureza, julga-se livre em cada uma das suas ações; é apenas *a posteriori*, por experiência e reflexão que reconhecemos a necessidade absoluta das nossas ações e como elas brotam do choque do caráter com o motivo. Kant demonstrou a coexistência desse determinismo com a liberdade de que goza a vontade em si, através da distinção do caráter inteligível do empírico. O primeiro é um ato da vontade, exterior ao tempo, indivisível e inalterável; esse ato desdobrado no tempo e no espaço, e segundo as formas do princípio de razão, é o caráter empírico que se revela aos olhos da experiência através de toda a conduta e todo o curso da vida do indivíduo. O que produz a ilusão duma liberdade empírica da vontade, e com isso a de uma liberdade atribuída aos atos particulares é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação.³³ Mas o entendimento conhece as determinações da vontade apenas por experiência, *a posteriori*. O intelecto não tem acesso ao caráter inteligível, que faz com que sendo dados os motivos, *uma só* determinação seja possível, o que torna esta determinação necessária. Assim, a decisão da vontade é indeterminada apenas para o intelecto, para o sujeito do conhecimento. Em toda escolha que se faz a decisão é, em si mesma, determinada e necessária. O intelecto pode apenas esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos, quanto a vontade, em si mesma, “ela é impenetrável para ele, ainda mais, inacessível”³⁴

É por todas essas razões que Schopenhauer critica a ética de Kant, por considerar que por detrás dela paira sempre “o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na razão”³⁵ O filósofo detecta, assim, mais um pressuposto teológico oculto na origem da razão prática: a alma imortal. A razão prática teria surgido então como uma reminiscência da doutrina das duas substâncias que compõem o homem: o corpo material e a alma imaterial. De acordo com essa doutrina, a alma é capaz de conhecer e de querer. A faculdade de conhecer e de desejar são inferiores ou superiores na medida em que se relacionam ou não com o corpo. Na forma inferior de conhecimento e de vontade, que se dá com o concurso do corpo, o conhecimento é obscuro e a vontade má, mas a alma, enquanto intelecto puro, poderia conhecer sem o corpo, através de noções abstratas e a vontade será considerada boa se obedecer a tais noções. É por isso que o imperativo categórico é necessário, devido ao conflito que existe entre a razão e a vontade. Assim, para Kant, uma boa vontade “é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, que dizer como bom”³⁶ É porque somos seres racionais finitos que devemos obedecer ao “mandamento da razão” o imperativo, pois não possuímos uma vontade absolutamente boa, e sim uma vontade que nem sempre obedece aos princípios racionais.

Conclusão

Em suma, a crítica à razão prática e, por conseguinte, a não aceitação do imperativo categórico em Schopenhauer baseia-se em última análise na recusa da determinação da Vontade pela razão. O denominador comum de todas as censuras que Schopenhauer faz à ética kantiana está, como vimos, na primazia da vontade sobre o intelecto. O núcleo da divergência consiste em que, enquanto Kant tenta dar razão não do que acontece, mas daquilo que *deve* acontecer, mesmo que nunca aconteça, a ética schopenhaueriana propõe a interpretação e o esclarecimento do que efetivamente é e acontece. Procura-se o impulso que move a ação moral do homem e não o que deve ou deveria movê-la. Sobre isso diz o filósofo: “Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva seriamente o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este, tem de ser, antes, algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana.”³⁷

BIBLIOGRAFIA

- Cacciola, Maria Lúcia M. e O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*, tese de mestrado, São Paulo, USP, 1981.
- _____. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, Edusp, 1994.
- Delbos, Victor. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Alexandre Fradique Morujão, Ed. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 3ª ed., 1993.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. In: Coleção “Os Pensadores” Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie*. Paris, PUF, 1979.
- Schopenhauer, Arthur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola (assessoria de Rubens R. Torres Filho), In: Coleção “Os Pensadores” Abril Cultural, São Paulo, 1988.
- _____. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*. Trad. de A. Burdeau e R. Roos, Paris, PUF, 1966.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola, Martins Fontes, 1995.
- Sipriot, Pierre (org.). *Schopenhauer et la Force de Pessimisme*. Ed. Rocher, 1988.

NOTAS

1. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*, trad. de A. Burdeau e R. Roos, Paris, PUF, 1966, p. 876.

2. Cf. *Ibid.*, p.346.
3. Cf. *Ibid.*, p. 893.
4. Cf. *Ibid.*, p. 1354.
5. *Ibid.*, p. 347.
6. Cf. *Ibid.*, p. 348: “Não seremos nós que teremos necessidade de servir à mesa esses pratos cobertos sem nada dentro.”
7. *Ibid.*, p. 347.
8. Cf. Cacciola, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 156.
9. Cf. Cacciola, M. L., *Ibid.*, p. 171.
10. Cf. *Sobre o Fundamento da moral*, trad. de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 15.
11. *Ibid.*, p. 17.
12. *Ibid.*, p. 18.
13. Citado por Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 21.
14. *Ibid.*, p. 21
15. *Crítica da Filosofia Kantiana*, In: “Os Pensadores”, trad. de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Abril Cultural, 4ª ed., 1988, p. 173.
16. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 24.
17. *Ibid.*, p. 25.
18. *Crítica da Filosofia Kantiana*, trad. cit., p. 174.
19. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 27
20. *Ibid.*, *Idem*.
21. In: Coleção “Os Pensadores” Trad. de Paulo Quintela, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 104-5.
22. Citado por Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*, Trad. cit., p. 32. Cf., com alguma diferença, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. cit., p. 132-3.
23. *Ibid.*, p. 114.
24. *Ibid.*, p. 129.
25. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 33.
26. Cf. *Le Monde...*, trad. cit., Livro I, §§ 8 e9.
27. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 49.
28. *Op. cit.*, p. 133.
29. *Sobre o Fundamento...*, *Op. cit.*, p. 48-9.
30. Sobre isso, Cf. o capítulo 19 dos *Suplementos ao Mundo Como Vontade e Representação*: “Do primado da vontade na autoconsciência”
31. Cf. *Le Monde...*, *Op.*, cit., p. 155-6.
32. Cf. *Ibid.*, p. 365.
33. *Ibid.*, p. 369.
34. *Ibid.*, p. 371.
35. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 35.
36. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Op. cit.*, p. 123.
37. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 102.

Considerações acerca de uma determinada prática teatral: Artaud, sua crueldade e seu tempo.

Marinê de Souza Pereira (Bolsista PET/CAPES DF/USP/SP)

Tutor: Caetano Ernesto Plastino

Orientadora: Marilena de Souza Chaui

“Lá onde outros propõem suas obras, eu não pretendo fazer outra coisa senão mostrar meu espírito.”¹

Explosivo, dono de uma lucidez invejável, louco rejeitado pela sociedade e mantido preso por vários anos em uma casa de recuperação, tal era o quadro de controvérsias que o cercava em sua própria época. Objeto de muitos escritos posteriores que tentam capturar a essência de seu pensamento, Antonin Artaud aparece hoje como um mito a ser desvendado, esclarecido e conhecido. Certamente, tendo em vista a sua importância e a influência exercida sobre todas as concepções de teatro que se lhe seguiram, faz-se mesmo necessário estudá-lo, entender a sua forma de pensar o teatro - que é já um fazer, uma atitude diante do mundo, uma posição crítica sobre a sua época.

Esse texto nada mais é do que uma nova tentativa de compreendê-lo - até onde isso é possível - e não tem nenhuma outra pretensão. Para tanto, uma peça será analisada: “*Il n’y a plus de firmament*”² Apesar de se tratar de uma obra inacabada, consideramos que por seu intermédio poderemos discutir alguns aspectos importantes da concepção de teatro artaudiana. Sendo este o nosso objetivo, não apresentaremos sistematicamente toda a peça, mas apenas os pontos relevantes para o nosso intento, os quais não poderemos de forma alguma esgotar aqui nesta discussão.

Pela leitura das primeiras linhas da peça somos já transportados para o universo teatral de Artaud, para o ponto central de uma encenação do teatro da crueldade:

Obscurité. Dans cette obscurité explosions. Harmonies coupées net. Sons bruts. Détimbrages de sons.

Efeitos provocadores de uma sensação não esperada. Efeitos que agem diretamente sobre o espectador, despertando os seus sentidos. Efeitos, enfim, capazes de explorar um sentimento primário que traduz, de certa forma, quase todos os outros: o medo. A encenação, para Artaud, deve ser capaz de fazer a platéia gritar. Deve ir o mais longe possível na exploração da nossa sensibilidade nervosa e, para isso, é preciso que ela faça uso de todas as técnicas passíveis de serem percorridas: ritmos, sons, palavras, ressonâncias e trinados. O medo não é considerado um sentimento paralisante e inibidor do homem, mas o ponto inicial de um processo capaz de atingir, para além da sensibilidade, a razão e a imaginação.

Artaud propõe uma nova linguagem teatral em detrimento da linguagem do texto utilizada pelo teatro ocidental - o qual só considerava como linguagem a palavra articulada e escrita. Essa *obsessão* pela palavra clara e que diga tudo leva, segundo Artaud, ao ressecamento das palavras e é por sua causa que o “teatro perdeu sua verdadeira razão de ser e que estamos desejando um silêncio em que possamos ouvir melhor a vida.”³ Não

se trata de ignorar o texto ou suprimi-lo da cena, mas de conceder aos outros elementos cênicos um valor igual. Trata-se de acabar com o domínio do teatro psicologista incapaz de falar às massas, as quais têm buscado no circo ou no cinema as satisfações violentas que não as decepcionam. Trata-se, sobretudo, de colocar em cena uma linguagem capaz de falar ao organismo todo, que atinja os sentidos e por meio deles o entendimento, uma vez que “não se separa o corpo do espírito, nem os sentidos da inteligência, da mesma forma a separação entre teatro de análise e mundo plástico é estúpida.”⁴ Segundo Artaud, as massas pensam primeiro com os sentidos e o *Teatro da Crueldade* propõe-se a recorrer ao espetáculo de massas.

Para que o teatro volte a despertar a atenção geral, ele precisa assumir a sua única expressão de fato real: *a expressão no espaço*. Isso significa que ao invés de voltar a textos definitivos, é preciso romper com a sua sujeição ao texto e reencontrar uma espécie de linguagem única, “a meio caminho entre o gesto e o pensamento.”⁵ A definição dessa linguagem, por sua vez, só pode se dar pelas possibilidades da expressão dinâmica e no espaço em oposição às possibilidades de expressão da palavra dialogada. Ora, o “teatro da crueldade quer fazer florescer o espaço e fazê-lo falar, dando uma voz às massas e às superfícies, desprezando as individualidades psicologizantes.”⁶

É preciso que o teatro volte a ocupar o seu lugar e a sua importância e possa abalar as nossas representações para que passemos por aquilo que Artaud chamou de “terapia da alma” Assim, o Teatro da Crueldade pretende ser *terapêutico* e isso só é possível por um tratamento cruel, capaz de destruir a existência para reconstruir um novo homem. Frequentemente a palavra *crueldade* é relacionada com terror ou sangue, o que simplifica a questão. Tais recursos podem ser utilizados pela crueldade artaudiana, mas o sentido desta é muito mais amplo, não se tratando apenas de uma crueldade física ou moral, e sim “de uma crueldade ontológica, ligada ao sofrimento de existir e à miséria do corpo humano.”⁷ Artaud reivindica o direito de romper com o uso comum das palavras e, dessa maneira, pretende voltar às suas origens etimológicas a fim de evocar-lhes uma noção concreta.

Voltando para a ação que se passa nessa peça, vemos que do início até o final do “Movimento I” algumas palavras são ouvidas, mas não se pode entender o que elas dizem, tamanho é o barulho e a alternância de sons e gritos que as cortam. Nesse trecho podemos perceber bem como isto se dá:

Tous ces textes coupés de passages de cris, de bruits, de tornades sonores que couvrent tout. Et une voix obsédante et énorme annonce une chose qu'on ne comprend pas.

Certamente, a importância das palavras aqui está na sua não concretização, na maneira como são deixadas inacabadas, ou como são bruscamente interrompidas pelos outros elementos. Por serem as palavras a forma mais comum de comunicação, a sua incompletude, nesse caso, leva a um sentimento de estranheza, devido à sua impossibilidade de compreensão.

É que as palavras assumem na peça um sentido que vai além do que lhes é convencional, elas falam não mais ao entendimento, mas aos sentidos, tornam-se um movimento, criam um ritmo e uma entonação novos. O teatro deve, segundo Artaud, “extrair da palavra sua possibilidade de expansão fora das palavras.”⁸ Efetivando isso, tudo adquirirá um novo sentido, a linguagem se tornará viva, “a luz assumirá a aparência de verdadeira linguagem e as coisas da cena, palpantes de significação, se ordenarão, mostra-

rão figuras.”⁹

A grande voz anunciada na cena e que não é entendida, apesar de ser ouvida, aparece como se se tratasse de um sonho:

On entend cela comme une grande voix large, étendue, mais dans un rêve, et cela recommence indéfiniment jusqu'à la fin de la scène.

No *Teatro da Crueldade*, as palavras possuem o mesmo peso dos outros elementos e têm um valor semelhante ao que lhes cabe nos sonhos. Esta é a sensação pretendida por Artaud: a de um sonho. Ele quer fazer do teatro uma realidade na qual se possa acreditar. Como os nossos sonhos agem sobre nós e a realidade age sobre eles, acreditaremos nos sonhos do teatro se forem apresentados de fato como sonhos e não como decalque da realidade. Consequentemente, cada espectador poderá “liberar a liberdade mágica do sonho”, o que só é possível se ela for marcada pelo terror e pela crueldade, ou pelas palavras do próprio Artaud: “Daí o apelo à crueldade e ao terror, mas num plano vasto, e cuja amplidão sonda nossa vitalidade integral, nos coloca diante de todas as nossas possibilidades.”¹⁰

Em meio a todo o turbilhão de acontecimentos que se passam na peça, sem que se possa compreender ao certo o que está ocorrendo, há uma parada repentina:

Arrêt brusque. Tout recommence. Tout le monde reprend sa place comme se de rien n'était.

Logo em seguida,

Le carrefour recommence à grouiller.

Tudo cessa e retorna inesperadamente ao início, ao alarido do começo. Veremos que tal coisa se passará em todas as mudanças de um movimento para outro. Uma justificativa possível para essa alternância de estados pode ser, portanto, a mudança dos atos. Outra possibilidade está, contudo, na maneira como Artaud concebe a cena: não linear, fazendo sempre uso de círculos e reviravoltas. Exemplos disso são os esquemas de movimentação para serem cumpridos pelas personagens em cena – pode-se observar como em grande parte esta movimentação é circular. Na tragédia “Os Cenci”, o recurso ao giro, ao eterno retorno que marca a vida no universo, traduz-se pela presença de uma roda em cena à qual é presa a personagem feminina principal da peça, para a sua punição. Da mesma forma, o giro é utilizado no espaço, concebido de maneira a colocar o público no centro, em torno do qual deve desenvolver-se a cena. No texto “O teatro e a crueldade”, inserido em *O Teatro e seu Duplo*, Artaud explicita melhor sua idéia: “É para apanhar a sensibilidade do espectador por todos os lados que preconizamos um espetáculo giratório que, em vez de fazer da cena e da sala dois mundos fechados, sem comunicação possível, difunda seus lampejos visuais e sonoros sobre toda a massa dos espectadores”¹¹

O “Movimento II” inicia-se com hipóteses sobre o que pode estar ocasionando todo o conflito em cena: a guerra ou a peste. A introdução dessa primeira tentativa de explicação é feita por uma mulher questionando um agente a respeito do que se passa:

Monsieur l'agent, si c'est la guerre ou la peste, est-ce qu'on réquisitionnera mon chien?

Estes são dois conceitos extremamente importantes no pensamento de Artaud. Não podemos esquecer que essa peça foi escrita em um período anterior à segunda grande guerra e que quem viveu esse momento não pôde se abster de pensá-lo. Como bem observou Vera Lúcia Felício no volume *A Procura da Lucidez em Artaud*: tal qual uma

epidemia, a desordem, as revoluções e os cataclismas naturais da guerra descarregam-se na sensibilidade de quem os observa.¹²

A peste, por sua vez, está intimamente ligada ao *Teatro da Crueldade*. A relação entre ambos se dá porque “o estado do pestífero que morre sem destruição da matéria, tendo em si todos os estigmas de um mal absoluto e quase abstrato, é idêntico ao estado do ator integralmente penetrado e transtornado por seus sentimentos, sem nenhum proveito para a realidade” deve-se levar em conta que o público tanto do pestilento quanto do teatro é formado de inertes e delirantes.

O teatro e a peste constituem-se verdadeiras epidemias¹³ Os dois se assemelham não apenas por serem contagiosos, mas por serem a revelação, a afirmação, a exteriorização de um fundo de crueldade latente e “através do qual se localizam num indivíduo ou num povo todas as possibilidades perversas do espírito.”¹⁴ Em um momento de peste ou de guerra, as preocupações se alteram e as pessoas se mostram tal qual elas são, e, assim como no teatro, realiza-se um vazamento de abcessos tanto morais quanto sociais, coletivamente. Dessa forma, do ponto de vista humano, a ação do teatro como a da peste é benfazeja, na medida em que mostra os homens como eles realmente são, fazendo cair a máscara e convidando a assumir diante do destino uma atitude heróica¹⁵

A desordem em cena e a incompreensão do que se passa convidam as personagens a uma atitude heróica. Nesse momento, no entanto, introduz-se uma explicação, através de um alto-falante, sobre o que está acontecendo:

IMMENSE DÉCOUVERTE. LE CIEL MATÉRIELLEMENT ABOLI. LA TERRE A UNE SECONDE DE SIRIUS. IL N'Y A PLUS DE FIRMAMENT. LA TÉLÉGRAPHIE CÉLESTE EST FAITE. LE LANGAGE INTERPLANÉTAIRE EST ÉTABLI.

Esta explicação seguramente não esclarece nada e, contudo, é capaz de fazer com que tudo volte ao “normal”, ouvem-se gritos de alegria, risos, a loucura some deixando os homens voltarem aos seus divertimentos diários. Todas as questões e angústias suscitadas pelo medo do desconhecido desaparecem. Os homens aceitam a determinação que lhes é imposta e se acalmam, já não precisam tomar o comando do seu destino, entregam-no a algo que lhes é desconhecido e que assumirá as responsabilidades dos seus atos. Não conseguem fazer o enfrentamento necessário à liberdade, fogem.

Uma única voz parece lembrar a todos que nada foi realmente esclarecido:

- Je ne comprends tout de même pas, et puis qu'est-ce que ça peut nous foutre? Est-ce une raison pour tout dégligner?

Seguramente ninguém lhe dá ouvidos e tudo permanece no ritmo corriqueiro das ações impensadas e frouxamente realizadas.

Eis o reflexo do estado de paralisação em que a sociedade se encontra. Segundo Artaud, nessa época nada adere mais à vida, as coisas começam a perder a sua razão de existir. Todos exigem uma magia mas têm medo de uma vida totalmente entregue a ela. Nas suas palavras: “se falta enxofre à nossa vida, ou seja, se lhe falta uma magia constante, é porque nos apraz contemplar nossos atos e nos perder em considerações sobre as formas sonhadas de nossos atos, em vez de sermos impulsionados por eles.”¹⁶

Nesse momento da peça, descobrimos sobre o que centralmente ela versa: uma tragédia cósmica. Esse libreto de ópera inacabado é, nas palavras de Virmaux, “a prova decisiva de que essa obsessão por uma catástrofe cósmica não era fingida por interesse publicitário”¹⁷ Ele é uma das obras mais notáveis de seu autor “pois exprime e coloca com grande força sua obsessão pelo fim do mundo”¹⁸ Tal obsessão correspondia a uma

convicção íntima sua, vendo tudo se esboroar em si e ao seu redor, e ela foi compartilhada por numerosos artistas nesse período entre as duas guerras¹⁹

Voltando à cena, de acordo com a circularidade já mencionada, tudo se altera novamente dando início ao “Movimento III”. A calma e pacata aceitação de algo alheio ao entendimento da situação é repentinamente transformada em novos conflitos. Podemos imaginar que isso ocorre para nos mostrar que não estamos no âmbito da vida comum, mas “do seu duplo”, onde todas as coisas imaginadas podem de fato se realizar, revelando a possibilidade da não submissão frente ao cotidiano insípido da época. Essa mudança é feita por meio de um canto revolucionário que vai se tornando mais alto, faz as personagens voltarem e se misturarem em grupos responsáveis por disputas isoladas:

On échange des horions. On bouscule des femmes. Des gifles claquent.

O vaivém dos estados de ação nega justamente a possibilidade de estagnação e é, de alguma maneira, um convite a atitudes novas e inesperadas, capazes de agitar a vida e de impor-lhe uma nova conduta.

A partir desse instante, o ritmo da peça se altera. São introduzidos dois instrumentos de percussão *tam-tams* - um grave e outro muito agudo, os quais realizarão o som que se seguirá. Mais tarde um tambor também será utilizado. Os instrumentos musicais têm, para Artaud, “a necessidade de agir diretamente e profundamente sobre a sensibilidade pelos órgãos.”²⁰ Neles, além do som que lhes é comum, pode-se buscar qualidades estranhas, bem como barulhos novos e até mesmo insuportáveis. Eles devem ser utilizados na sua condição de objetos, como se fizessem parte do cenário.

Surge em cena, ao mesmo tempo que os *tam-tams*, um coro, cuja voz acompanhará o seu ritmo. Certamente há aqui uma retomada do teatro grego. Sabemos que o coro era parte essencial nas tragédias antigas, sendo mesmo tratado como uma personagem. Comentando sempre o que acontecia ou iria acontecer, ele era responsável por nada se suceder sem passar pela discussão ou denúncia. Ora, Artaud retorna a essa espécie de espetáculo teatral porque a considera extremamente importante: ela se relaciona com uma época em que o teatro cumpria uma função. Os Mitos colocados em cena exerciam influência sobre a vida das pessoas, pois representavam os seus valores, as suas angústias e medos. Quanto aos Mitos da vida moderna, foi o cinema que os assumiu e, segundo Artaud, além de não levarem a nada, dão as costas ao espírito. Foi dessa nossa atualidade *patética* e *mítica* que o teatro se desviou: “e é com justa razão que o público se afasta de um teatro que ignora a tal ponto a atualidade”²¹

Podemos, portanto, repreender o teatro, tal como é praticado, por uma terrível falta de imaginação. Criar Mitos é o verdadeiro objetivo do teatro, “traduzir a vida sob seu aspecto universal, imenso, e extrair dessa vida imagens em que gostaríamos de nos reencontrar.”²² Não é a pretensão de Artaud, no entanto, voltar às imagens expiradas dos velhos Mitos, e sim às forças que neles se agitam. Trata-se de retornar, através dos meios modernos e atuais, “à idéia superior da poesia e da poesia pelo teatro que está por trás dos Mitos contados pelos grandes trágicos da antigüidade”²³ Ou nos mostramos capazes de tal realização, ou “só nos resta nos abandonarmos sem reação e imediatamente, e reconhecer que só servimos mesmo para a desordem, a fome, o sangue, a guerra e as epidemias.”²⁴ Em outro texto presente nas suas “Mensagens Revolucionárias” Artaud aborda novamente essa questão mostrando como o mito encontrado no teatro é relevante nessa época em que se faz presente um estado generalizado de caos espiritual: “Se nós procuramos criar um mito no teatro, é para encarregá-lo de todos os horrores de um

século que nos faz crer em nosso fracasso na vida”²⁵

A presença do coro dá outro fôlego à encenação, na qual havia o predomínio da linguagem imagética e as palavras em cena ou eram entrecortadas, ou ditas em diálogos minúsculos dos quais não se podia entender muita coisa. Com o coro começa a haver um diálogo capaz de dizer tudo o que está ocorrendo, não os motivos pelos quais a confusão está instaurada, mas as características desta, que nada mais são do que um reflexo das características da época:

*Le vol, le viol, la maladie,
le sang, l'ordure, l'incendie!(...)
Le vide, le vide, le vide...*

A poesia que não temos mais em nós e não conseguimos também encontrar nas coisas reaparece pelo lado mau destas. Por isso se vêem atualmente tantos crimes, nos quais percebemos uma gratuita estranheza que “só se explica por nossa impotência para possuir a vida.”²⁶ Artaud rejeita a sua atualidade e reivindica uma outra, capaz de tirar a humanidade da beira do abismo onde ela se encontra. Virmaux, a esse respeito, nos diz em seu livro *Artaud e o Teatro*: “vivemos todos atualmente em um contínuo mal-estar e, portanto, precisamos de um teatro que nos auxilie a superar nossa angústia, como as festas teatrais da Antigüidade ajudavam os homens a exorcizar seu medo dos deuses.”²⁷

Em um outro momento do diálogo é dito:

*La terre et le ciel on s'en balance!
La Science,
on n'y comprend rien!*

Começa a ser preparado aqui o “Movimento IV”, cuja discussão girará em torno da explicação científica para toda a “bagunça” cósmica. Após a presença do coro, a cena fica novamente calma e entra uma noite vocal, luminosa e instrumental. Vimos que toda a mudança brusca de ritmo da peça acontece na passagem de um movimento para outro, é o que ocorre aqui. Esse último movimento (a peça é interrompida no ato IV, uma vez que Artaud não a finalizou) começa, como os outros, de maneira tranqüila, agitando-se no seu decorrer.

A luz dá início à cena mostrando um cientista no alto de uma gigantesca ponte de ferro. Posteriormente, os seus *estranhos aparelhos* são colocados em evidência de maneira a serem vistas algumas explosões. Outros grupos de cientistas entram e preenchem a cena com as suas discussões. Interessante é a forma como são descritos:

(...) tous les savantas ont des têtes faites correspondant à tous les degrés de la bêtise et de la médiocrité officielles. Ils sont caricaturaux mais sans excès.

Claro está, através deste período, a maneira como Artaud vê os cientistas de sua época. As personagens que os representam, apesar de serem “caricaturas sem excesso” mostram, ao longo de uma conversação travada nesse movimento, como tais cientistas não passam de pretensiosos e dissimuladores da realidade. Alguns trabalham em proveito não do bem estar geral, mas de *múltiplas utilizações industriais*. Outros discordam de tais posições e podemos ver em suas palavras o eco de um grito que certamente é de Artaud:

Mais ce n'est plus de la science, c'est immoral.

O mundo moderno é regido por uma ciência mecanizada. Nele, falar em leis superiores corresponde a elevar a risada já que a vida não passa de um museu. Tal é para Artaud o quadro da vida moderna orientada pela ciência: o sentido mágico das coisas se

dissolveu e todos se perdem em explicações que não significam nada. Nessa época, que tem como signo a confusão, não faltam sistemas de pensamento que a querem explicar, mas é preciso pensar quando a nossa vida foi realmente afetada por eles. No texto intitulado “O homem contra o destino”, Artaud deixa claro como concebe os meios experimentais científicos: “Nós rejeitamos os ensinamentos da experiência e nós não acreditamos no valor da experiência e na prova pela experiência. Todas as formas de experiência dissimulam a realidade.”²⁸ Para ele, a racionalização demasiada da existência nos impede de nos pensar e de agirmos de acordo com a nossa imaginação e criação.

Por meio de uma mudança na maneira de fazer o teatro poderemos devolver a magia à vida e, assim, mudar esse estado caótico no qual o espírito se alojou. Para tanto, “a questão que agora se coloca é saber se neste mundo em declínio, que está se suicidando sem perceber, haverá um núcleo de homens capazes de impor essa noção superior do teatro, que devolverá a todos nós o equivalente natural e mágico dos dogmas em que não acreditamos mais.”²⁹

BIBLIOGRAFIA

- ARTAUD, Antonin. *Oeuvres Complètes*, Gallimard Tomos: II, IV e VIII, 1970-1974.
- _____. *O teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Linguagem e Vida*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. *A arte e a morte*. Lisboa: Mm Livreros Editores, 1987
- VIRMAUX, Alain. *Artaud e o Teatro*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FELÍCIO, V. L. G., *A Procura da Lucidez em Artaud*. Tese de doutoramento, Depto. de Filosofia, F.F.L.C.H., USP, 1980.
- _____. “Espaço da cultura no pensamento de Artaud”. São Paulo, 1985 (*in Discurso*, São Paulo, p. 147,51)
- FREITAS, L. F. V., *A Crueldade de Artaud*. Dissertação de mestrado, Depto de Filosofia, F.F.L.C.H., USP, 1980.
- ARANTES, Urias Correa, Artaud: *Teatro e Cultura*. Dissertação de mestrado, Depto. De Filosofia, F.F.L.C.H., USP, 1980.

NOTAS

1. Artaud, “O Umbigo dos Limbos” *in Linguagem e Vida*, p. 207.
2. Artaud, *Oeuvres Complètes* (Tome II) todas as citações da peça referem-se a essa edição. Citaremos no original francês por não termos encontrado uma versão traduzida e nos consideramos inaptos a essa tarefa.
3. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p. 117
4. Id., *ibid*, p. 83.
5. Id., *ibid*, p. 85.
6. Felício, Vera Lúcia, “Espaço da cultura no pensamento de Artaud” *in Discurso*, São Paulo, n.15, p.149.
7. Virmaux, Alain. *Artaud e o Teatro*, p. 43.
8. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p. 85.

9. Id., *ibid*, p. 118.
10. Id., *ibid*, p.83.
11. Id., *ibid*, p. 83.
12. Felício, Vera Lúcia. *A procura da lucidez em Artaud*, p. 145.
13. A guerra também está relacionada a essa idéia de epidemia, tal qual a descrevemos em Artaud.
14. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p.24.
15. Id., *ibid*, p.26.
16. Id., *ibid*, p.02.
17. Virmaux, *Artaud e o Teatro*, p.58.
18. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p.61.
19. Um exemplo que Virmaux cita é o encontrado em J. P. Sartre, na obra *La Grande Peur* (1948), roteiro de cinema inédito.
20. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p.91.
21. Id., *ibid*, p.114.
22. Id., *ibid*, p.115.
23. Id., *ibid*, p.76.
24. Id., *ibid*, p.77.
25. Artaud, *Ouvres Complètes*, Tome VIII, p.207
26. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p. 03.
27. Virmaux, *Artaud e o Teatro*, p.58.
28. Id., *ibid*, p.156.
29. Artaud, *O Teatro e seu Duplo*, p. 26.

A Política: Uma Ciência Teórica

Natalia Quiñónez (Bolsista FAPESP – DF/USP/SP)

Orientadora: Marilena Chauí

Para Al-Farabi a metafísica está a serviço da investigação política posto que há uma relação direta da metafísica com o homem político e com a felicidade a que aspira. Essa felicidade só pode ser alcançada pelo conhecimento teórico do universo e pela atuação de acordo com esse conhecimento adquirido.

Esta é a primeira parte de uma leitura mais detalhada, porém resumida aqui para esta exposição, da obra intitulada *Kitab al-Siyasat al-Madanyya* que poderia ser traduzido como *O Livro da Política* e que é também chamado *Sobre o Princípio dos Seres*, conhecido como um dos trabalhos mais fundamentais do autor.

Entretanto este trabalho permaneceu desconhecido para os estudantes do pensamento islâmico, que durante muito tempo viram a obra *al-Madinat al-Fadilat* ou, *O Tratado Sobre as Opiniões dos Cidadãos da Cidade Virtuosa*, como a obra política mais importante de Al-Farabi. Poderíamos dizer que são obras paralelas nas quais discute os temas políticos termos similares, sendo que *al-Siyasat* tem como tema principal os regimes ou constituições enquanto *al-Madinat* tem como objeto de estudo as opiniões dos cidadãos dessas cidades. Contudo são muitos os paralelos, a ponto de serem citadas por alguns estudiosos como duas redações do mesmo escrito. Mas há também entre as duas obras numerosas diferenças não acidentais, conforme assinalada pelo editor Najjar na introdução árabe de *al-Siyasat*. É por este motivo que se faz necessário inicialmente uma leitura detalhada das duas obras para que haja uma compreensão mais clara dos conceitos utilizados pelo filósofo em sua obra política. É na discussão destes dois trabalhos que se observa a principal característica da filosofia de Al-Farabi: a integração entre a política e a metafísica.

Se levarmos em consideração a relação entre conhecimento político e investigação filosófica, podemos dizer que *al-Siyasat* e *al-Madinat* são duas obras que refletem um modelo no qual uma ampla investigação metafísica funda a prática política. Por esta estrutura, é possível dizer que a ciência política deve ser precedida e fundamentada na investigação teórica.

Al-Siyasat é dividido em duas partes. A primeira versa sobre os princípios dos seres e seus diferentes graus. A segunda parte lida com o homem enquanto animal político que realiza suas perfeições em associação com outros homens. Mas como já foi dito, esta obra deve ser estudada em conjunção com os outros escritos de *Al-Farabi*, assim ao longo do texto que se segue, muitas passagens só poderão ser esclarecidas futuramente com a leitura das seguintes obras: *al-Madinat al-Fadilat* (A Cidade Virtuosa), *Risalat fi ma'ani al-Aql* (Sobre o Intelecto), *Kitab al-Milla* (o Livro da Religião) e *Falsafat Aristutalis* (Filosofia de Aristóteles)?

Lemos, então, a primeira parte de *al-Siyasat*:

SOBRE OS SEIS PRINCÍPIOS E OS SERES:

São seis os princípios pelos quais se constituem os corpos e seus acidentes. No primeiro grau temos a Causa Primeira, no segundo as causas segundas, no terceiro o Intelecto Agente, no quarto a alma, no quinto a forma e no sexto grau a matéria.

O que está no primeiro grau é uno e único e o que está nos outros graus é múltiplo.

A Causa Primeira, as causas segundas e o Intelecto Agente não são, e tampouco estão em corpos. A alma, a forma e a matéria estão nos corpos, mas não são corpos em si.

Os corpos classificam-se em: corpo celeste, animal racional, animal irracional, plantas, minerais e os quatro elementos. Este conjunto é o que constitui o universo.

Sobre a Causa Primeira:

O Primeiro é aquele que devemos crer que é Deus. É a causa das causas segundas e do Intelecto Agente.

No ser Primeiro não há imperfeição alguma. Não pode haver ser anterior a ele e por isso seu ser não pode ser derivado de outra coisa anterior ou menos perfeita que ele.

É indivisível em si mesmo por definição, ou seja, cada uma das partes da definição que explica a sua essência não pode designar uma parte daquilo pelo qual se constitui em substância.

É um ser que existe em si mesmo e se distingue pela unidade, que é sua essência.

Como não tem matéria, é em si mesmo intelecto e inteligível. Ele mesmo entende sua própria essência, é suficiente por si mesmo para conhecer e ser conhecido.

O Primeiro tem o ser que lhe é próprio, e o ser que existe pelo Primeiro, se produz pela emanção, dando lugar ao ser de outra coisa.

Sobre as Causas Segundas:

As causas segundas são seres espirituais, anjos ou intelectos ('aql).

Destas procedem as substâncias dos corpos celestes, portanto são as causas da existência desses corpos. Do mais elevado grau das causas segundas segue-se a existência do céu primeiro e do grau mais inferior segue-se a existência da esfera lunar.

As causas segundas têm graus no ser, mas cada uma delas têm também um certo ser pelo qual se constitui em uma substância em si mesma. Seu ser, que lhe é próprio, é tal que dele emana o ser de outra coisa. Cada uma delas conhece o Primeiro e conhece a si mesma, mas nenhuma delas é suficiente para ser dita em sua essência por si mesma, mas é dita em si pelo fato de conhecer o primeiro e conhecer-se a si mesma.

As substâncias dos corpos celestes se dividem em coisas múltiplas, pois pertencem ao grau de seres que estão no começo dos graus de imperfeição, já que em razão daquilo pelo que se constituem em substância em ato, precisam de um certo substrato.

Os seres que estão abaixo dos corpos celestes estão no limite da imperfeição enquanto ser, pois não são em ato desde o princípio. Recebem apenas as substâncias

as que têm em potência remota, ou a sua matéria primeira, e por isso sempre tendem àquela forma pela qual se constituem em substância.

A matéria primeira é substância em potência e se move para converter-se em substância em ato. Acontece que pela sua posterioridade, pela sua natureza de sucessor, não podem dirigir-se e tender espontaneamente a sua perfeição a não ser por um motor externo, formado por um corpo celeste e o Intellecto Agente. Em conjunto, ambos aperfeiçoam a existência das coisas.

Sobre o Intellecto Agente:

É a função do Intellecto Agente ocupar-se do animal racional e fazer com que ele alcance o mais elevado grau de perfeição, a felicidade suprema.

O Intellecto Agente está destinado, por sua natureza a velar por tudo que o corpo celeste lhe prepara e lhe dá. As coisas que podem ser libertadas da matéria, o são pelo Intellecto Agente, e assim chegam a um grau mais próximo dele.

Sobre as Almas:?

Neste grau os princípios são múltiplos. Há as almas dos corpos celestes, dos animais racionais e irracionais.

A alma na espécie é primeiro em potência, ou seja, é inicialmente uma disposição apta e preparada para entender os inteligíveis e, depois da realização dos inteligíveis, torna-se em ato.

Já, as almas dos corpos celestes são constituídas de substâncias se movem circularmente. São estas mais nobres, perfeitas e excelentes em comparação as almas das espécies dos animais. Em nenhum momento estão em potência, mas sempre em ato, já que seus inteligíveis realizam-se nelas desde o princípio sem cessar.

Forma e Matéria:

A forma é aquilo pelo qual a substância corpórea se converte em substância em ato. A matéria é aquilo pelo que é substância em potência. A subsistência da forma está na matéria, enquanto a matéria é o substrato que sustenta a forma. As formas não têm subsistência por si mesmas, pois precisam do substrato.

As formas que necessitam da matéria são de diferentes graus. O mais inferior é o das formas dos quatro elementos. As outras formas são aquelas dos corpos que começam a ser a partir da mistura e combinação dos elementos. Uma são superiores às outras.

Pela forma se dá a mais perfeita das duas entidades que constituem o corpo, já que por ela o seu ser está em ato. Pela matéria se dá a mais imperfeita das duas entidades do corpo, pois por ela o seu ser está em potência.

Sobre os Seres Possíveis:

Os seres possíveis são os mais imperfeitos, pois há neles uma mistura de ser e não-ser. O ser possível é um desses dois modos de existência, pois pode existir de um modo ou pode existir o seu oposto um contrário, uma privação ou ambas as coisas.

Os seres opostos só existem em virtude das formas contrárias. A realização atual de algo, segundo um dos contrários é a sua existência segundo a atualização.

Pela matéria o ser é aquele que está ainda sem atualizar e pela forma o seu ser é o que está atualizado. São, portanto, dois modos de ser: um atualizado por uma determinada coisa e outro sem atualizar por outra determinada coisa.

Os gêneros das coisas possíveis são de diferentes graus no ser. O mais inferior deles é o que ajuda o mais elevado segundo o ser possível de cada um, assim os animais irracionais ajudam o animal racional de três modos: enquanto matéria, enquanto serviço ou ainda enquanto instrumento.

O animal racional, que é o mais excelente dentre o gênero dos possíveis, não ajuda em nenhum dos modos à outra coisa mais excelente que ele, posto que ele não é matéria de nada e de modo algum para o que está acima ou abaixo dele. Tampouco é instrumento para outra coisa distinta e nem por natureza é servente de outra coisa em absoluto. Por ser racional, ajuda por meio da razão e da vontade e não por natureza aos outros possíveis que são iguais a ele.

Há algumas espécies de animais que não podem obter o que lhes é necessário a não ser pela associação em comunidade de uns indivíduos com outros. Outras espécies podem alcançar o necessário ainda que ilhados uns dos outros, mas não obtêm assim o mais excelentes de seus estados.

O homem pertence àquela espécie de animais que só pode alcançar o melhor de seus estados pela associação em comunidades em um só território. (...).

E a partir deste ponto entram em discussão as associações próprias das cidades, que serão analisadas em estudos subseqüentes.

Esta breve exposição nos permite percorrer o caminho que Al-Farabi faz da cosmologia à política. Mas este não é um caminho que vai da metafísica, uma ciência teórica, à política, uma ciência prática. Este caminho é a expressão da primeira ciência na ordem do aprendizado, a Política, uma ciência teórica a serviço da prática.

Para Al-Farabi as três éticas individual, familiar e política reúnem-se sob um só nome, *al-'ilm al-madani*, ou a Ciência da Cidade (numa tradução imprecisa), uma ciência teórica segundo a sua classificação das Ciências, em *Ihsa al-'Ulum?*

Os indivíduos têm uma só finalidade: conseguir a felicidade. E para isso os atos bons devem ser postos em prática nas coletividades ordenadamente, cumpridas em comum, para que assim a felicidade seja vivida. A política tem, então, o sentido da formação do homem, e esta se dá na perfeição do indivíduo, que só pode descobrir sua dimensão social através da atividade teórica, para assim unir-se a Deus através do Intelecto Agente.

BIBLIOGRAFIA

AL-FARABI, *Al-Siyasat al-Madaniyyat*??ed. Fauzi M. Najjar, Líbano, Dar el-Mashreq Publishers, 1993; lbd. Ed. Muhsin Mahdi, trad. de F.Najjar, "The Political Regime", in *Medieval Political Philosophy*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963; lbd. Ed e trad. espanhola de R. Ramon Guerrero, "El Libro de la Política" in *Al-Farabi, Obras Filosófico-Políticas*, Madrid, Ed. Debate, 1992.

A “Lógica Poética” de Vico, o Nascimento da Estética

Patrícia Tavares da Costa (Bolsista UFU)

Orientador: Humberto A .O. Guido

É na Modernidade que a Estética surgiu como um estudo sistemático, um tratado das percepções do sujeito, apresentando a função da obra de arte. Pode parecer contraditório, mas, em um período de revigoração da produção artística, como foram os séculos XVI e XVII, a Filosofia do período pouca atenção deu ao estudo sistemático das belas artes. Este desinteresse pelas obras de arte pode ser explicado pela influência do pensamento cartesiano, que fazia restrições às artes, porque somente as idéias matemáticas poderiam contribuir de alguma forma para o conhecimento humano.

A filosofia do século XVII não levou em conta as profundas mudanças ocorridas no estatuto da arte renascentista, que introduziu a harmonia matemática na produção artística, seja na música seja na pintura.

A censura feita por Descartes à imaginação acarretou de imediato o afastamento do âmbito da crítica filosófica toda produção humana marcada pelo verossímil. As artes passaram a ser consideradas como meros objetos de deleite, sem nenhuma contribuição para a emancipação do entendimento humano. Este período supervalorizava a razão abstrata ao mesmo tempo que desprezava tudo aquilo que não se enquadrava no critério de verdade expresso pelas idéias claras e distintas. Portanto, a imaginação e a fantasia — peculiares à criação artística, eram faculdades que levavam o intelecto ao erro, logo, deveriam ser banidas da mente humana em favor de um raciocínio matematizante.

Somente no século XVIII as belas artes recuperaram o prestígio, passando a merecer a atenção dos filósofos. A arte desde o Renascimento não era mais o ideal de *mimeses* do mundo antigo. Para os modernos, a arte estava assumindo uma conotação maior que a mera imitação da natureza, a obra de arte era a construção do sujeito, o conceito de imaginação passou a ser repensado, assumindo o significado de força criativa que se contrapunha à imitação em sua tentativa impotente de reproduzir a natureza.

Neste novo contexto, a arte está para o verossímil assim como a filosofia está para o verdadeiro. Embora a arte não seja uma verdade filosófica, ela é a representação sensível, é a manifestação original do sujeito, revelando a razão em um estágio original, dominado pela percepção e pela imaginação.¹

Nenhum filósofo moderno havia, até então, valorizado tão bem e conscientemente as manifestações artísticas como Giambattista Vico, filósofo italiano que viveu entre 1668 e 1744, que considerou a arte como criação e não mais como imitação da natureza. Suas idéias estéticas estão vinculadas à análise do mito.

Vico não utilizou a palavra Estética, valendo-se em seu lugar da Poesia, forma privilegiada para representar todas as manifestações subjetivas do espírito e anteriores à racionalidade plena. A percepção e a imaginação são faculdades anteriores ao raciocínio, mas que permanecem sempre como as bases necessárias para a

verdade filosófica.

Do que foi exposto acima podemos constatar as três grandes faculdades da mente humana apresentadas por Vico: percepção, imaginação e raciocínio. As três faculdades correspondem a três momentos da história, bem como às três idades fundamentais do indivíduo. A história cíclica concebida por Vico compreende a Idade dos Deuses, a Idade dos Heróis e a Idade dos Homens, as duas primeiras correspondem à Barbárie da humanidade como também estão em relação direta com a infância e adolescência do indivíduo singular.

A fantasia está presente com maior intensidade na primeira Idade, assim como ela é mais vigorosa durante a infância e a adolescência. Embora sejam de naturezas distintas, a fantasia e a reflexão constituem-se em dois momentos da razão, sendo a fantasia uma das características da razão em seu nascimento. Vico se referiu à fantasia e ao raciocínio da seguinte maneira: *“A fantasia é tanto mais robusta quanto mais débil é o raciocínio.”* E acrescenta *“O mais sublime trabalho da poesia é dar sentido e paixão às coisas insensatas”* (Ciência Nova: 91).

Vico considerou o homem em sua dimensão total: o ser racional que é inteligência e também imaginação. O homem de inteligência é o filósofo e o homem de imaginação é o poeta-criador do mundo social. Para Vico a arte é a primeira forma de conhecimento, expressão natural do estágio pré-reflexivo da mente humana. No entanto, a arte perpetua-se, tendo sua existência ao lado da ciência e da filosofia, participando com estas do desenvolvimento da verdade sobre o homem. Nas palavras do Croce.

“Sob o aspecto filosófico, a Ciência Nova, por essa preponderância que tem de indagar as formas individualizantes e em especial a fantasia (a doutrina dos primeiros povos como poetas e do seu pensar por caracteres poéticos é, nos diz Vico, “a chave mestra” da obra), se poderia não muito paradoxalmente definir uma filosofia do espírito com particular atenção à filosofia da fantasia, isto é à Estética” (1980: 50).

Mesmo admitindo que a capacidade da fantasia nunca alcançará a dimensão do raciocínio abstrato, notamos da parte de Vico um profundo interesse para com a fantasia, não somente por vê-la como a base da reflexão filosófica, mas por apresentar um argumento pouco explorado pela filosofia da época: o reconhecimento da importância do verossímil. A arte em Vico deixou de ser a imitação para constituir-se no processo de criação, que nos inícios da civilização, foi a expressão da sabedoria dos tempos obscuros através dos mitos. Mais uma vez recorreremos à Croce.

“A Estética pode ser considerada verdadeiramente uma descoberta de Vico: mesmo com as reservas que necessárias que circundam todas as determinações de descobertas e de descobridores, e quanto mais o fato de Vico não tratar a Estética em um livro especial, nem lhe desse o nome afortunado com o qual devia batizá-la, algumas décadas mais tarde, Baumgarten. De resto, vale notar que na terminologia da Ciência Nova se encontra um nome similar a alguns dos equivalentes que Baumgarten passava em resenha para a formulação do conceito de Estética” (1980: 50).

Enquanto ciência generalizante a *Ciência Nova* traz a formulação de um novo domínio conceitual que é a Estética moderna, através de uma nova arte crítica que compreende a análise filosófica da autoridade — entendida como autoria — dos poetas — e estes como os criadores do mundo civil das nações. Note-se que Vico quer ser reconhecido por estar fazendo uma ciência que valoriza o sujeito na filosofia, mas também, na mesma proporção, as exteriorizações deste sujeito, sendo a arte o elo principal desta evolução do espírito.

A investigação de Vico incidiu sobre os tempos obscuros e o seu objetivo foi o estudo da sabedoria poética, que ainda não é uma sabedoria reflexiva, mas é o ponto de partida para a emancipação do entendimento. A principal característica dos tempos obscuros é a consciência poética, que se projeta sobre a natureza, e desta maneira humaniza a natureza. Nesta perspectiva a poesia primitiva foi o primeiro empreendimento de humanização do homem. Assim expresso por Vico.

“Os homens ignorantes das causas naturais que produzem as coisas, quando não podem explicá-los nem mesmo por coisas semelhantes, eles dão à essas coisas a sua própria natureza, como o vulgo, por exemplo, diz que o ídolo está enamorado pelo ferro” (*Ciência Nova*: 90).

Vico dizia que “os primeiros homens da gentildade, simples e rudes, por forte engano de robustíssimas imaginações, totalmente atravancadas por medonhas superstições, acreditaram realmente ver os deuses na Terra. Os gentios erigiram os primeiros altares do mundo no primeiro céu dos poetas, os quais, em suas fábulas, nos transmitiram fielmente que o céu reinou na Terra sobre os homens e deixou grandes benefícios ao gênero humano, no tempo em que os primeiros homens, como crianças do nascente gênero humano, acreditavam que o céu não ficasse acima da altura dos montes” (CN: 5).

A citação acima demonstra a proximidade entre a poesia primitiva e a idéia do sagrado, típico das religiões pagãs, que deixam bem claro que os deuses dessas religiões foram produzidos pela mente dos primeiros homens, sendo que o sagrado é o mistério da obra-prima dos homens bárbaros, caracterizados da seguinte maneira por Vico. “(...) todos de robustíssimas sentidas e de vastíssimas fantasias; e por isso mesmo, que não tendo outra coisa senão a faculdade, essa também estúpida e aturdida, de poder usar a mente e a razão humana (...)” (*Ciência Nova*: 6).

Portanto, Vico não negou a dimensão racional às construções mito-poéticas, nascidas, como já dissemos, da debilidade do raciocínio e do vigor da fantasia. As fábulas antigas, da mesma maneira que a obra de arte (Vico nos falava da poesia), são testemunhas históricas do tempo em que foram produzidas. A poesia é produzida tendo em vista eternizar determinadas circunstâncias, levando o espectador a reviver o momento, não sendo necessário estar na presença do monumento do passado, mas utilizando a memória é, portanto, fundamental tanto na produção quanto na apreciação do belo.

“Nas crianças é vigorosíssima a memória; então é vivida ao máximo a fantasia, que outra coisa não é que a memória dilatada e composta. Estas imagens poéticas que deveriam formar o primeiro mundo infantil” (CN: 96).

Os juízos analíticos, muito apropriados para a investigação do mundo natural, não se mostram eficientes para a investigação da natureza humana, que não é apenas uma substância pensante, ela é também as vontades, as sensações, em uma

palavra: subjetividade, que se expressa por intermédio de metáforas e outros símbolos, cuja elaboração não leva em conta, necessariamente, os preceitos do raciocínio matemático. Mais uma vez recorremos ao perfil do poeta, traçado por Vico.

“(...) os primeiros povos da gentildade, por uma demonstrada necessidade de natureza, foram poetas, e falaram por intermédio de caracteres poéticos (...) porque tal natureza poética de tais primeiros homens, para nossas naturezas civilizadas, ela é de fato impossível de ser imaginada e com grande pena nos é permitido de entender” (CN: 26).

A interpretação da obra de arte deve obedecer a lógica da criação poética, isto é, como o resultado da percepção e da imaginação do poeta. Isto quer dizer que a lógica da percepção estética é também poética e nos leva a penetrar nos estágios iniciais da razão, encontrando nas construções mito-poéticas as primeiras representações da verdade sobre o que é o homem.

A lógica poética de Vico foi a reação ao ambiente cultural do séc. XVIII, marcado pela abstração que manifesta-se também na arte, cujo resultado era o esgotamento do modelo humanista renascentista, que somente depois da instauração da Estética do séc. XVIII, voltou a recuperar o seu brilhantismo a partir do Romantismo.

Portanto, ao abordar a possibilidade do discurso estético na obra de Vico estamos adentrando à crítica da Modernidade, elemento de ligação entre o pensamento contemporâneo que deu nos desdobramentos à essa crítica, sendo que ambos se complementam na perspectiva de um novo discurso filosófico.²

O nosso trabalho de pesquisa aponta nesta direção, pretendemos seguir pesquisando o texto da Ciência Nova, particularmente o livro segundo “Da Sabedoria Poética” para confirmar a nossa hipótese, segundo o qual Vico foi um dos precursores da estética, entendida como ciência do belo. A formação de Vico foi também uma primeira crítica as limitações dos juízos analíticos e à metafísica especulativa.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Eric. *Figuras*. São Paulo: Ática, 1996.
- BANFI, Antônio. *Filosofia del arte*. Barcelona: Edicions 62, 1987
- BASTOS, Fernando. *Panorama das idéias estéticas no Ocidente II*, do Renascimento a Kant. Brasília: Editora UnB, 1986.
- BERENSON, Bernar. *Estética e História*. (Coleção Debates) São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BERLIM, Isaiiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. (Coleção Debates) São Paulo: Perspectiva, 1975.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- CROCE, Benedetto. *La Filosofia di Giambattista Vico*. 4 ed. Bari: La terza, 1980.
- _____. *Breviário de estética*. Ática, 1996.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta*. 2 ed. (Coleção Debates) São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Ática, 1990.
- _____. *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Ática, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, uma arqueologia das ciências humanas. 5 ed. (tradução salma T. Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 1990.

- GUEROULT, Martial. Le probleme de la legitimité de l'histoire de la philosophie. In: *La philosophie de ' historie de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.
- GUIDO, Humberto. *A linguagem poética em Vico, a construção do conhecimento*. (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP/FE, 1994.
- LANGER, Susanne K.. *Sentimento e Forma*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte*. 4 ed. São Paulo: Cultrix, 1983.
- TATARKIEWICZ, Wladislaw. *Historia de seis idéias, arte, beleza, forma, criatividade, mímese, experiência estética*. Madrid: Technos, 1990.
- Vico, G. *Principj di scienza nuova*. Milão: Rizzoli, 1988.

NOTAS

1. De acordo com Vico a criação artística traz em sua essência a racionalidade passiva das vontades e paixões humanas.
2. A este respeito é oportuno registrar a teoria crítica de Marx e Horkeimer e os escritos de Adorno.

Necessidade e Possibilidade do ensino de filosofia segundo Matthew Lipman

Raquel Martins Fernandes

Orientadora: Angélica Sátiro

INTRODUÇÃO

“O que é discutível é só se o pensar pode ser ensinado, mas não há dúvida de que pode ser encorajado.”

Mathew Lipman¹

Breve consideração sobre o ensino de filosofia

Este trabalho pretende abordar um tema de fundamental relevância: o ensino de filosofia. Observando o mundo atual é possível perceber que um grande número de jovens não sabem se expressar sob a forma escrita ou oral, e acabam subordinando-se a interesses e pensamentos alheios não pensando no caso por si próprios. Observável também: a falta de criatividade destes mesmos jovens e uma tendência a atitudes de meros consumidores, pouco imaginativos ou críticos. E através destas observações fez crescer a perspectiva de poder ser a filosofia, a disciplina que permitiria dentro do próprio ambiente escolar, ou não, a abertura de um caminho para o pensar; desde que as crianças fossem estimuladas à reflexão e não reprimidas. O *ideal* de construir uma educação melhor que a presente e até quem sabe abrir o ambiente acadêmico para o mundo das crianças, assim como a filosofia poderia fazê-lo a elas; também podem ser justificativas para esse trabalho.

É visível no Brasil uma cultura filosófica precária. Considera-se cultura filosófica não só e/ou necessariamente conhecer os diversos filósofos do interior da História da Filosofia e saber reproduzir os seus pensamentos; mas, principalmente, saber construir por si só cadeias dedutivas coerentes sobre os diversos aspectos da vida como um todo. Ou seja, ter uma cultura filosófica inclui também uma atitude filosófica de investigação, autocorreção e autoreflexão. Assim como quando aprende matemática e desenvolve-se uma atitude conforme tal aconteceria com a filosofia. Assim como quando estuda-se matemática e sabe-se as diferenças entre aritmética e geometria, saberíamos quais são as diversas áreas da filosofia (estética, ética...). Portanto, é a educação uma via para efetivar a construção de uma cultura filosófica que engloba uma atitude e um conhecimento da disciplina.

Construir uma cultura filosófica, ou seja, conhecer as diferentes formas de interperlar o mundo que foram desenvolvidas ao longo da história da filosofia e saber fazer² um uso reflexivo deste ‘conhecimento’ na realidade presente, é de fundamental importância, enquanto uma forma de democratização do conhecimento. É fundamental para isso a discussão sobre o ensino de filosofia no mundo atual, ainda mais se for considerado o novo panorama que se configura a globalização. Estaria o Brasil preparado para esta discussão? O que tem sido feito neste aspecto? E mesmo o ambiente acadêmico, ainda se mantém cético quanto a possibilidade de ensinar

filosofia a pequenos incapazes e incultos jovens do 'tchan' sem descaracterizar (desonrar, até) esta mater-disciplina. Pode-se citar a inovadora proposta de ensino de filosofia para crianças e jovens de Matthew Lipman, filósofo norte-americano, que a mais de uma década vem trazendo novas perspectivas ao Brasil, como uma luz no fim do túnel. Mas o quanto estão todos (alunos, pais, educadores, professores universitários) abertos a ela? E o quanto essa proposta pode exaurir as esperanças de construir uma cultura filosófica brasileira? São duas questões que merecem atenção.

Por enquanto, adio estas questões para dar espaço a uma outra também de destaque: quando se fala do ensino de filosofia, o que necessariamente se pretende ensinar? E posteriormente: É importante fazê-lo? Como fazê-lo?

Definir filosofia é, talvez, a tarefa mais difícil e que será apenas sombreada. Seria a disciplina que busca a verdade, a universalidade, as causas? Um pensar na vida como um todo? O teorizar? Seria dar consistência ao real? Uma sabedoria interior? Uma atitude reflexiva? Não se trata de defini-la rigorosamente de forma a impedir a articulação de opiniões diversas. Mas pode-se observar três concepções de filosofia, como sugere Ann Gazzard em *A Filosofia para crianças e a disciplina de filosofia*: a filosofia enquanto busca de uma vida mais razoada, mais significativa; a filosofia acadêmica, a filosofia enquanto História da Filosofia e/ou enquanto problemas tradicionais da filosofia; - ou a análise crítica, a filosofia enquanto meta-disciplina da reflexão intelectual.

A primeira vertente, segundo Gazzard, a da filosofia como busca de uma vida melhor é uma concepção que reúne convicções e agir. A pessoa ao compreender que de uma determinada maneira se vive melhor, provavelmente estará disposta a agir como tal. Enquanto sabedoria de vida, esta concepção incentiva a conquista da sabedoria pela ação. Há um ponto positivo nesta que a muito se perdeu: a união do pensar e agir, as pessoas agem de acordo com suas concepções; em um resgate ético do valor de uma vida justa, sábia e também feliz.

Já a segunda concepção de filosofia, que Gazzard expõe, está muito presente nos ambientes acadêmicos e até os caracterizam em sua maioria. Nesta só é filosófico o que estiver vinculado a uma teoria do interior da história da filosofia ou a uma questão filosófica tradicional. Para Gazzard, esta concepção é necessária para evitar interpretações tendenciosas ou superficiais.

A vertente que define filosofia de forma mais aberta é a que a coloca como reflexão. Desta maneira, qualquer problema, mesmo que não necessariamente filosófico poderia receber um tratamento filosófico. O que não significaria, contudo, uma não distinção entre assuntos conceituais e empíricos, segundo Gazzard, já que ela é necessária para o próprio delineamento das questões, quando, por exemplo, uma questão deixa de ser meramente cotidiana e passa a filosófica.

Será que pode-se conciliar estas três vertentes filosóficas? Se não define-se rigorosamente o que é filosofia, não tem-se ainda a necessidade de definir minimamente o que será ensinado? Gazzard analisa as conseqüências possíveis do ensino de filosofia, se uma das tendências for esquecida, já que ela acredita que o ensino de filosofia, independente do que rigorosamente alguém estaria entendendo por esta disciplina, deve contemplar as três formas de se interpretar a disciplina:

- Se a filosofia enquanto "conquista da sabedoria" não for uma dimensão do ensino de filosofia os alunos não buscarão o significado na vida cotidiana, e pode-

rão compreender o próprio processo como um fim em si mesmo, sem incentivos para amar o conhecer;

- Se a dimensão da filosofia como “acadêmica” não for incluída os alunos perderão a possibilidade de idéias enriquecedoras ou desconhecerão a complexidade de problemas filosóficos relevantes. Se o professor não tiver noções mínimas sobre a história da filosofia ou dos problemas filosóficos - ele poderá ignorar a sutileza de alguns argumentos do ponto de vista filosófico;
- Se a filosofia enquanto viabilizadora da reflexão intelectual não for uma dimensão do currículo o aluno poderá se transformar em um receptor passivo e não desenvolverá habilidades próprias para buscar por si próprio a verdade.

E através desta análise, Gazzard tenta mostrar que o currículo ideal para o ensino de filosofia deve permitir as três dimensões filosóficas de forma a se complementarem. Sugestão muito interessante por uma ponderação inicial. E para um desafio: unindo estas três concepções filosóficas se ensina filosofia e concomitantemente a filosofar?

Para construir uma reflexão sobre o ensino de filosofia no Brasil, convida-se ao estudo do programa de Matthew Lipman e suas bases teóricas, delimitando a princípio duas questões: a **necessidade** e a **possibilidade** do ensino de filosofia para crianças e jovens. A importância destas questões refere-se a fundamentação teórica que o filósofo faz de seu programa e permite uma primeira análise sobre o mesmo. Para ainda facilitar a discussão sobre estes dois aspectos serão apresentados dois pontos norteadores: o **desenvolvimento de habilidades cognitivas** e a **complexidade de informações do mundo globalizado**.

DAS HABILIDADES COGNITIVAS

1. O que são

Para definir habilidades cognitivas ou de pensamento utiliza-se o livro *O Pensar na Educação* de Matthew Lipman, pois apresenta uma taxionomia suficiente sobre o tema.

“Uma habilidade é a capacidade de organizar movimentos e procedimentos de maneira a alcançar um resultado que se busca.”³ O julgamento acerca destas habilidades seguem critérios, normalmente convencionados, que dirão se os desempenhos e movimentos foram realizados bem ou mal. O raciocínio, “aquele aspecto do pensamento que pode ser formulado discursivamente, submetido a critérios de avaliação (pode haver raciocínio válido e não válido) e ensinado”⁴ é composto por operações simbólicas que são desempenhadas por movimentos cognitivos. Um exemplo de uma operação simbólica seria a implicação lógica da dedução: as premissas implicam uma conclusão; sendo esta uma operação cognitiva, ou seja uma relação que pode ser descoberta e compõe um sistema simbólico. “Movimentos e desempenhos cognitivos são atos simbólicos onde certas operações cognitivas são levadas a cabo.”⁵ Mas isso não significa que há uma correspondência clara de um movimento e/ou desempenho com uma determinada operação, nem sempre é possível correspondê-los e até identificar o que é um movimento ou uma operação. Um movimento cognitivo é passível de erro, por isso o desempenho cognitivo de uma pessoa pode ser melhor ou pior. Isto significa que embora todos possam pensar, alguns podem pensar melhor que outros ao desempenhar operações cognitivas se possuí-

rem uma capacidade mais refinada para tal.

As habilidades cognitivas podem variar em termos de seqüência e coordenação com outras habilidades de forma que permitam uma cadeia lógica com movimentos diferentes ou uma expansão de uma mesma habilidade; sendo possível identificar habilidades mais complexas que outras. Mesmo em longas “cadeias dedutivas” ou “construções teóricas altamente confusas” desempenha-se atos mentais relativamente simples que apenas se conjugam em uma variação mais complexa. Portanto, as habilidades cognitivas se diferem, são miscíveis, mas não se encontram hierarquicamente distribuídas. Como diz Lipman:

“Defendo uma abordagem contextual, não hierárquica, da excelência no pensamento. Da maneira como vejo a questão, nenhuma habilidade cognitiva é, por si só, melhor que outras, assim como as palavras não são, sozinhas, nem certas nem erradas. Em ambos os exemplos é o contexto que determina o que deve ser considerado como melhor e aquilo que deve ser considerado como pior.”⁶

São estes os quatro grandes conjuntos de habilidades de pensamento: **Habilidades de Investigação** A investigação é uma prática autocorretiva comum a qualquer idade, variando em grau e não em espécie, da qual deriva o questionamento, que permite às crianças analisar e observar situações; identificar causas e afeitos, meios e fins; formular problemas; estimar e medir; selecionar possibilidades; imaginar e fazer suposições; verificar; prever conseqüências; descrever e narrar situações; a fim de buscar um caminho que viabilize respostas aos problemas que a experiência coloca. **Habilidades de Raciocínio** – O processo de conhecimento baseia-se em experiências sobre as quais raciocina-se, a lógica demonstra que a racionalidade é possível, que existe a validade lógica podendo um argumento ser melhor que outros. Justificar e/ou procurar hipóteses; inferir; associar; construir e criticar analogias; aplicar regras; contrastar; estabelecer critérios; generalizar; dar explicações e exemplificações; comparar; avaliar são exemplos de habilidades primárias que compõe este conjunto. **Habilidades de organização de informações** - Organizar as informações em unidades ou grupos significativos fazendo uma rede de relações repleta de significados é importante para se obter uma excelência, em termos cognitivos. Tipos básicos de agrupamentos de informações: sentença, conceitos, esquemas, descrição e narrativa. Para chegar a estes agrupamentos os alunos precisam desenvolver outras habilidades, tais como: fazer distinções e conexões; elaborar conceitos; classificar; relacionar; definir; identificar significados. **Habilidades de tradução** A tradução é necessária na transmissão de significados de um contexto para outro. “Da mesma maneira que o raciocínio é aquela forma de pensamento que preserva a *validade* através da mudança, a tradução é aquela forma que preserva o *significado* através da mudança.”⁷ Para a tradução de uma ‘mensagem’ precisamos de: atenção, interpretação crítica, parafrasear, resumir, inferir, fazer ligações, compreender.

Sem as habilidades cognitivas dificilmente alguém significaria o que lê, ouve ou fala; sendo elas necessárias para pensar criticamente. Ela devem ser desenvolvidas conjuntamente privilegiando o bom orquestrar das mesmas, e só “a filosofia pode fornecer os critérios lógicos e epistemológicos de que carece o atual currículo.”⁸

“O pensar é o processo de descobrir ou fazer associações e disjunções.”⁹ produzindo significados. Ele pode ser um pensar crítico ou seja, autocorretivo, sensível ao contexto em que se insere e fundamentado em critérios, boas razões fundantes;

ou um pensar criativo ou seja, apenas sensível aos critérios, cujo objetivo são os julgamentos, sendo autotranscendente, mas governado pelo contexto. Para Lipman o pensar de ordem superior ou pensar complexo envolve as duas formas de pensar citadas acima, de modo complementar e simétrico, através do movimento do julgamento crítico no pensar criativo e o do julgamento criativo no pensar crítico. E o entrelaçamento das dimensões de assimilação e manipulação do pensar, num movimento de intensificação da criatividade e diminuição da racionalidade, ou o inverso, sendo que na interseção entre elas está a área de equilíbrio desejável, que é a racionalidade criativa.

2 – Desenvolvendo habilidades cognitivas

2.1 A possibilidade de fazê-lo com as crianças e jovens

A capacidade de realizar bem movimentos cognitivos é ensinável / desenvolvível?

“Em certo sentido, movimentos e habilidades e ofícios são todos passíveis de serem ensinados no sentido em que as operações e técnicas que incorporam podem ser ensinadas, e os movimentos, habilidades e ofícios podem ser adquiridos através do aprendizado.”¹⁰ Assim inicia Lipman a responder esta questão, porém ainda há uma ambigüidade quanto a caracterização exata do que é possível fazer com as habilidades cognitivas. Na II Parte do livro *O Pensar na Educação*, Lipman, ao falar da possibilidade de se avaliar o desempenho mostra que a este pode-se aplicar critérios, salientando, também, que as capacidades podem ser interpretadas como competência ou habilidade, sendo que a primeira é desenvolvida e a segunda adquirida; algumas capacidades misturam competência e habilidades, como a leitura por exemplo.¹¹ Para não restar dúvidas sobre o que é possível fazer quanto as habilidades, quando Lipman apresenta as variedades de habilidades cognitivas ele diz: “É provável que crianças muito pequenas possuam todas estas habilidades de maneira ainda rudimentar. A educação não é, portanto, uma questão de aquisição de habilidades cognitivas, mas de fortalecimento e aperfeiçoamento de habilidades.”¹²

E supor que as crianças não têm condições de aprimorar suas habilidades seria subestimá-las. É possível fazê-lo com as crianças simplesmente porque elas possuem as mesmas ferramentas que os adultos para o pensar, porém, estes podem lidar com problemas mais complicados. O que não quer dizer também, que à medida que o indivíduo for amadurecendo, instantaneamente suas habilidades de pensamento melhoram em qualidade. As habilidades primárias de pensamento que um adulto possui pouco diferem das da criança, mas se ao longo da vida a pessoa for estimulada a aperfeiçoá-las saberá desempenhar com maior facilidade pensamentos mais complexos. “A natureza incumbiu-se da tarefa de fazer com que as crianças muito pequenas sejam investigadores naturais, espontâneos.”¹³

Há relações possíveis entre o aprender a raciocinar e o aprender a falar pelas crianças, são duas habilidades possíveis de serem ensinadas e elas reforçam uma a outra. Por que é possível e louvável o professor corrigir gramaticalmente as crianças na pré-escola, e o mesmo não pode ser aplicado ao raciocínio? Será que as crianças não entenderiam? É importante que as crianças sejam orientadas para usar bem a linguagem e notar as diferenças entre raciocínios sólidos ou não. Ao comparar as habilidades de pensamento com as consideradas habilidades básicas: leitura, escri-

ta, cálculo; Lipman mostra que as primeiras são fundamentais para o desenvolvimento das segundas, salienta o autor a necessidade de se desenvolver também a capacidade de raciocínio dos alunos.

2.2 A Comunidade de Investigação

“Um programa de raciocínio, de leitura e de comunicação e expressão deveria concentrar-se na estimulação das habilidades de pensamento e proporcionar às crianças a oportunidade de pensarem filosoficamente sobre idéias que lhes interessam, através de investigação dialógica cooperativa.”¹⁴

Esta citação contém dois aspectos de extrema relevância sobre o como é possível o desenvolvimento de habilidades de pensamento: o aspecto dialógico e o filosófico. Ambos caracterizam a comunidade de investigação sugerida por Lipman: “Não é raro confundir pensar *por* si próprio com pensar *para* si próprio e ter a noção equivocada de que o pensar solitário é equivalente ao pensar independente. Contudo, nunca estamos tão dispostos a pensar por nós mesmos como quando nos encontramos envolvidos numa investigação compartilhada com outros.”¹⁵ A noção de autonomia, que se pretende ao ensinar para o pensar, sugere a “independência, a autorregulação e autocorreção”¹⁶; o que não exclui o risco do individualismo, que deve ser evitado, já que para Lipman o pensar reflexivo é alcançado através do diálogo autêntico, onde o indivíduo reconhece a falibilidade de suas próprias idéias. O desejo de Lipman é produzir um ambiente humano em que cada pessoa dentro da comunidade possa ser reconhecida como tal, formando um ambiente receptivo à investigação onde os esforços dos alunos “para compreenderem serão estimulados e não frustrados.”¹⁷

Se formada uma comunidade de investigação, as crianças internalizarão os processos da mesma e os repetirão a sua maneira; sendo possível obter um produto através do movimento que os argumentos produzem, mas o mais importante é que se aprenda o processo de investigação. Ann Margaret Sharp em seu artigo de título *Algumas pressuposições da noção 'Comunidade de Investigação'*, traz uma lista de comportamentos observáveis no aluno quando em uma comunidade de investigação, também Sylvia J. Hamburger Mandel e Isabel Cristina Santana no artigo: *Comunidade de Investigação e a Pré-Escola*, listam de forma prática os procedimentos para uma Educação para o Pensar: *aceitar correção dos colegas; ser capaz de ouvir, considerar idéias sem medo de rejeição ou de humilhação; ser aberto a novas idéias; preocupar-se com a consistência ao falar; fazer perguntas relevantes e adequadas; verbalizar relações entre meios e fins; respeitar os colegas; exigir critérios; dar e exigir boas razões; discutir questões com objetividade; mostrar sensibilidade ao contexto ao discutir conduta moral;*¹⁸ *deduzir inferências relevantes; investigar pressuposições questionáveis; procurar conseqüências significativas; explorar possibilidades e alternativas melhores; fazer juízos abalizados; explorar limites conceituais; definir termos; classificar objetos; analisar afirmações condicionais; construir analogias.*¹⁹

O processo de investigação sugerido por Lipman não é de uma mera conversação ou discussão, ele é dialógico, ou seja, possui uma estrutura, é ordenado por normas que em sua maioria têm uma natureza lógica. “Portanto, ao confrontarmos o diálogo e a conversação, não podemos deixar de perceber em uma conversa um processo onde o tom pessoal é acentuado porém o fio lógico é tênue, enquanto que

no diálogo ocorre exatamente o contrário.²⁰ O diálogo também possui uma dinâmica própria que tenta através de um desequilíbrio constante caminhar em frente. Há uma progressiva passagem para o perfil da lógica quando se passa da conversação ao diálogo e este estaria entre duas extremidades: nem é livre de propósitos, nem apenas persuasivo. Retomando a discussão ética em torno deste tema, Lipman cita Martin Buber: “cada um dos participantes realmente tem em mente o outro, ou os outros, considerando-os em relação à sua existência específica e presente, onde se voltam para eles com a intenção de estabelecer uma relação mútua estimulante entre ele próprio e os outros.”²¹

Poderíamos citar também a caracterização dada a comunidade de investigação por Susan Gardner em *Investigação não é uma mera conversa*, onde salienta a importância da comunidade de investigação ser centrada na exigência da verdade e não no aluno ou no professor. Isso deve ocorrer porque a comunidade de investigação não propõe uma mera conversa que vai a lugar nenhum e está comprometida com o desenvolvimento de capacidades cognitivas: “a comunidade de investigação não deve ser um fim em si mesmo; o valor do pensar está no fato de que ele caminha em busca da verdade.”²² Para não cairmos na mera conversa e entrarmos em uma investigação genuína, Gardner sugere três atitudes essenciais, principalmente para o coordenador da comunidade de investigação: **Instigar o aprofundamento**: buscar causas; não deixar discussão desviar; não subjugar alunos (não menosprezar e/ou exigir demasiadamente). **Sensibilidade filosófica**: coordenador deve saber distinguir questões filosóficas; e manter a discussão filosófica. **Tenacidade**: deve-se manter o prazer de pensar na busca conjunta pela verdade; o coordenador deve ter “ideais norteadores” com cuidado para não controlar discussão e não perceber outros enigmas filosóficos que não estavam previstos.

Foi dito que a comunidade de investigação possibilitaria o desenvolvimento da investigação dialógica, privilegiando a reflexão e estimulando as habilidades cognitivas, visando um aprimoramento conjunto do pensar. Ou seja, Lipman tem por objetivo em sua sugestão educacional a excelência do pensar. “O pensar é natural mas também pode ser considerado uma habilidade passível de ser aperfeiçoada.”²³ E para chegar a um pensar de ordem superior, Lipman sugere a filosofia. A filosofia é a disciplina do pensar por excelência e permite desenvolvê-lo; é possível visualizar alunos com pensamento crítico: “ensinando-os a raciocinar através da filosofia e ensinando-lhes filosofia através do raciocínio.”²⁴ Daí a necessidade da comunidade de investigação ter um caráter filosófico em sua base. É preciso ensinar filosofia, pois é esta a disciplina preocupada com “a investigação humanística em relação a conceitos problemáticos, porém significativos”²⁵ e portanto, permitiria o desenvolvimento de habilidades cognitivas evitando que elas sejam mal empregadas.

“A filosofia representa para o ensino do pensamento o que a literatura representa para o ensino da leitura e da escrita.”²⁶

“Se a educação tem como objetivo a produção de crianças racionais, elas devem ser capazes de pensar na matéria e sobre a matéria de ensino. (...) As habilidades de raciocínio inerentes a cada uma das matérias teriam de estar explícitas e cultivadas em cada uma delas. E a sala de aula teria de se devotar ao raciocínio, à investigação, à auto-avaliação, até se tornar uma comunidade exploratória e autocorretiva onde os professores são peritos tanto em cultivar a reflexão como em

comprometer-se com ela.”²⁷ Contudo, a filosofia a qual Lipman se refere para um currículo direcionado para crianças não é a árida e acadêmica das universidades. Na comunidade de investigação são utilizados textos que procuram revelar a realidade concreta dos alunos. “Para o pensar de ordem superior precisamos de textos que incorporam e, portanto, modelam, tanto a racionalidade quanto a criatividade.”²⁸

“Estudantes como estes (acríticos e refletindo sem imaginação) não se transformarão nos cidadãos reflexivos que uma democracia forte exige, como tampouco poderão almejar a produtividade e o respeito a si mesmos de que eles próprios necessitam enquanto indivíduos.”²⁹ As crianças utilizam³⁰ apenas $\frac{3}{4}$ de sua eficiência total em termos de pensamento, quando ingressarem na universidade provavelmente terão um rendimento medíocre, o que justifica a necessidade da melhora de todas habilidades e da sincronia entre elas. Sem deixar de lado a busca de significados e o aprendizado sobre o processo de julgar. Ou teremos sempre que admitir que: “Os conhecimentos que adquirimos nas escolas, acreditam os alunos, não são relevantes para a vida; são relevantes somente para os testes que nos impedem ou permitem entrar na vida?”³¹

“Finalmente, necessitamos da insistência da filosofia em relação à questão que, quando falamos de investigação, não nos referimos somente à investigação científica, e, quando falamos de metodologia, não nos referimos somente à metodologia científica.”³² Contraposição e diferencial de Lipman frente a outras teorias educativas que visam o pensar de ordem superior.

Da Complexidade de informações do mundo globalizado

1 A noção de complexidade

Para clarear este conceito, parte-se do texto: *O Problema Epistemológico da Complexidade* de Edgar Morin. Surgida do reconhecimento do problema da contradição, a complexidade vem sendo pouco referida enquanto problema epistemológico e reduzida muitas vezes à complicação (emaranhado de idéias). A complexidade “é o problema da dificuldade de pensar, porque o pensamento é um combate com a e contra a lógica, com e contra palavras, com e contra o conceito. (...) Além disso, o problema da complexidade tornou-se uma exigência social e política vital no nosso século: damo-nos conta de que o pensamento mutilante, isto é, o pensamento que se engana, não porque não tem informação suficiente mas porque não é capaz de ordenar as informações e os saberes, é um pensamento que conduz a ações mutilantes.”³³

Morin extraí do que chama *biologia fundamental do conhecimento* a idéia de que todo ser vivo é auto-eco-organizador, ou seja, organiza a si mesmo e é composto de microorganismos (células) computadores, isto é, tratam informações, em uma dimensão cognitiva fundamental para a organização da vida.

“A computação comporta: 1) operações de separação, nomeadamente de distinção, de disjunção, de seleção, de rejeição; 2) operações de associação, de relacionamento, eventualmente de identificação. É a partir destas operações computantes que podem constituir-se, com a ajuda da linguagem, as atividades analíticas, que se fundam nas articulações e nas associações. E a computação, tornando-se cogitação (pensamento), permite hierarquizar e centrar as constelações de noções, de ideais, de representações.”³⁴

Toda teoria tem uma origem humana e está permeada por uma realidade sociocultural. Contudo, os sistemas de idéias são dotados de uma certa autonomia “objetiva”, uma realidade que não é biológica, e sim abstrata, possuindo uma vida doutrinária, fechando sobre seu próprio núcleo. E com isso: “sofremos de assustadoras doenças do espírito. A grande doença é o idealismo que esquece que as idéias são mediadores e tradutores; é a reificação das idéias em que a idéia se toma pelo real.”³⁵ Morin propõe que a epistemologia complexa trabalhe os limites do conhecimento percebendo melhor as “doenças” atuais, sem conceder o trono para uma ou mais ciências, insistindo no encadeamento de competências.

“E é neste sentido, creio, que podemos colocar-nos o problema da complexidade, isto é, da dificuldade de permanecermos no interior de conceitos claros, distintos, fáceis, para concebermos o conhecimento, para concebermos o mundo em que estamos, para nos concebermos a nós na relação com este mundo, para nos concebermos a nós na nossa relação com os outros e para nos concebermos a nós na nossa relação com nós mesmos que é, afinal, a mais difícil de todas.”³⁶

2 - O Tratamento de informações

Lidar com as informações é uma tarefa muito difícil. Não é preciso ser um ‘sábio’ para perceber que vive-se hoje em um ambiente em que o volume de informações é muito maior que outros momentos da história da humanidade. Retomando Morin, os homens são seres computacionais, lidam com informações, que provêm principalmente do meio externo. Como ser seres auto-organizados recolhendo informações em uma complicação sem limites? A vida, em termos de espaço e tempo, de um ser humano torna-se hoje uma linha curta que não comporta este volume de informações. E este volume de informações encontra-se além de emaranhado, dentro da perspectiva da complexidade, não encontra-se sentido nem mesmo em supostos ‘momentos lógicos’

Em se tratando de um mundo que se pretende globalizado, fazer uma análise da complexidade de informações não é fundamental só do ponto de vista epistemológico como foi dito, mas também ético.

O tratamento das informações de um mundo globalizado envolve uma complexidade cultural sem limites. E saber organizar estas informações significa reconhecer o outro enquanto sujeito também deste mundo globalizado. Significa respeitar o espaço sociocultural de uma rede miúda de ‘nações’ e/ou ‘tribos’ ³⁷ Tarefa esta das mais difíceis e que permite a alguns ‘céticos’ afirmarem que a globalização é impossível ou a alguns ‘pessimistas’ afirmarem que resultará na dominação de uma ‘bloco’ sobre outro.

A busca de sentido é importante neste contexto e envolve uma certa complexidade também, por se tratar de um globo diversificado em termos culturais. O que faz sentido para um, o faz também para o outro?

A busca de limites não seria também uma tarefa ética necessária? Ou tudo é permitido em prol do respeito ao outro? A reflexão sobre o mundo globalizado não envolveria o como cada comunidade quer viver e o quanto lhe será acrescentado ou retirado quando em relacionamento com outras comunidades do mundo. Para isso é preciso ouvir a todas comunidades e é preciso que elas possam continuar opinando. Como fazer um ambiente democrático que permita um intenso diálogo?

O contexto da discussão filosófica sobre a educação não pode ser distanciado do contexto atual. Julga-se ser necessário para o ambiente de complexidade de informações do mundo globalizado o cuidado por parte dos educadores para facilitar (ou ao menos discutir) a organização destas informações de forma que façam senti-do, ou pelo menos que não esvaziem nos alunos o sentido de viver.

3 - Filosofia e o mundo globalizado

3.1 - A questão do significado

“A relação entre educação e significado deveria ser considerada algo inquebrável.”³⁸

Crianças e jovens buscam desesperadamente algo que os oriente nesta “enorme quantidade de informações”, diz Lipman. A falta de estímulos no interior da educação tradicional só vem permitindo às crianças a perda da curiosidade e a apatia em relação a busca de sentido. Lipman preocupa-se então em como restituir o lugar da preocupação com o significado ao ambiente escolar. A criança deseja além de se expressar logicamente, entender o que o outro quis lhe dizer. Para àqueles professores que sempre se preocuparam com a compreensão a busca de significado é a eles natural, pois estimulam este comportamento nos alunos. Tal comportamento envolve reconhecer erros que violam os significados, que resultaram provavelmente de uma tradução mal feita; e erros que violam o valor de verdade de expressões, onde o processo de inferência não é válido.

Lipman entende a complexidade de forma mais positiva: como não uma questão de complicação, mas de poder se observar de diversos pontos de vista um mesmo objeto. Mas, ele não está fazendo uma epistemologia da complexidade, neste momento está apenas afirmando que o pensar de ordem superior é complexo. Pode-se dizer que a vantagem da comunidade de investigação para desenvolver este tipo de pensar está em sua própria disposição, que envolve uma complexidade, no sentido de permitir que os participantes percebam em um raciocínio cooperativo a questão colocada sob diversos ângulos. “O bom julgamento leva em consideração tudo que é relevante, inclusive a si mesmo.”³⁹ Ou seja, a complexidade no interior de uma comunidade de investigação é construtiva, pois permite julgamentos mais criteriosos e um ambiente fecundo para a criação de uma responsabilidade ética. Do ponto de vista do interior de uma comunidade de investigação é possível, se aplicada de forma *consciente*, criar um ambiente onde valores éticos sejam retomados, principalmente o respeito de uns pelos outros.

Se a comunidade de investigação pressupõe para Lipman um ambiente filosófico, seria, então, a filosofia a disciplina encarregada de resgatar o sentido na educação. Se o desenvolvimento de habilidades de pensamento é o que permite o pensar de ordem superior e este é feito através da filosofia, então, a filosofia permite traduzir informações e até organizá-las, ou seja, abre o caminho para se entrar na complexidade de informações do mundo globalizado, sem desconsiderar o valor das outras disciplinas na formação de sistemas lógicos de idéias. Portanto, a filosofia permite um mundo mais inteligível. Até que ponto? Não se sabe. Pois, a complexidade não é algo que simplesmente se esgota e alivia os que antes atormentava. E seria inteligível a filosofia no contexto atual?

A filosofia pode ser inteligível e contribuir para a inteligibilidade do contexto da

complexidade de informações por ser ela essencialmente interdisciplinar.

“A integração das habilidades de pensar em cada um dos aspectos do currículo aguçaria a capacidade de as crianças fazerem conexões e estabelecerem distinções, definirem e classificarem, avaliarem objetiva e criticamente informações fatuais, lidarem reflexivamente com a relação entre fatos e valores e diferenciarem suas crenças e aquilo que é verdade da sua compreensão do que é logicamente possível. Essas habilidades específicas ajudam as crianças a escutarem melhor, aprenderem melhor e a se expressarem melhor. Portanto, essas habilidades específicas são transportadas para todas as áreas acadêmicas.”⁴⁰

A filosofia permite o pensar nas disciplinas, sobre elas e entre elas. No primeiro caso porque a filosofia pode ensinar aspectos genéricos do pensamento que são comuns a todas disciplinas; no segundo porque a filosofia permite pensar sobre a própria metodologia de uma disciplina, o que nem sempre é feito pelos profissionais da disciplina (exemplo: filosofia da matemática); e entre as disciplinas a filosofia pode servir de estímulo à comunicação na linha divisória que as disciplinas traçam sobre si, evitando o “provincianismo que muitas vezes acompanha a especialização profissional.”⁴¹

A filosofia enquanto interdisciplinar também pode fazer parte de um currículo que pretende educar para o pensar de forma transversal. Pode-se inserir a lógica, a estética, a ética, a metafísica, a epistemologia, a filosofia social e a filosofia das ciências, enquanto bases temáticas da Filosofia, nas disciplinas já existentes; sugere Lipman em seu artigo *A Filosofia e o Desenvolvimento do Raciocínio*. Onde acrescenta de forma elucidada: “Se desejamos estudantes competentes em habilidades primárias de raciocínio e sem elas não pode haver competência nas habilidades de raciocínio de ordem superior não temos outra escolha senão a Filosofia.”⁴² Em *O Pensar na Educação*, Lipman retoma esta noção de transversalidade mostrando como a filosofia “é uma matéria miscível que permeia as outras disciplinas, enriquecendo-as.”⁴³; através de dimensões processuais que seriam as já citadas áreas filosóficas.

Esboço de conclusão

Pode-se afirmar sobre o Lipman que seu principal objetivo (e/ou sugestão) em relação a educação refere-se ao aprimoramento do pensar, o que é possível com o desenvolvimento de habilidades de pensamento, utilizando-se da filosofia. E que ele apresenta uma proposta que permite viabilizar o seu objetivo que é a comunidade de investigação. Portanto, está provado teoricamente que é possível ensinar filosofia para desenvolver habilidades cognitivas, o que é necessário para um pensar melhor, sendo necessária a filosofia também para a busca de sentido no mundo atual, o que pode ser considerado como outro objetivo fundamental para o autor. Se a filosofia é inteligível no contexto atual (?) ainda não pode-se afirmar.

Para finalizar apenas lançar novas questões que podem servir de pretexto para *novas investigações*: A justificativa sobre o ensino de filosofia é necessária? A filosofia não se justifica por si mesma? A discussão sobre como a filosofia deve ser ensinada é tão importante quanto o que é filosofia? Pode-se ensinar conjuntamente filosofia e a filosofar? A educação só visa fins “mercadológicos”? Pensando pode-se ser feliz? É preciso pensar para ser feliz? Qual a relação entre filosofia, felicidade e utilidade?

BIBLIOGRAFIA

- GAZZARD, Ann. A Filosofia para crianças e a disciplina de filosofia. In: *A Filosofia e o Incentivo à Investigação Filosófica*. Coleção Pensar vol. IV São Paulo: Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, 1997
- SHARP, Ann M. Algumas pressuposições da noção 'Comunidade de Investigação' In: *A Comunidade de Investigação e o Raciocínio Crítico*. Coleção Pensar - vol. I São Paulo: Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, 1995.
- MANDEL, Sylvia J. Hamburger e SANTANA, Isabel Cristina; Comunidade de Investigação e a Pré-Escola. *A Comunidade de Investigação e a Educação para o Pensar*. Coleção Pensar vol. II São Paulo: Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, 1996.
- LIPMAN, Matthew. *O Pensar na Educação*; trad.: Ann Mary Fighiera Perpétuo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *A filosofia vai à escola*; trad.: Maria Elice de Brzezinski Prestes e Lucia Maria Silva Kremer. São Paulo: Summus, 1990.
- _____. A Filosofia e o desenvolvimento do raciocínio. In: *A Comunidade de Investigação e o Raciocínio Crítico*. Coleção Pensar vol. I São Paulo: Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, 1995.
- _____; SHARP, Ann Margaret e OSCANYAN, Frederick S. *A filosofia na sala de aula*, trad.: Ana Luiza Fernandes Falcone São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- SÁTIRO, Angélica e WUENSCH, Ana M. *Pensando Melhor - Iniciação ao Filosofar*. São Paulo: Saraiva, 1997.
- SÁTIRO, Angélica. *Com diálogos, relatos e reflexões*. Belo Horizonte: Cultura, 1998.
- GARDNER, Susan. Investigação não é uma mera conversa. In: *A Filosofia e o Incentivo à Investigação Filosófica*. Coleção Pensar vol. IV São Paulo: Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, 1997
- MORIN, Edgar. *O Problema Epistemológico da Complexidade*. Portugal: Publicações Europa-América,

NOTAS

1. In: *Filosofia na sala de aula*, p. 40.
2. Expressão um tanto redundante. Há saber que não envolve a dimensão prática?
3. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p.117
4. *Ibid.*, p. 46.
5. *Ibid.*, p. 117
6. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 79.
7. *Ibid.*, p. 73.
8. *Ibid.*, p. 184.
9. *Ibid.*, p. 33.
10. *Ibid.*, p. 118.
11. Pode-se entender a partir da leitura das páginas 201 e 202 do livro *O Pensar na Educação*, que habilidades de pensamento como as de organização de informações,

por exemplo, envolvem atos mentais como identificar semelhanças e diferenças, que é uma competência que todo ser humano possui e que pode ser desenvolvida, permitindo ao final da conjugação de habilidades primárias adquirir a habilidade de organização de informações.

12. *Ibid.*, p. 65 - grifo meu.

13. *Ibid.*, p. 119.

14. Matthew LIPMAN, *Filosofia vai à escola*, p. 121.

15. Matthew LIPMAN, in: *Pensando Melhor* de Angélica SÁTIRO e Ann WUENSCH, p. 96.

16. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 82.

17. *Ibid.*, p. 119.

18. Ann M. SHARP, *Algumas pressuposições da noção 'Comunidade de Investigação'*, pp. 7-8.

19. Sylvia J. Hamburger MANDEL e Isabel Cristina SANTANA, *Comunidade de Investigação e a Pré-Escola*, pp. 16-7

20. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 335.

21. Martin BUBER, *On Philosophical Dialogue*, *Boston College Studies in Philosophy* 3 (1974), pp. 56-85.

22. Susan GARDNER, *Investigação não é uma mera conversa*, p. 19.

23. Matthew LIPMAN, *Filosofia na sala de aula*, p. 34.

24. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 164.

25. *Ibid.*, p. 51.

26. *Ibid.*, p. 51.

27. Matthew LIPMAN, *A Filosofia vai à escola*, p. 23.

28. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 313.

29. *Ibid.*, p. 44.

30. Segundo pesquisas às quais Lipman refere-se.

31. *Ibid.*, p. 152.

32. *Ibid.*, p. 381.

33. Edgar MORIN, *O Problema Epistemológico da Complexidade*, p. 14.

34. *Ibid.*, p. 24.

35. *Ibid.*, p. 32.

36. *Ibid.*, p. 34.

37. Refere-se aqui não só às diferenças culturais entre os atuais países, onde alguns podem ser tomados como tendo organização tribal se comparado a outros; mas, também, às tribos que existem no interior de sociedades tidas como organizadas, que eticamente podem até comprometer mais que as primeiras.

38. Matthew LIPMAN, *Filosofia na sala de aula*, p. 32.

39. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 172.

40. Matthew LIPMAN, *Filosofia na sala de aula*, pp. 35-6.

41. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 381.

42. Matthew LIPMAN. *A Filosofia e o desenvolvimento do raciocínio*, p. 28.

43. Matthew LIPMAN, *O Pensar na Educação*, p. 209.

“O conceito de discussão filosófica em Matthew Lipman”

Renata Peixoto Queiroz (bolsista UNI-BH)

Orientadora: Maria Teresa Cardoso de Campos

A proposta educacional de Filosofia para Crianças foi desenvolvida pelo educador e filósofo Matthew Lipman e sua colaboradora Ann Margareth Sharp, nos Estados Unidos, em 1970. O trabalho de Lipman foi recebido inicialmente com ceticismo, mas hoje seus programas são adaptados e aplicados em 50 países, sendo que, no Brasil, teve início em janeiro de 1985.

Lipman apresenta passos de um método orientado para ensinar as crianças a pensarem por si mesmas. Em vez de forçar os alunos a decorarem nomes de filósofos e suas doutrinas, aposta no diálogo e no conhecimento em grupo, que acaba por gerar o que denomina “comunidade de investigação” a partir de histórias que tematizam o cotidiano e situações familiares às crianças. A metodologia utilizada no programa procura fazer com que os alunos participem de discussões, expondo suas idéias, ouvindo atentamente e comentando, o que amplia a capacidade de apresentarem razões para o que dizem e pensam. Eles são dispostos em círculo, para facilitar o diálogo, e trabalham temas levantados a partir da leitura de textos, apresentados sob forma de novelas filosóficas, que se destinam a alunos do ensino infantil ao ensino médio.

Nesse processo, o professor desempenha um papel muito importante, pois deixa de ser um transmissor dos conteúdos e passa a ser um orientador no que se refere à busca das necessidades intelectuais dos educandos. Ele torna-se, assim, um facilitador do raciocínio, do pensamento coletivo e individual.

Acreditamos que “filosofia”, “comunidade de investigação” “discussão filosófica” e o “pensar” são os conceitos básicos da proposta de Lipman. Sabemos que a filosofia, por muito tempo, foi considerada algo extremamente elaborado; um saber baseado em textos escritos, no rigor do processo de investigação e em busca de conceitos e da verdade. Desse modo, jamais se poderia pensar que crianças, cada uma expressando seus pontos de vista através de discussões, estariam no terreno da filosofia. Sócrates foi o primeiro a considerar a filosofia como um modo de vida, que poderia ser acessível a qualquer pessoa, inclusive a crianças, considerando ser esta, entretanto, uma tarefa muito difícil. O que importa ressaltar é que, para Lipman, as ponderações das crianças são tão importantes e filosóficas quanto as ponderações dos filósofos ou dos adultos.

Lipman defende que a filosofia na escola deve ser motivadora, compreensível e interessante às crianças, não admitindo mais o ensino desta matéria nos moldes tradicionais. Acredita em uma nova pedagogia alicerçada no que denomina “comunidade de investigação”

Santana e Mandel se expressaram muito bem a esse respeito:

“A Comunidade de Investigação é o espaço onde, em conjunto, as crianças têm as condições e a oportunidade de investigando, aprenderem a investigar. A partir de um tema de interesse mútuo (...), que envolva uma questão aberta (...), as crianças

investigam dentro de uma estrutura reciprocamente igualitária (...) em busca de qual seja a 'melhor' resposta para a questão, avaliando e julgando, enquanto comunidade, quais os critérios que serão levados em conta e porque são estes e não outros os critérios. Essa escolha e avaliação constante dos critérios utilizados permite à Comunidade de Investigação ser autocorretiva. Também permite que a investigação siga para onde a questão levar, e não para onde alguém queira que ela vá ou chegue.^{7 1}

A experiência de uma comunidade de investigação exige algumas regras para que cada criança fale e seja ouvida, e isso representa uma conquista constante. Trabalhar nessa perspectiva, possibilita o surgimento de condições, tanto para o educador quanto para o educando, de tornarem-se pessoas reflexivas, autocorretivas e autocompreensivas, enquanto indivíduos e enquanto grupo; além de tornarem-se criticamente conscientes dos significados e temas que exercem influência em suas vidas cotidianas.

Nesse contexto, cada participante encontra-se envolvido e é tratado com respeito, o que favorece o diálogo investigativo, instrumento indispensável para a transformação da sala de aula em uma comunidade de investigação.

Porém, não podemos afirmar que todos os tipos de diálogos estejam na base de uma comunidade de investigação. Geralmente pensamos que a boa discussão depende da sorte. Isto não é verdade, pois é possível promovê-la. É preciso, porém, que antes de mais nada saibamos exatamente o que estamos buscando.

Para Lipman, o diálogo é reflexivo, disciplinado pela lógica e está voltado para questionamentos filosóficos. É democrático e cooperativo, crítico e criativo, instigador e investigativo, autocorretivo e ordenado. Desse modo, toda conversa sem conteúdo significativo é mera conversa. Esta pode até suscitar comentários de vários participantes, mas não é construtiva. Em uma discussão filosófica, não importa se ao final os participantes cheguem a um acordo ou a um completo desacordo. O que é relevante é que as contribuições de cada um se relacionem e se reforcem.

As características essenciais de uma discussão filosófica, segundo Lipman, são: é não doutrinária; não autoritária; os participantes aprendem uns com os outros, existindo o máximo possível de diálogo entre alunos ao invés de um diálogo restrito a aluno e professor; preocupa-se em esclarecer significados; em descobrir suposições e pressuposições; é radical; analisadora de conceitos e também investigadora das implicações das idéias e das conseqüências que têm para a vida humana. Além disso, é abrangente, cumulativa, incentivadora do desenvolvimento de modos alternativos de pensamento e imaginação, preservando os valores do raciocínio e da investigação.

A discussão filosófica preocupa-se com o esclarecimento de conceitos e com a busca de definições claras, mas isso não significa necessariamente que esse tipo de discussão se preocupa somente com o esclarecimento de significados, uma vez que é também uma fonte fértil de idéias.

É preciso ainda sublinhar que a discussão filosófica diferencia-se da discussão científica e da religiosa. As questões de uma discussão científica necessitam da autoridade da evidência empírica. Geralmente, estão voltadas para questões factuais e suas teorias são passíveis de serem respondidas a partir de descobertas relevantes, de informações obtidas por autoridades científicas, de observações e, ainda, de experimentos ou observações dos fatos.

Já as perguntas relativas a crenças religiosas não podem ser respondidas por evidências empíricas, pois não exploram os fundamentos em que se apoiam, ou seja, não buscam significados ou definições claras. Uma discussão religiosa informal, realizada pelas crianças, consiste em comparar, contrastar seus sentimentos e pensamentos, geralmente não envolvendo a busca de significados e definições.

Um dos objetivos do programa de Filosofia para Crianças é ajudar as crianças a serem indivíduos mais reflexivos, a fazerem mais considerações, a serem mais razoáveis e, sobretudo, a transformarem o ato de pensar em bem pensar. Apesar do pensamento ser uma capacidade natural, é possível que haja interferências para que se pense mais, reflexivamente e criteriosamente, uma vez que existem maneiras de pensar mais eficientes que outras e pensamentos mais habilidosos que outros. Segundo Lipman, o pensar é a habilidade por excelência que nos possibilita captar significados e estes não podem ser transmitidos, dados, já que precisam ser adquiridos, captados em experiências relevantes para a vida.

Para finalizar, podemos perceber que, na proposta de Filosofia para Crianças, a discussão filosófica ocupa posição central, pois sem ela o processo de investigação não ocorre, assim como o desenvolvimento do pensar crítico e criativo, o que dificulta o aprimoramento do pensar superior mais elaborado. A aprendizagem acolhe assim as experiências e opiniões dos educandos que, afinal, constituem fonte legítima de idéias e conhecimentos. Ao explorarem a fundamentação de suas idéias, crenças e o que isso acarretaria para suas vidas, as crianças desenvolvem o pensar por si mesmas, amadurecendo a capacidade de julgar e de se autocorrigir.

Os efeitos que este programa pode exercer sobre emoções, interesses, atitudes ou outros elementos do desenvolvimento pessoal das crianças não têm aferição científica. Mas o que tem sido observado é que, através desse programa, elas passam a adquirir maior consciência de que existem outras personalidades, interesses, valores, crenças e preferências, aumentando consideravelmente sua sensibilidade e sua capacidade de julgamento em relação aos outros indivíduos.

NOTAS

1. MANDEL, Sylvia, SANTANA, Isabel. *Comunidade de investigação e pré-escola*, obtido via Internet. <http://ribeiro.futuro.usp.br/bibvirt/acervo/paradidat/pensar/pensar2-1.html>, 1998(at.).

O “Livro em Branco”: Metafísica e Filosofia Inglesa em Voltaire

Rodrigo Brandão (Bolsista PET/CAPES – DF/USP/SP)

Orientadora: Dr. Maria das Graças de Souza Nascimento

A escolha do conto “Micrômegas, história filosófica” dentre tantos outros contos de Voltaire baseia-se na idéia de que este conto ilustra de forma primorosa e com toda a ironia singular do autor diferentes preocupações que perpassam sua obra.

Neste texto podemos encontrar elementos que nos encaminham, quando não nos apresentam completamente, os principais tópicos do pensamento de Voltaire: o problema do mal físico e do mal moral, os limites do conhecimento, o combate religioso, a história e outros. Como em outras obras de Voltaire, em “Micrômegas” encontramos uma pluralidade de temas que se cruzam, mas que de algum modo se organizam dentro da estratégia, do objetivo e em vista dos inimigos à quem o texto é endereçado.

Pretendemos aqui tratar apenas de um aspecto que surge no “Micrômegas” que, não obstante, nos aparece senão como o mais relevante, como um modo estratégico de nos guiarmos no universo voltairiano, a saber, a crítica à metafísica. Entendamos aqui crítica à metafísica como se referindo à quase toda tradição filosófica, crítica que, como veremos, realiza-se mormente através da crítica à linguagem. À quase toda a tradição filosófica pois apenas alguns são deixados de lado nesta tarefa de Voltaire.¹

Muito da produção teórica, ou melhor, muito do pensamento teórico de Voltaire não era nada original, principalmente ao que se refere à teoria do conhecimento; podemos encontrar todas suas reflexões na obra de John Locke, apenas em um ou dois casos que Voltaire parece retirar conseqüências do pensamento do inglês que não são propriamente expressas por ele. E é na física newtoniana que Voltaire parece encontrar toda a explicação do mundo, ou ao menos, de sua parte que nos é dada conhecer.

Será justamente sobre o pensamento destes filósofos da Ilha Britânica que Voltaire alicerçará sua crítica à filosofia continental.

Toda a crítica à filosofia além de passar pela crítica à linguagem passa também pelo embate das filosofias. É com a física newtoniana e a teoria do conhecimento de Locke que se enfrentam as fantasias e inutilidades dos sistemas filosóficos.

Destarte, nos parece interessante abordar, através deste mesmo ponto de vista, alguns aspectos da primeira parte dos “Elementos da Filosofia de Newton” intitulada “Metafísica” em qual a crítica ressurgue.

A obra “Elementos da Filosofia de Newton” traz este aspecto adicional ao da linguagem que nos referimos acima e que “Micrômegas” ilustra bem, isto é, nos “Elementos” aparece claramente o embate das teorias.

Nesta obra encontramos a utilização do pensamento de Locke e Newton para a ridicularização das posições de Leibniz e Descartes.

Todos nós de um modo ou de outro sabemos um pouco sobre as relações de Voltaire com a Inglaterra. Sabemos de sua estada em Londres, de seus contatos com

Samuel Clarke, de seu entusiasmo pela teoria do conhecimento de Locke e pela física de Newton.

Entretanto, não é tão óbvio assim a importância e conseqüências que esta relação com a Inglaterra tem.

No âmbito que agora nos restringimos podemos já enunciar um destes papéis relevantes que a filosofia inglesa parece desempenhar no pensamento de Voltaire. Como dissemos, Voltaire cala a tradição metafísica através da crítica à linguagem, conjugada com o embate de posições filosóficas, ingleses, mormente Locke e Newton, versus continentais, Descartes e Leibniz.

Caso possamos pensar, a partir de uma visão mais ampla sobre o autor, que em certo momento, principalmente em seus últimos anos de vida, ocorre uma aparente mudança de âmbito, ou mudança de preocupações por parte de Voltaire, se existe algo no pensamento do autor como uma passagem do teórico ao prático, ao “pragmático” mesmo que não tenha se dado deste modo cronológico, isso foi possibilitado em certa medida pelo contato de Voltaire com a Inglaterra e mesmo depois quando se deteve na leitura de obras filosóficas e literárias britânicas.

“Micrômegas, história filosófica” é antes de mais nada uma sátira da história da filosofia.

Algo que encontramos no *Cândido*, e que é objeto de muitos comentários, já aparece nesta pequena obra de Voltaire, qual seja; a criação de situações extremas em que as posições filosóficas revelam-se como ridículas, desprovidas de sentido e de “utilidade”

Para quem já leu “*Micrômegas, história filosófica*” não é possível deixar de se lembrar de “*Viagens de Gulliver*” de Swift. Sabemos que Voltaire lia este outro inglês com prazer quando de sua estada em Londres.

Em “*Micrômegas, uma história filosófica*” um jovem gigante de cerca de 500 anos é expulso de sua estrela, Sírio, devido a problemas que teve com as autoridades locais. Então, o jovem de oito léguas viaja pelos planetas até chegar em Saturno, onde a pequenez de tudo lhe surpreende.

O jovem *Micrômegas* conhece os pequenos habitantes de Saturno, e sedento de conhecimento indaga ao saturniano quantos sentidos eles têm; quer conhecer o novo globo, por isto viajou.

O saturniano diz lamentando-se que os habitantes dali tinham apenas 72 sentidos, ao que o siriano diz compartilhar seus sentimentos, porque mesmo eles da estrela Sírio que têm cerca de mil sentidos pensam ser seres ínfimos e imperfeitos. E termina: “Talvez chegue um dia ao país onde não falta nada; mas desse país ninguém me deu notícias.”

Após sua estada em Saturno o gigante *Micrômegas*, agora acompanhado do saturniano, resolve viajar novamente em busca de novos conhecimentos, passando por Júpiter e Marte até divisarem “um pequeno clarão; era a Terra; coisa de causar piedade a gente que vinha de Júpiter.”

Com o auxílio de microscópios *Micrômegas* e o saturniano percebem algo que flutua nas águas do mar que roçavam os calcanhares do gigante. Era um barco trazendo “filósofos que voltavam de uma expedição ao círculo polar.”

Quando os dois viajantes perceberam que havia ali animálculos eles tremeram.

“Vejo-os! – diziam ambos ao mesmo tempo. – Repara como carregam fardos,

como se erguem, como se abaixam! – Assim falando, tremiam-lhes as mãos, ... O saturniano, passando de um excesso de desconfiança a um excesso de credulidade, julgou perceber que eles trabalhavam na propagação da espécie. – Ah! dizia ele – peguei a natureza em flagrante. Mas enganavam-se pelas aparências, o que muita vez sucede, quer a gente se sirva ou não de microscópios.”

Surpreendidos agora com os seres que se moviam na embarcação, os viajantes passaram da descrença na possibilidades daquele glóbulo de lama ser habitado à indagações a respeito daqueles animálculos.

O gigante sendo melhor observador que o saturniano percebeu que eles não trabalhavam na propagação da espécie e que se falavam.

Os dois puseram-se então a pensar na possibilidade daqueles insetos terem alma, e o saturniano disse:

“Tratemos primeiro de examinar estes insetos, arrazoaremos depois.”

Com uma tesourinha Micrômegas corta um pedaço de sua unha e faz uma trompa acústica, com a qual ele consegue ouvir os pequenos habitantes. Em pouco tempo ele aprende o francês e fala aos filósofos que se encontravam na embarcação. Estes não conseguem compreender aquela voz de trovão que vem dos céus.

“Não podiam adivinhar de onde partiam. (aqueles estrondos)

O capelão de bordo rezou exorcismos, os marinheiros praguejavam, e os filósofos do navio elaboraram um sistema; mas, por mais sistemas que fizessem, não atinavam com quem lhes falava.”

O saturniano, com sua voz mais suave fala aos animálculos, lhes explica sua viagem e a peregrinação em busca do conhecimento e os indaga se são felizes, se possuíam uma alma etc. Neste momento, filósofos que ali se encontravam sentiram-se ofendidos por duvidarem que tinham alma e um deles diz:

“Julga então, senhor, só porque tem mil toesas da cabeça aos pés, que é um ...” e é interrompido pelo saturniano espantado.

“Mil toesas! exclamou o anão – Meu Deus! Como pode ele saber a minha altura? Mil toesas! Não se engana por uma polegada. Como! Esse átomo mediu-me! É geometra, conhece as minhas dimensões; e eu, que o vejo através de um microscópio, ainda não conheço as suas.”

E os filósofos passam agora a medir o gigante.

Descobrindo as medidas exatas dos dois viajantes os filósofos os surpreendem e os levam a se interessarem em conhecer aquele mundo.

Após um preâmbulo que retira as esperanças de Micrômegas de encontrar ali o melhor dos mundos possíveis, isto é, os fatos, a história desse glóbulo revela a infelicidade, a intolerância, a superstição e o fanatismo, o gigante põe-se a questionar os filósofos.

Espantados, com a sabedoria que aqueles filósofos tinham a respeito destas questões de física, as quais todos respondiam em uníssono, Micrômegas toma a palavra e diz:

Aqui inicia-se a crítica a linguagem a qual nos referimos anteriormente.

Como sabemos esta forma de abordar a Europa, esta literatura de viagens estava em voga na Europa do dezoito desde pelo menos “As Cartas Persas” de Montesquieu e se ligava estritamente com a expansão marítima do séculos XVI e XVII.

“A viagem, destruindo os preconceitos, desperta o viajante para o poder de Razão, cuja onipotência é incontestável no que diz respeito ao conhecimento das coisas empíricas.”

Viajar acaba com os preconceitos, o “já visto” o “já pensado” pois o relativiza ao colocá-lo perante outra realidade.

Reconduz à Razão pois nessa diversidade encontra-se inscrita o fundo comum dos homens e do mundo; a racionalidade.

Mesmo Micrômegas ao deparar-se com aquelas seres ínfimos e pensantes diz que terá que mudar sua idéia a respeito da possibilidade de existir almas que não em seres de sua mesma magnitude.

Mas voltemos ao ponto que nos interessa aqui, a crítica à metafísica através da caricatura das posições filosóficas.

Ao indagar os homens, pedindo-lhes que expliquem donde vêm, como formam suas idéias e outras questões que poderíamos chamar de modo geral de questões metafísicas, o tom unísono das respostas acerca de questões físicas é substituindo pela *diaphonía* da filosofia.

— Já que sabeis tão bem o que se acha fora de vós, decerto sabeis ainda melhor o que tendes por dentro. Dizei-me o que é a vossa alma e como formais vossas idéias.

Os filósofos falaram todos ao mesmo tempo, como antes, mas foram de diferentes opiniões. O mais velho citava Aristóteles, outro pronunciava o nome de Descartes, este o de Malebranche, aquele o de Leibniz, aquele outro o de Locke. Um velho peripatético disse em voz alta com toda segurança:

A alma é uma entelêquia, razão pela qual tem o poder de ser o que é. É o que declara expressamente Aristóteles, página 633 da edição do Louvre: *ντελεχειαστι*, etc.

Não entendo muito bem o grego - disse o gigante.

Nem eu tampouco replicou o inseto filosófico.

Por que então tornou o siriano citais um certo Aristóteles em grego?

É que replicou o sábio cumpre citar aquilo de que não se compreende nada na língua que menos se entende.

O cartesiano tomou a palavra e disse:

A alma é um espírito puro, que recebeu no ventre da mãe todas as idéias metafísicas, e que, ao sair de lá, é obrigada a ir para a escola e aprender de novo tudo o que tão bem sabia e que não mais saberá!

Então não valia a pena retrucou o animal de oito léguas que tua alma fosse tão sábia no ventre de tua mãe, para ser tão ignorante quando tivesses barba no queixo. Mas que entendes tu por espírito?

Bela pergunta! exclamou o raciocinante. Não tenho disso a mínima idéia: dizem que não é matéria.

Mas sabes ao menos o que é a matéria?

Perfeitamente - respondeu o homem. Por exemplo, esta pedra é cinzenta, e de determinada forma, tem as suas três dimensões, é pesada e divisível.

Pois bem disse o siriano e essa coisa que te parece divisível, pesada e cinzenta, saberás dizer-me exatamente o que seja? Tu lhe vês alguns atributos; mas o fundo da coisa, acaso o conheces?

Não - disse o outro.

Não sabes, pois, o que é a matéria.

Então o Senhor Micrômetros, dirigindo a palavra a outro sábio, a quem equilibrava sobre o polegar, perguntou-lhe o que era sua alma, e o que fazia.

Absolutamente nada respondeu o filósofo malebranchista é Deus que faz tudo por mim; vejo tudo em Deus, faço tudo em Deus: é ele quem faz tudo, sem que eu me preocupe.

É o mesmo que se não existisses tornou o sábio de Sírio. E tu, meu amigo - disse a um leibiniziano que ali se achava que vem a ser tua alma?

É respondeu o leibiniziano um ponteiro que indica as horas, enquanto meu corpo toca o carrilhão; ou, se quiserdes, é ela quem carrilhona, enquanto meu corpo marca a hora; ou então, é minha alma o espelho do universo, e meu corpo a moldura do espelho: isso é bem claro.

Um minúsculo partidário de Locke achava-se ali perto; e quando afinal lhe dirigiram a palavra:

Eu não sei como é que penso respondeu -, mas sei que nunca pude pensar sem o auxílio de meus sentidos. Que haja substâncias imateriais e inteligentes, eu disso não duvido; mas também não nego que Deus possa comunicar pensamento à matéria...

O animal de Sírio sorriu: não achou que fosse aquele o menos sábio; e o anão de Saturno teria abraçado o sectário de Locke, se não fora a extrema desproporção entre ambos.²²

Tentemos esclarecer rapidamente as posições filosóficas e os problemas que aqui se delineiam.

Já neste texto, não obstante a crítica a linguagem pareça central, a crítica à metafísica não se realiza somente por esta via. O ataque ao jargão filosófico é conjugado com o embate de posições filosóficas.

Na fala do peripatético, e em certa medida na do “animáculo de capelo” tomista, encontramos o ataque a algo recorrente na Idade Média, qual seja; o argumento de autoridade.

Na do cartesiano não só encontramos uma falta de sentido nos termos, por exemplo ao não saber dizer de modo inteligível o que significa alma, mas também a crítica ao inatismo e a concepção de matéria como extensão.

O malebranchista e o leibiniziano são aqui tratados ligeiramente.

O malebranchista pelo absurdo que sua posição soa para a sã razão e para o próprio senso comum. E o leibiniziano pela sua obscuridade. Aqui cabe tecer outros comentários.

Voltaire mostra a obscuridade da linguagem leibniziana, mas não continua a ridicularização de seu inimigo, não parece opor, ao menos neste texto, argumentos ou posições teóricas. Por um lado poderíamos pensar que Voltaire estaria evitando, por inúmeras razões, entrar na discussão propriamente dita dos princípios e da metafísica leibniziana. Por outro lado, poderíamos também pensar, e isto se reforça quando encontramos alhures outras críticas a Leibniz, que a atitude de Voltaire perante a filosofia, a mudança do perfil do filósofo e da filosofia no dezoito, faz com que o autor de “Cândido” possa responder o alemão em outro registro. O registro prático. Cito os “Elementos....

Na seqüência das falas dos filósofos nos deparamos com o partidário de Locke.

Como vimos na citação os viajantes simpatizam com o partidário do inglês, querem abraça-lo, mas a desproporção corporal os impede. Mas porque querem abraça-lo? Por que simpatizam com aquele outro filósofo?

Talvez porque eles, os viajantes, sejam também um pouco ingleses. Não constróem sistemas, eles viajam e encontram na observação, no *datum*, o ponto de partida de suas pesquisas. Sorriem para o lockeano porque são partidários do sensualismo e da análise, e gargalham perante as aparentes absurdidades do inatismo. Desprezam o alemão que, segundo os “Elementos” “esforça-se em explicar algo que nenhum inglês quer entender”

Na fala do lockeano não encontramos apenas o embate das posições sensualismo versus inatismo, encontramos também a comiseração característica daquele que impõe limites ao conhecimento humano e encontramos também a idéia de que Deus pode comunicar pensamento à matéria, ou seja, a alma pode ser material; o artifice todo poderoso pode dar pensamento à matéria.

De um modo geral, podemos dizer que o momento no texto, em que a *diaphonía* da filosofia se estabelece, revela o absurdo das posições filosóficas que não a do sensualismo (marca do pensamento francês do dezoito) As falas dos filósofos aparecem como ridículas tanto para os viajantes quanto para o leitor. Aos primeiros porque são adeptos do sensualismo, aos segundos porque tais afirmações soam absurdas frente a razão comum.

Poderíamos nos prolongar na discussão, mostrando que esta crítica a metafísica e sua conseqüente restrição do conhecimento às coisas empíricas tem resultados interessantes.

De um lado Voltaire ataca a metafísica que, de um modo ou de outro, é, no seu entender, a defesa intelectual de religiões, superstições ou de um perigoso dogmatismo e por outro lado, impondo limites as proposições, fazendo com que elas se restrinjam ao empírico, impede que sejam facilmente extraídos do sensualismo argumentos ateístas.

“(Micrômegas) Prometeu-lhes que redigiria um belo livro de filosofia, escrito bem miudinho, para seu uso, e que, nesse livro, veriam eles o fim de todas as coisas. Com efeito, entregou-lhes esse volume, que foi levado para a Academia de Ciências de Paris. Mas, quando o secretário o abriu, viu apenas um livro em branco.”

Eis o que as especulações metafísicas podem nos dar: um livro em branco.

Contudo, o que devemos pensar de tudo isso? O que nos resta da leitura do texto é a descrença na metafísica. Não só uma descrença que se contenta em dispensar a metafísica de suas preocupações, mas ao contrário uma descrença que se preocupa com a metafísica pois quer destruí-la, pois a vê como perniciosa. Isso tudo para que as questões e as preocupações passem para outro âmbito, outro registro em que seja possível realizar algo em favor da felicidade.

BIBLIOGRAFIA

VOLTAIRE “Micrômegas, história filosófica” in: “*Contos*” Trad. Mario Quintana Abril Cultural

_____ “Elementos da Filosofia de Newton” Trad. Maria das Graças de Souza
Nascimenmto Ed.

Unicamp 1996

CHAUÍ, M. “Três em uma” in: Discurso n 5

CASINI, P “ Newton e a Consciência Européia” Ed. Unesp

NOTAS

1. Muitas vezes dependendo do ponto de vista a respeito da filosofia Voltaire faz considerações distintas acerca de cada personagem filosófico. É o caso de Descartes, que é ridicularizado quando se trata de sua física, mas enaltecido quando se trata de abordá-lo dentro de um processo de desenvolvimento das luzes por assim dizer.

2. VOLTAIRE “*Micrômegas*” trad. Mário Quintana. Ed. Abril Cultural, 1972, pág 127-129.

A Ciência Nova de Vico; o Método para a Compreensão do Universo Social e Histórico do Homem

Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU- PIBIC/ CNPq)

Orientador: Humberto Aparecido de Oliveira Guido

Para compreendermos a postura viquiana frente a ciência moderna, antes de tudo, devemos apresentar alguns dos pressupostos envolvidos na fundamentação da concepção moderna de ciência. A ciência surge entre os modernos como o saber fundamental e essencial, isto é, como conhecimento pautado pela descoberta da verdade. Nesta perspectiva a atividade racional ocupou papel de destaque, pois, a Modernidade concebeu a razão como desveladora de toda e qualquer verdade, abolindo a interferência da tradição antiga e medieval para depositar nas potencialidades da razão o conhecimento verdadeiro de todas as coisas. Assim, a razão, desde então, passou a ser vista como o bem supremo do indivíduo, tornando-se a medida para a verdade e, portanto, do conhecimento científico.

A razão, enquanto faculdade responsável pela descoberta da verdade, assume no âmbito da ciência um papel fundamental, uma vez que, a ciência somente passou a ser aceita como o conhecimento desta verdade. Mas de que racionalidade estamos aqui falando? Que padrões os modernos adotaram para pensar esta peculiaridade da natureza humana? Para respondermos estes questionamentos, a princípio, basta lembrarmos que a filosofia racionalista de Descartes foi um dos maiores marcos da Modernidade, ela desempenhou um importante papel para a formação da consciência moderna, se constituindo no principal modelo de compreensão do mundo e do conhecimento científico.

O projeto racionalista de Descartes se nutriu de uma cisão irreconciliável entre razão e mundo concreto, isto é, entre realidades espirituais e realidades corpóreas. Este dualismo se explica pela atitude cartesiana de adotar o princípio da clareza e distinção como base para o conhecimento da verdade. Assumindo de maneira inabalável este critério para o conhecimento, Descartes impugnou a validade dos dados sensíveis. Para ele, estes testemunhos não poderiam servir como base para a verdade somente como caminho para a dúvida, por outro lado, as idéias de teor matemático se mostrando clara e distintamente à razão se configurariam no apoio seguro e certo para o conhecimento. Desta forma, Descartes negou a pertinência dos testemunhos sensíveis e vislumbrou o conhecimento verdadeiro segundo a razão abstrata e matemática.

Descartes fundamentou esta sua posição subjetivista partindo de uma ampla construção metafísica. Para a grande maioria dos modernos pensar a ciência e o conhecimento verdadeiro impunha a urgência de se pensar uma metafísica, determinando, com isso, a possibilidade ou impossibilidade deste conhecimento e em que termos isso se colocaria. Para Descartes, partindo de sua metafísica, Deus, criador de todas as coisas, dotou o homem de idéias inatas capazes de adentrarem nas noções fundamentais de todas as coisas. Estas idéias inatas são, para ele, aquelas que respeitam os enunciados lógico-matemáticos, portanto, aquelas idéias que pos-

suem total clareza e distinção. Assim, a razão como princípio desvelador da verdade e apoio sólido para a ciência é a razão matemática e abstrata. O método para a obtenção da verdade se determina segundo este modelo de razão, tudo aquilo que não se preste à sua exatidão é completamente excluído do âmbito da verdade e, portanto, do interior do conhecimento científico.

Descartes pensou a verdade, assim como a ciência, na perspectiva do mundo natural, uma vez que, para ele, somente esta realidade poderia ser reduzida à clareza e distinção das idéias matemáticas. Da enunciação do princípio da clareza e distinção como critério único para a verdade, tal como, da obtenção da certeza das idéias inatas como o fundamento último das coisas, Descartes se dirigiu à fundamentação da ciência, visualizando como tronco principal de sua árvore do conhecimento a Física.

A maneira como Descartes concebeu a ciência o levou a impugnar a validade das produções sociais do arbítrio humano. A história, a poesia e as línguas foram excluídas do âmbito do conhecimento válido, pois, não se prestando à exatidão matemática se tratando de matéria verossímil, portanto, destituídas de clareza e distinção, estas produções sociais do homem não poderiam ser pensadas na perspectiva da verdade e, desta forma, enquanto objetos do conhecimento científico. Neste prisma se tornou impossível, entre os cartesianos, pensar uma ciência acerca destas "obscuras" produções do ser social.

Em suma, o método adotado por Descartes como o caminho para se atingir a verdade limitava-se unicamente aos enunciados lógicos, excluindo qualquer referência positiva àquilo que se afastava do âmbito das matemáticas. A Ciência moderna assimilou grandemente este método, pensando a verdade na perspectiva do mundo natural e o instrumento para obtê-la os raciocínios matemáticos.

Em meio a esta orientação naturalista e matemática da ciência vemos surgir Giambattista Vico. Filósofo italiano da primeira metade do Séc. XVIII, Vico participou do contexto de fundamentação da ciência moderna, no entanto, adotou uma nova concepção metafísica para a compreensão da verdade, tal como, para o conhecimento científico. Ao contrário da metafísica cartesiana, Vico pautou sua investigação da verdade partindo do homem e não mais de Deus e da alma. No seu livro de 1710: *Dell'Antichissima Sapienza Italica*, Vico apresentou em que bases buscava fundamentar seu projeto para a ciência. Com o enunciado fundamental de que "*verum e factum* possuem relação de reciprocidade"¹ ele adotou um novo critério para o conhecimento e para a verdade. Identificando a verdade ao feito, Vico, colocou como condição essencial para a obtenção da verdade o fato de termos feito aquilo que buscamos conhecer, isto é, de sermos o seu artífice.

A verdade, no prisma viquiano, consiste no conhecimento dos elementos envolvidos na gênese da coisa, portanto, disponíveis tão somente a seu criador. Não criamos a natureza, por isso, não dispomos da multiplicidade dos elementos envolvidos em sua constituição, desta maneira, não podemos sustentar acerca do mundo natural nenhum tipo de conhecimento absoluto e inquestionável. Tudo o que venhamos a afirmar sobre a natureza se instaura no universo do provável, podendo ser refutado e abrindo a possibilidade para novas posturas. Vico acreditava que, por não termos em nossa realidade interior os elementos envolvidos na gênese do mundo natural, para estudarmos a natureza física temos que nos debruçar sobre aquilo que nos foi permi-

tido, isto é, o testemunho sensível. Somente por esta via podemos obter um conhecimento, mesmo que parcial, acerca da natureza.

Descartes ignorou esta evidência, negou os testemunhos dos sentidos, e entregou a verdade do mundo natural aos cuidados dos raciocínios matemáticos. Vico neste ponto abre um parêntesis: com este procedimento, Descartes conhece a verdade não da natureza mas sim da matemática; esta enquanto criação da mente humana é, para ele, indubitavelmente, clara e distinta, contudo, nada nos certifica da existência de uma relação entre a matemática, criação humana, e a natureza, obra da mente divina.

Para Vico, assim como para Descartes, a ciência se constitui como o saber fundamental responsável pelo conhecimento da verdade, desta maneira, para ele, a ciência se constitui na "cognição da gênese da coisa, isto é, da maneira com a qual esta coisa se fez"² Desta forma ele concebeu uma dupla dimensão da ciência. A primeira a Ciência Divina, exercida somente por Deus, consiste no conhecimento daquilo que ele próprio criou, sendo, desta forma, somente à ele atribuída esta verdade. Vico concebeu ainda a ciência humana, menos sublime e absoluta que a divina, ela se dedica ao conhecimento verdadeiro daquilo que o homem, por si só, criou e, também, do conhecimento parcial que o homem é capaz de obter mediante a observação do mundo natural.

Com este princípio determinante da verdade, o filósofo italiano, colidiu frontalmente com as noções de conhecimento e verdade adotados pelos modernos. Isto por dois aspectos, o primeiro, que Vico ao aceitar que a verdade de algo só pode ser obtida pelo seu criador, impôs severos limites ao conhecimento do mundo natural, uma vez que, para ele, a natureza é uma obra divina e, à diferença de Descartes, o onipotente criador de todas as coisas não concedeu ao homem o poder de adentra nesta sua verdade, já o segundo aspecto, fundamental para compreendermos a empreitada filosófica de Vico, colocou, por seu turno, o homem com o poder de conhecer verdadeiramente tudo aquilo que ele criou, nisto Vico inclui, tanto a matemática quanto às produções sociais e históricas do homem. Assim Vico inverteu as bases do sistema cartesiano, colocando num primeiro nível as produções sociais do arbítrio humano e em seguida o conhecimento do mundo natural.

Alguns dos elementos até agora apresentados nos mostram que Vico, por mais que combatesse a postura cartesiana frente ao conhecimento científico, em alguns pontos se espelha em Descartes para conceber sua filosofia. Constatamos que, assim como Descartes, Vico coloca como elemento fundamental para se pensar a ciência, a urgência de uma construção metafísica. Ela desempenha na árvore do conhecimento de ambos os filósofos o papel de raiz e sustentação. Desta forma, ambos buscam conceber o objeto da ciência na perspectiva de suas causas primeiras, assim, Descartes acreditando numa comunhão entre mente divina e humana, colocou o homem como possuidor das causas primeiras do mundo natural, refletidas nas idéias inatas sustentadas pelas idéias de Deus e de alma. Já Vico, negou a necessidade tal espécie de comunhão entre Deus e o homem, colocando as causas primeiras do mundo natural no interior da mente onipotente de Deus e as causas primeiras do mundo social e histórico à disposição do débil intelecto humano. Com isso, Vico impossibilitou a um saber metafísico particularmente humano a fundamentação de uma ciência da natureza, de uma tal espécie de metafísica somente uma ciência

humana poderia surgir.

Havíamos dito anteriormente que ao homem só é dado conhecer verdadeiramente as suas próprias produções, nisto se insere tanto o universo das grandezas matemática quanto o mundo social e histórico. Vico acreditava que o mundo social era dotado de maior realidade e concretude que a matemática, considerada por ele, um edifício dedutivo e abstrato. Assim, ele elegeu como objeto principal de suas reflexões esta dimensão humana, trazendo algo novo para o interior da filosofia, aquilo que os modernos tiveram horror em raciocinar, uma metafísica histórica.

Podemos adentrar mais profundamente naquilo que nós mesmos criamos, insistia Vico. A história, tão desdenhada pelos pensadores do universo natural, pode ser conhecida de forma mais segura e verdadeira do que o mundo natural. Podemos chegar à verdade das realidades históricas, fazer deste âmbito o objeto da investigação filosófica e científica.

A filosofia do século XVIII, mantendo em boa parte o formalismo lógico como único instrumento para o conhecimento da verdade, excluiu qualquer pretensão de se fazer da história e da sociedade objetos de especulação filosófica. A história e os feitos sociais são arbitrários, se determinam a partir das vontades humanas, seus conteúdos não são fixos, mas em constante mutação. Isto impossibilitou pensar a história segundo a consciência lógica dos modernos, ela se conforma mais à verossimilhança do que à clareza e distinção cartesiana.

A história não se presta ao modelo de razão que tem como referencial a abstração matemática. A história possui uma concretude, se faz pela reunião de fatos realmente ocorridos, por isso, não pode ser reduzida ao raciocínio abstrato e *a priori*, ela deve se constituir como o conhecimento dos fatos ocorridos nos vários tempos da história, se fazendo, portanto, posteriormente à ocorrência deles. A dedução não se configurou no método mais indicado ao estudo dos feitos sociais, pois ao se adotar princípios e regras gerais abstraídos de forma *a priori*, acaba-se por desconsiderar os casos particulares. Para Vico no estudo da história devemos incidir nosso foco de análise sob os casos particulares, buscando suas intenções mais profundas e uma possível conformidade entre as idéias que neles estão envolvidos. A constatação desta uniformidade de idéias entre as várias histórias particulares projeta este estudo num patamar mais alto: a formulação dos princípios universais que regem o curso histórico.

Esta interação entre as histórias particulares e as regras gerais extraídas destas histórias é o que Vico chama de “nova arte crítica” Um novo método específico para o estudo do universo social, uma interação entre as provas filológicas e a razão dos filósofos, isto é, entre a indução do particular, fornecida pelos estudos filológicos e a formulação de princípios gerais, pela autoridade dos filósofos. Estes princípios filosófico-filológicos, eram apoios seguros para o estudo sistemático da história.

Para Vico, a filosofia possibilita a constatação das linhas de uma história ideal eterna, clareando, a partir do estudo dos feitos humanos, uma racionalidade peculiar à eles. Com esta metafísica da história, Vico visou desvelar o verdadeiro que se encontra por detrás do certo da “autoridade do arbítrio humano”

O arbítrio humano, segundo Vico, “acerta-se e determina-se como o senso comum dos homens quanto as necessidades ou utilidades humanas”⁷³ O senso comum é a faculdade humana responsável pelo agir histórico, pois a história nada mais é que a busca pela realização das necessidades sentidas pelos homens. Diante des-

tas imposições o homem se modifica e se determina, alcançando assim, a realização de sua natureza: racional e sociável. Por isso, conhecer a verdadeira natureza humana pressupõe a análise do senso comum no interior do fluxo histórico. Vico não aceitou o *cogito* cartesiano como a descoberta da essência humana. O simples fato de que penso não pode ser a essência última de minha existência. Para ele a essência humana se desdobra na história. É no interior do movimento histórico que o ser humano atinge sua natureza plena.

O senso comum, que confere ao arbítrio humano a sua participação no progresso do espírito, foi o critério legado por Vico para a compreensão da natureza humana. A nossa perspectiva de análise é de que esta postura de Vico foi a de um racionalista, depositando neste senso comum uma racionalidade peculiar, podendo, portanto, ser pensado racionalmente. Mesmo que Vico tenha se afastado do modelo racionalista cartesiano, ele adotou uma postura racionalista, procurando na história uma racionalidade imanente.

Ele encontra essa racionalidade partindo da convicção de que “o senso comum é um juízo destituído de reflexão” mas “comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo gênero humano”⁴ Essa convicção viquiana o lançou à construção do princípio de que “idéias uniformes nascidas entre povos inteiros não conhecidos entre si devem ter um motivo comum de verdade”⁵ ou seja, que esta uniformidade de idéias, existente entre povos desconhecidos é a prova de uma racionalidade inerente ao agir histórico.

Este princípio viquiano se apoiou na evidência de que povos antigos, durante a fase do isolamento, atingiram as mesmas comodidades da vida em sociedade. As utilidades da vida em sociedade em várias nações não foram comunicadas mais nasceram naturalmente em cada cultura particular. Esta uniformidade não pode ser fruto do acaso, muito menos do destino traçado aos homens, mas sim de uma Providência Divina que, por mais que os homens ajam contrários aos interesses da vida em sociedade, os impele para a realização desta. É esta Providência a razão da história e as linhas de uma história ideal eterna. Vico vê nesta Providência Divina a chave para o conhecimento da verdade do ser histórico e social é ela também o critério mais alto para uma ciência das manifestações sociais do arbítrio humano e o elemento primeiro para conceber-se a universalidade no interior da inconstância da história.

A construção viquiana assumiu um caminho diferente do racionalismo cartesiano. Vico percebeu que era impossível desvincular o homem de seu agir social, e que sua racionalidade não era somente matemática e subjetiva, mas também, histórica e objetiva. Os Frutos da empreitada inovadora de Vico só foram surgir tempos depois quando as Ciências Humanas se consolidaram. Foi a partir da filosofia de Vico que se fez possível acreditar na pertinência dos estudos históricos e sociais, ele fez desta dimensão humana, tão desdenhada pelos seus contemporâneos, objeto da investigação científica e do conhecimento racional.

BIBLIOGRAFIA

- VICO, Giambattista. *Dell' antiquissima sapienza italica*. (tradução do latim para o italiano de Fausto Nicolini) Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953.
- . *Principi di Scienza Nuova*. Milão: Riccardo Ricciardi, 1992.

NOTAS

1. VICO, 1953.p.248.
2. Ibidem. p.249.
3. VICO, 1992.p.81.
4. Ibidem. p. 81.
5. Ibidem. p. 81.

A Teoria da Linguagem em Platão

Tânia Marília Resende (PIBIC/CNPq – COFIL – FUNREI)

Orientadora: Mariluze Ferreira de Andrade e Silva

Resumo

A linguagem foi tratada na Grécia, desde Homero, apesar de não haver ainda nenhuma reflexão teórica acerca dela. Tomando Neves (1987)¹ como fonte, percebemos que os gregos entendiam a linguagem como uma realidade sonora e que, para Homero, a ação seria praticada a partir daquilo que se fala e daquilo que se faz. Em Hesíodo isso não acontece, ele não narra acontecimentos, como Homero. Hesíodo passa, através da fala, aquilo que lhe é revelado pelas musas. São a elas que se confere a verdade ou falsidade do que é dito e, assim se instaura uma ordem através das palavras. A poesia é uma fala ditada pelas musas, mas ao lado dessa, se desenvolve também a retórica, através da qual cada homem pode se expressar. São duas formas de linguagem e é delas que surge o discurso filosófico preocupado com o princípio das coisas. Na Segunda metade do século V a.C. se desenvolve a sofística que tinha como preocupação principal a formação política. Os sofistas não tinham como objetivo ensinar a verdade, mas uma arte da fala, a persuasão, com um caráter englobante que será posteriormente criticado por Platão. Este trabalho tem como objetivo pesquisar a linguagem a partir de um ponto de vista de Platão a fim de se compreender o problema colocado sobre a questão da verdade das proposições.

Palavras-chave: Linguagem. Proposição. Discurso.

O Estudo da Linguagem

Platão foi o primeiro pensador a dar pistas para o estudo das proposições, colocando a linguagem como objeto de estudo. A partir dele começa haver uma especulação acerca da própria língua, já que ele faz uma distinção entre *onoma* e *rhema*, entre o nome e o verbo. Em Heráclito, a palavra *onoma* já havia aparecido, mas não como parte do discurso, mas como algo que é interno à imagem que se tem da coisa. A coisa e o nome aparecem como elementos que constituem a linguagem.

Antes de Platão, as duas palavras, *onoma* e *rhema*, queriam dizer quase a mesma coisa, ambas designavam “nome” Essa distinção onde a língua explica a própria língua, vai ser a base sobre a qual os estóicos vão construir a gramática.

O *logos*, ou pensamento, só pode se constituir a partir das combinações entre o nome e o verbo, e o pensamento por sua vez, vai gerar a expressão vocal. Somente poderá haver acordo ou desacordo unindo os nomes aos verbos. Segundo Nuchelmans,

há um critério pelo qual todas as possíveis combinações de *onomata* e *rhemata* podem ser divididas em dois grupos. Há um grupo de combinações que produz um *logos* e outro, tal como ‘Caminha corre dorme’ ou ‘Leão veado cavalo’, não produz. Se algumas das combinações produzem um *logos* significa que ele ocorre essencialmente em um ato de fala de *legein* dizendo que algo é o caso²

Havendo o acordo entre *onomata* e *rhemata* haverá o discurso. O discurso é aquele que discorre sobre algo e não apenas nomeia, ele nos dá indicação que se refere a

coisas, exprime a relação que existe entre as coisas.

Platão coloca que se o *logos* é verdadeiro ou falso as suas partes também serão verdadeiras ou falsas. Para Nuchelmans³⁴

De modo geral, pensava-se que em certas passagens do *Cratylus* de Platão (notavelmente 425 a) a palavra *logos* já continha, mais ou menos, o mesmo significado elucidado na passagem famosa do *Sophist* 261-264: o significado de uma declaração ou declaração caracterizando uma elocução construída por um nome e um verbo que é ou verdadeira ou falsa em um sentido estrito. Esses que defendem esta interpretação, são confrontados com a dificuldade que Platão conclui do fato que se um *logos* é verdadeiro ou falso suas partes também são verdadeiras ou falsas, uma conclusão que parece difícil justificar.

Nuchelmans concorda com Prauss, para quem o *logos* tem diferentes representações e é

um conjunto consistindo de palavras (*onomata*) como partes menores e de *rhemata* como combinação de *onomata* pela qual unir algo é caracterizado como um nome complexo e não como uma declaração que seriam os nomes e os verbos⁵

Esta colocação, para Nuchelmans, é difícil de justificar. Uni-los caracterizaria um nome complexo, e não uma declaração, como queria Platão. Assim, se o nome complexo fosse verdadeiro ou falso, as suas partes não seriam necessariamente verdadeiras ou falsas, já que são partes menores, podendo ser analisadas separadamente, e não na declaração, que é o caso de Platão.

O *logos* para Platão teria, então, três elementos: é uma declaração, possui um sintagma verbal e outro nominal e pode receber um valor de verdade. Isto fica explícito no seguinte diálogo de Teeteto com o Estrangeiro:

Teeteto: Que questão me vás colocar a propósito dos nomes?

Estrangeiro: - Se todos eles estão de acordo entre si, ou se não o estão; ou se se prestam a este acordo alguns deles e outros não.

Teeteto:- A última Hipótese é evidente; uns se prestam e outros não.

Estrangeiro: Possivelmente o que tu queres dizer com isto é o seguinte; aqueles que, enunciados em série uns após outros, têm algum sentido, admitem este acordo; os outros, cuja série carece de todo sentido, não têm acordo possível entre si.

Teeteto:- Que queres dizer com isso?

Estrangeiro:- O que creio eu tenhas tu em tua mente ao dar-me tu adesão a essa hipótese. Com efeito, para expressar vocalmente o ser, temos algo assim como duas espécies de signo.

Teeteto:- Quais?

Estrangeiro:- Se os denominas nomes ou verbos.

Teeteto: Explique uns e outros.

Estrangeiro:- Aos que expressam as ações chamamos de verbo.

Teeteto: Certo

Estrangeiro:- Enquanto aos sujeitos que realizam estas ações, o signo vocal que aplicamos a eles é um nome.

Teeteto:- Perfeitamente.

Estrangeiro: Os nomes enunciados completamente sendo um a continuação de outro não constituem nunca um raciocínio, como tampouco uma série de verbos enun-

ciados sem a companhia de um nome.⁶

Para Nuchelmans⁷ tomando como referência a exposição feita no *Sofista*, percebe-se que é impossível declarar ou pensar algo que não é o caso, e que nem todas as palavras podem ser combinadas; elas combinam com umas e não combinam com outras. Esta combinação se dá levando em consideração um ordenamento. A combinação de palavras que se faz desordenadamente não produz um *logos*. Os sofistas através das falsas declarações, criam um discurso irreal, eles não pronunciam a verdade que está para Platão, na idéia. Os sofistas não chegavam a contemplar a idéia, ficando no nível da opinião (*doxa*). O sofista na verdade fala ou imita o mundo sensível que, apesar de participar na idéia, não é a idéia e, portanto, não é a verdade em si. Só o filósofo contempla o mundo das idéias, e conseqüentemente a verdade que nele se encontra.

Pode-se, então, estabelecer uma estreita relação entre o não-ser, apresentado nesta obra e o falso. O não-ser seria a imitação do sensível, que embora se relacionando com o ser, não é o ser. Dizer o não-ser, sobre o ser, é dizer algo que na verdade ele não é, atribuindo ao ser uma propriedade que ele não possui. A noção de não-ser, que encontramos anteriormente em Parmênides (Neves, 1987), é a de que o discurso só é possível, porque existe duas possibilidades: a que é, e a que não é. Aquilo que não é, para Parmênides, não pode ser dito, isso porque ser e pensar em sua concepção é o mesmo. Se não posso pensar o não ser, também não posso dizê-lo. Empédocles e Anaxágoras vão dizer que o ser pode ser dito de diferentes maneiras pelo homem, separando o ser do pensamento e conseqüentemente da linguagem.

Por exemplo, a sentença: “João é racional” é uma declaração, tem um nome e um verbo e pode receber um valor de verdade, uma vez que se trata de uma afirmação. Se João é homem, ele é, necessariamente, racional. Esta sentença seria um *logos* verdadeiro, porque ser racional é uma propriedade atribuída ao homem. Agora, se dissermos: “João late” esta sentença também possui os elementos da anterior, mas recebe um valor de verdade falso, uma vez que latir não é uma propriedade atribuível ao homem. Pelo fato de que se pode, ou não, dizer a verdade, é que Platão vai usar a dialética como modo de se chegar à verdade. Por isso Platão critica os sofistas, para quem tudo que é dito é verdadeiro, já que se utilizam da retórica para ensinar.

Segundo Nuchelmans⁸ no *Sophista* (261c 6-262e2) Platão fala sobre a possibilidade da falsidade no discurso e coloca duas teses fundamentais: 1. há dois níveis de atividade no discurso: o nível *onomazein* e o nível *legein* e 2. devem ser combinadas certas unidades do nível *onomazein* de tal modo definido, para adquirir uma unidade do nível *legein*, um *logos*. As duas unidades que Platão introduz no nível *onomazein* são *onomata* e *rhemata*. Ambos são meios de nomear ou designar algo. *Rhemata* indica ações ou estados (*práxis*) e *onomata* especifica os assuntos dessas ações e estados.

Através dos nomes e dos verbos, da combinação entre eles surge um pensamento completo (*logos*), que é expresso pela fala, dizendo que algo é o caso. As combinações que não produzem um *logos*, é porque não se uniram para dizer que algo é o caso, elas não afirmam nada e não podem portanto receber um valor de verdade. Só há *logos* quando a expressão do pensamento dá informações e afirma algo (ações ou estados) sobre alguma coisa, uma pessoa ou uma palavra (aquele que pratica ou sofre a ação).

Para Platão, segundo Nuchelmans, se antes de falar, primeiro se raciocina, nomeia-se e forma-se um juízo, aquilo que é expresso vocalmente é algo independente, é um pensamento completo. “Platão quer dizer, aparentemente, que alguém que afirma

que algo é o caso, no nível *legein*, acarreta algo que é um todo completo e independente, em contraste com alguém que só chama atenção para algo por meio de um *onoma* ou *rhema*, no nível *onomazein*⁹. Nomear apenas, não constitui um pensamento completo, porque não combina nomes e verbos. Aquilo que é dito de algo através das declarações, possui independência, porque dá informação sobre algo, ou sobre um estado de coisas. A fala passa então, uma informação completa, que não deixa lacunas.

Assim, por exemplo, a proposição: “João é racional” passa uma informação completa sobre algo.

Quem a lê entende que todo homem é racional, entende a informação que está sendo passada pela declaração. Uma declaração deste tipo está no nível *legein*, no nível da fala e possui independência, enquanto que as que estão no nível *onomazein*, no nível do nomear, não possuem esta independência. As palavras que estão no nível *onomazein*, não passam uma informação que leve a uma conclusão, por isso seriam “defeituosas” e não seriam um *logos*.

Nuchelmans parte da compreensão que Platão tem de independência no nível *legein* para argumentar que há um espaço aberto entre o nome (*onoma*) e o verbo (*rhemata*).

Assim, por exemplo, baseada na idéia de Platão, a proposição “João é racional” só é um *logos* completo porque o nome e os verbos estão combinados. “João é _____ e “_____ é racional”, tornam-se um *logos* que passa uma informação quando os espaços são devidamente preenchidos. O que é dito sobre o nome condiz com ele, e o nome combina com o que é dito. O nome e o verbo sem combinação são palavras que não passam uma informação completa e que são utilizadas e inseridas pelo pensamento em um todo maior que passa uma informação, elas são partes que constituem este todo.

No “Crátilo” encontramos a questão que Platão coloca, se seria os nomes fruto de uma convenção ou se designam aquilo que a coisa é, nesse caso eles seriam atribuídos às coisas por um legislador que conhece a natureza das coisas. Sobre esta questão, encontramos as seguintes passagens, no “Crátilo”:

Hermógenes - Sócrates, o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral.¹⁰

Hermógenes - Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo, o novo nome não é menos certo que o primeiro. (...) Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira.¹¹

Platão argumenta, que os nomes têm como característica especificar a essência das coisas, aquilo que ela é. Só que para isso, aquele que nomeia teria que possuir a arte de nomear, e no caso este seria o legislador, que nomeia segundo a natureza das coisas. A formação da linguagem, seria uma arte, que se utiliza do nome para constituir

a linguagem.

Aquele que vai fazer uso da linguagem, em Platão, é o dialético, e portanto é ele que vai sentenciar, observando o trabalho do legislador. O dialético vai comprovar se o nome realmente expressa aquilo que a coisa é.

Como a arte para Platão é imitação e, portanto, não expressa a verdade em si, ele argumenta que quando se nomeia, aparece uma distância entre o nome (imagem) e aquilo que a coisa é. A partir dessa distância é que Platão discute o problema da falsidade; segundo ele algum nome pode não ser aplicado com a devida exatidão. Assim, seria possível declarar algo falso, já que o mesmo pode acontecer com os verbos e com a união de verbos e nomes, ou seja, com a proposição.

O mais provável é que os nomes exprimem o que as coisas são e que o uso dos nomes, faz com que por convenção, aceitemos alguns nomes. Quando vamos usá-los já sabemos previamente o que querem exprimir, então mesmo quando o nome não tem a devida exatidão, ele acaba por definir a coisa.

No “Crátilo”, percebe-se que essa dificuldade de nomear com exatidão implica no problema do conhecimento. Por nomear partindo da imagem, Platão coloca que o nome pode não ser uma forma confiável de se chegar ao conhecimento da essência das coisas. Atribuir falsidade ou veracidade a cada palavra ou nome isoladamente se torna difícil, o que ocorre é um discurso falso ou verdadeiro.

Dizer um nome é dizer aquilo que a coisa é, mas podemos dizer vários nomes de uma mesma coisa, apesar de cada coisa ser uma, ela pode ter muitas qualidades, e o mesmo se dá no discurso. Podemos dizer várias coisas de um mesmo nome, assim como uma mesma coisa pode ser dita de diferentes nomes. O espaço que há depois do nome João, pode ser preenchido por diversas coisas que podemos atribuir a João, como: “João é estudioso” “João é inteligente” e “João é racional” Da mesma forma o espaço que há antes do que é dito sobre o nome, no caso “racional”, pode ser preenchido por diversos nomes, como: “Maria é racional” “Pedro é racional” e “João é racional”

Para Platão, o *logos*, seria um todo articulado, um pensamento completo, por isso receberia um valor de verdade no todo, porque não é construído por partes. Se o *logos* é verdadeiro, é porque ele declara e afirma algo que é o caso, e se ele for falso é porque declara e afirma algo que não é o caso. Se um *logos* for falso, suas partes não são necessariamente falsas. Assim, por exemplo, o *logos*: “João late”, é falso. Existe um homem que se chama João, e existe um ato que é chamado “latir”. A combinação do nome com o verbo não forma uma proposição verdadeira porque o verbo latir não se adequa a João, se João é homem. O *logos* citado é um *logos* que declara e afirma algo que não é o caso.

Percebe-se que encontramos algo que não é o caso naquilo que foi afirmado. O problema da falsidade está na fala, naquilo que é exteriorizado; só podemos atribuir verdade ou falsidade ao que é dito, e não ao que se afirma em pensamento. O conteúdo do pensamento só é conhecido através da fala. A linguagem não coincide com o pensamento, ela é uma manifestação deste.

Platão, segundo Nuchelmans¹² investiga os atos mentais, ou seja, o pensamento, utilizando-se de três termos: *dianoia*, *doxa* e *phantasia*. *Phantasia*, seria a imaginação, uma espécie de *doxa*, e por isso Nuchelmans só discute a questão da *dianoia* e da *doxa*.

Segundo Nuchelmans¹³, há o discurso (*dianoia*) e o processo de pensar (*dialegethai*). Este processo de pensar é também um diálogo, mas um diálogo da

mente consigo mesma. Para afirmar alguma coisa a mente primeiro conversa com ela mesma; ela pergunta e dá respostas. Depois disso é que ela vai formar um juízo e decidir se algo é ou não o caso.

Antes de Platão o pensamento e a declaração se confundiam por ter uma estreita ligação, mas Platão faz a distinção entre as atitudes mentais e o ato de exteriorizar estas atitudes, ou seja, a fala. O diálogo da mente com ela mesma é que define entre ser ou não o caso. Desta forma, quando se diz; “João late” a própria mente tem em si o valor de verdade, ele é o resultado do ato de pensar. O pensamento elabora a *doxa* que é exteriorizada pela fala. A *doxa* em si não é exteriorizada, ela é elaborada para a própria mente.

Podemos perceber estas distinções na seguinte fala do Estrangeiro:

Posto que, como temos visto, há raciocínio verdadeiro e raciocínio falso, e posto que, no raciocínio, distinguimos o pensamento, diálogo que tem a alma consigo mesma, a opinião fim e término do pensamento, e este estado que designamos com a expressão “imagino” combinação de sensação e de opinião, resulta, pois, necessário que ao estar emparentadas com o raciocínio, estas coisas algumas vezes sejam falsas.¹⁴

Considerações finais

Assim, concluímos que se um pensamento tem nele duas proposições, como por exemplo, “João é racional” e “João late”, a mente vai dialogar com ela mesma, fazer perguntas sobre uma e outra proposição para depois optar por uma, aquela que o pensamento julgar como sendo verdadeira. Assim, se “João é homem” ‘João é racional’ já que ser racional é uma propriedade atribuída ao homem. Mas se ‘João é homem’ ‘João não late’ porque latir é uma propriedade, mas não é atribuída ao homem e, portanto, não é o caso.

A fala, segundo Nuchelmans¹⁵ seria a expressão do pensamento que é também comparada a exteriorizar uma imagem da *doxa* da pessoa sobre a corrente que flui pela boca uma forma de fazer a sua *doxa* ser conhecida pelos outros, essa imagem não é ela mesma, porque ela está no pensamento. O *logos*, é a imagem da *doxa*, que flui do pensamento através da fala.

Como o pensamento precede a fala, a fala nada mais é que a exteriorização do conteúdo do pensamento, de algo que o pensamento constrói. Tudo que é dito, recebe seu significado pelo pensamento, e é ele que pode atribuir valor de verdade às proposições.

BIBLIOGRAFIA

- NEVES, Maria H. de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo :Editora HUCITEC, 1987.
- NUCHELMANS, Gabriel. *Theories of the proposition: ancient and medieval. Conceptions of the beares of truth and falsity*. London: North-Holand, 1973.
- PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguilar,
- NUCHELMANS, Gabriel. *Theories of the proposition: ancient and medieval. Conceptions of the beares of truth and falsity*. London:North-Holand, 1973.

PLATÃO. *Diálogos – Teeteto e Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém : UFPA, 1988.

_____. EL Sofista. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar,

NOTAS

1. Neves, Maria H. de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*, 1987.
2. there is a criterion by which all possible combinations of *onomata* and *rhemata* can be divided into tow groups. Some of them yield a *logos* and some of them, such as 'Walks runs sleeps' or 'Lion stage horse' do not. That some of the combinations yield a *logos* means that they essentially occur in a speech act of *legein* of saying is the case. Nuchelmans, Gabriel. *Theories of the proposition: ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. London: North-Holand, 1973, p. 14 (a tradução do texto, para este trabalho, foi feita pela professora Mariluze Ferreira de Andrade e Silva, orientadora do projeto).
3. It has usually been thought that in certain passages of Plato's *Cratylus* (notably 425 a) the word *logos* already has more or less the same meaning as is elucidated in the famous passage *Sophist* 261-264: the meaning namely of a statement or statement-making utterance which is constructed out of a noun and is either true or false in a straight for sense. Those who hold this interpretation are confronted with the difficulty that Plato concludes from the fact that such a *logos* is true or false that is parts too are true or false, a conclusion that seems hard to justify. Nuchelmans, Gabriel. *Theories of the proposition: ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. London: North-Holand, 1973, p. 13.
5. Prauss (1966:especialy 43-60) has argued for a quite different rendering of *logos*, namely as na aggregate consisting of single words (*onomata*) as smallest parts and of *rhemata* as combinations of *onomata*, by which aggregate something is characterized in the way of a complex name and not in the way of a statement *Theories of the proposition: ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. London: North-Holand, 1973, p. 13.
6. PLATÃO. *Obra completa*., Madrid : Aguilar, 1972, p.1039.
7. Op.cit., p.13-14.
8. Op. cit. p. 14.
9. Plato apparently wants to say that someone who asserts that somethings is the case, on the *legein*-level, brings about something that is a complete and independent whole, in contrast with somebody who only calls attention to something by means of an *onoma* or *rhema*, on the *onomazein*-level (Nuchelmans, op. cit. p. 15).
10. Platão. *Diálogos – Teeteto e Crátilo*, 1988, p.102.
11. Platão. *Diálogos – Teeteto e Crátilo*, 1988, p.103.
12. op. cit. p. 18.
13. Idem ibd.
14. PLATÃO. El Sofista. *Obra completa*. Madrid: Aguilar, 1972, p.1041.
15. op. cit. p. 19-20.

O olho e a letra

José Bento Machado Ferreira (Bolsista PIBIC/CNPq – DF/USP/SP)

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Pensemos a correspondência entre as artes visuais e as da palavra na modernidade a partir da *Confissão criadora*, de Paul Klee e de *O olho e o espírito*, de Merleau-Ponty. Lemos o texto do artista à luz do ensaio do filósofo ou será que é o primeiro que melhor ilustra as profundas reflexões do segundo? Se alguma conclusão vislumbrarmos será a de que este problema não tem solução, uma vez que os cerne de cada texto, embora de origens e naturezas distintas, conclamam um ao outro e se conjugam numa composição que não é definidora, mas esclarecedora das interpenetrações da literatura, da pintura e da filosofia no seio da criação artística.

O texto de Klee foi inicialmente destinado a uma publicação homônima que reunia depoimentos de artistas plásticos, músicos e escritores a respeito de sua atividade artística. Foi escrito no verão de 1918. O ensaio de Merleau-Ponty é sua última obra publicada em vida e é considerado o seu principal texto de Estética. Adianto que procuraremos mostrar que o seu alcance é bem mais amplo, pois nele o autor submerge no mundo nebuloso da criação artística e, sem misturar-se a ele, tem dele uma visão tão clara como poucas entre as que nos são oferecidas. O mergulho nas profundezas do visível traz à tona a mensagem, dirigida a todos, de uma nova articulação do homem com o Ser, a comunhão do intelecto com a carne, isto é, com o corpo do universo, à qual a arte não é mais do que uma das janelas, mas privilegiada por razões que tentaremos explicitar.

Ao falar numa articulação do homem com o Ser, surge a figura de Martin Heidegger, cuja influência vinha se exercendo cada vez mais sobre Merleau-Ponty no período final de sua vida. Para Heidegger, a obra de arte é uma abertura para o que antes dela era encoberto por um véu. Assim, os sapatos de uma camponesa pintada por Van Gogh destoam dos sapatos dados na experiência comum; no quadro eles contam sua história, no mundo, calam. O exemplo dado em *A origem da obra de arte* atesta a fundação do ser na linguagem e a sua irrupção no mundo é resguardada à arte, ou à sua essência, que é a poesia. No mundo, os sapatos meramente são; no quadro, já não são eles mesmos, dizem e mostram algo “que há e que entretanto não é”¹. A partir da idéia husserliana de um mundo da vida fundamental e pré-reflexivo que subjaz a todo gesto de significação, Merleau-Ponty parece querer fundar a linguagem no ser. O fundo não seria senão uma superfície à segunda potência e superficial é a procura do ser fora dele, “*ailleurs*”, fora do que aí há. Por isso se abre *O olho e o espírito* com a crítica do comprometimento da ciência a uma ontologia subjetivista, que pulveriza o objeto ao recusar-se a habitá-lo.

Tudo se passa como se a percepção despojada de prejuízos do mundo englobasse o mundo inteiro e fosse fonte inesgotável de sentido. É um milagre da expressão, não por ser incompreensível, posto que exercê-lo é tê-lo presente. Só não pode ser catalogado ou possuído. Pois o conhecimento que pretende possuir seu objeto supõe algum recanto em nossa mente onde se armazenam as idéias que temos das coisas. Ora, nem a expressão é uma coisa, assim como o quadro não é uma tela cheia

de manchas, nem as coisas se transformam em idéias quando conhecidas. Basta lembrarmos-nos de como Wolfgang Köhler via o sistema de significações atrelado inexoravelmente à experiência imediata.

Assim, fundamental é a remissão ao que aí está. E no entanto, de forma a dissolver a atitude natural, realista; em direção à dimensão profunda pela qual todas as coisas se mostram como carne. A crítica à percepção multilada pela técnica é tributária de Heidegger, bem como a idéia de que a arte é detentora de uma nova ontologia. E a crítica à filosofia reflexiva, verdadeira no que nega a relação exterior do eu e do mundo, mas incapaz de atingir o originário, onde o elo natal entre um e outro se desenrola. Contudo, filosofia e arte se emaranham diferentemente num e noutro pensador. Merleau-Ponty procura uma filosofia implícita. Heidegger só encontra o seu próprio pensamento explicitado, após as destruições. Trata-se, em última instância, para Merleau-Ponty, não tanto de explorar uma abertura que leva além do ser, mas de diluir a distinção entre o que é (aí) e aquilo a que nos abre a arte. Pois o véu das aparências é para ele já desvelo, descoberta.

A linguagem indireta é como a convergência evolutiva: inexplicável. E por isso a fala, com que se manipula o ser, é sempre a fala do mundo. O paradigma geométrico da era clássica é substituído pelo paradigma lógico-ontológico de “hoje”. A razão da *mathesis* nos é desencoberta por nosso contato *a posteriori* porque existe a arte. O mínimo e o máximo, o olho e o espírito.

A arte é a imitação da vida, não porque a reproduza mas porque realiza o sentimento e nisto abre contato com o modo pré-reflexivo do ser que havia sido obscurecido pela ontologia da clareza desde a matematização da natureza com Galilei. O mundo da vida jamais deixou, no entanto, de ser o fundamento implícito de toda filosofia. Por isso é que se pode ler Descartes através da ambigüidade de seu pensamento, a ontologia ora do existente ora do objeto, não apenas através da ordem das razões. Indireta e alusiva, também a filosofia é experiência acumulada, como a cultura. A criança aprende a falar imitando sons e não significando, isto é, a origem da fala e da linguagem remonta a esta abertura sem conceito ao sensível, ao ser. A arte é uma forma sofisticada de linguagem; não mais distante, mas mais íntima da origem. Por isso não pode ser considerada num quadro em que a alusividade é pensada como defasagem em relação à significação convencional.

Merleau-Ponty é genial falando de arte porque fala como um leigo. Ao desculpar-se por não poder levar sua reflexão ao nível de uma história da arte, fica claro que o que perde em objetividade, ganha em profundidade, podendo empregar, como o pintor no visível, o corpo inteiro das suas idéias livremente, posicionando-se mais adequadamente para obter, à sua maneira, uma visão melhor da mudança, do clássico ao moderno, do contato com o mundo. É o que nos revela o autor no momento de *O olho e o espírito* em que faz sua confissão criadora. “Simplesmente, uma vez que a potência, ou a força geradora das obras excede toda articulação positiva de causalidade e de filiação, não é ilegítimo que um profano, deixando falar a lembrança de alguns quadros e de alguns livros, diga como a pintura intervém nas reflexões e deponha o sentimento que tem de uma discordância profunda, de uma mutação nas articulações do homem e do Ser, quando ele confronta massivamente um universo de pensamento clássico com as pesquisas da pintura moderna. Tipo de história por contato que talvez não saia dos limites de uma pessoa, e que porém deve tudo à

freqüentação dos outros...”²

É bem mais o sistema de significações que age como fala falada ou bagagem cultural no fundo das reflexões o que é interpelado, e não uma história da arte factual, objetiva. Assim pode ser lido o cartesianismo como fundo da pintura clássica, a explicitar-lhe a ontologia. Por contraste ou contato vemos como as técnicas da perspectiva clássica supõem um conceito de espaço contínuo e infinito, extensão. A profundidade é mera dimensão ao lado de largura e altura, os objetos são dados pela distância, sem grandeza interna, mas encaixados à grandeza que lhes impõe o pensamento.

“Um cartesiano não se vê no espelho: ele vê um boneco, um ‘fora’ do qual tem todas as razões para pensar que os outros vêem de modo semelhante, mas que, não mais aos outros que a ele mesmo, não é uma carne. Sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se ele aí se reconhece, se ele a acha ‘semelhante’ é o pensamento que tece este elo, a imagem especular não é nada *dele*”³ Como em Descartes a aparência e a coisa mesma são separadas, cumpre que intervenha a instância que as reúne para que haja regularidade na percepção. Notadamente é tal instância o pensamento. Em Merleau-Ponty, ou na “ontologia de hoje” a aparência é carne e a carne é *matéria viva*. A corporalidade do mundo não é dada por uma operação do entendimento, pois não há algo como um mundo interior onde o mundo exterior toma figura, há um solo anterior à reflexão, apresentado pela própria reflexão, como interrogação do que é pré-reflexivo. Neste solo surge o sujeito, em meio às coisas e por meio delas constituído – nas coisas é pensado e percebido.

O acesso ao solo supõe uma segunda potência da visão na qual o percebido não é mero objeto sensível a ser decifrado por um código de idéias inatas supostamente armazenado em situação eletro-química numa nossa mente sem que o saibamos. A menção ao reflexo no espelho é uma remissão tácita aos estudos de psicologia infantil nos quais Merleau-Ponty dá ênfase à descoberta da imagem especular pela criança. Ela aprende a ver-se como os outros a vêem e simultaneamente aprende a aparecer para os outros como quer ser vista. Sua consciência de si, até então global, mesclada ao mundo como um grande eu, aproxima-se do corpo próprio, sem que esta passagem se dê por meio de uma operação intelectual ou significativa por parte dela. É contudo um ato de linguagem, um contato “linguageiro” com o mundo. A imagem especular passa a ser uma extensão do corpo, como um órgão destinado à “freqüentação dos outros” Por isso, carne.

Neste solo, liberado de olhares feitos pelo descompromisso com a linguagem natural, o pintor se surpreende sendo observado pela mata. “O que se chama de inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há verdadeiramente inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tão pouco discerníveis que já não se sabe quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado. Diz-se que um homem nasceu no instante em que o que não era senão um visível virtual se faz de uma só vez visível para todos e para si. A visão do pintor é um nascimento contínuo”⁴

Mas o que vê o pintor moderno é compreendido por contato com o mundo clássico. Assim como em Husserl o esvaziamento de sentido das ciências européis é formulado a partir da matematização da natureza em Galilei, descobridor e encobridor, e do próprio Descartes, fundador da idéia de racionalismo objetivista, assim como dos motivos transcendentais que dele irrompem. É oportuna a menção a Husserl pois

se trata em *O olho e o espírito* de uma descrição do surgimento do mundo da vida, esquecido paulatinamente pelas ciências da natureza, nas transformações da pintura moderna, que ao deixar de lado a representação realista, afasta-se do que Husserl chamava de *schlechthin*, ou a coisa pura e simples, da atitude natural, e passa a operar sobre a carne.

“O espaço de Descartes é verdadeiro contra um pensamento submetido ao empírico e que não ousa construir. Era preciso antes idealizar o espaço, conceber este ser perfeito em seu gênero, claro, manejável e homogêneo, que o pensamento sobrevoa sem ponto de vista, e que articula inteiro em três eixos retangulares, para que se pudesse um dia encontrar os limites da construção, compreender que o espaço não tem três dimensões, nem mais nem menos, como um animal de quatro ou duas patas, que as dimensões são pré-determinadas pelas diversas métricas sobre uma dimensionalidade, um Ser polimorfo, que as justifica a todas sem ser completamente exprimido por nenhuma. Descartes tinha razão em liberar o espaço. Seu erro foi erigí-lo num ser todo positivo, além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira”⁵

O clássico é visto como preparação para os avanços da modernidade e não por defasagem, assim como viam os próprios clássicos aqueles que lhes antecediam. Isso porque a história não é contada por um sujeito desenraizado, mas encarnado no ponto de vista que a desenrola como uma fala ambígua e indireta, e não retilínea e progressiva. Por isso, mesmo na ontologia de Descartes, cumpre reconhecer não apenas sua “espuma de passado” mas também sua “crista de futuro”⁶. Pois em ondas os conceitos são jogados uns sobre os outros e a apreensão deste movimento é o que estabelece a verdadeira “meditação filosófica” para além da mera apreciação de suas formas fixas e sem sentido na cultura, segundo a ordem das razões. O filósofo não pode senão submergir no mundo da pintura, e como este outrora operava sobre o quadro do cartesianismo, inverte-se a figura e agora é a pintura o fundo da filosofia, nela implícita e ativa, jamais efetivada.

Na pintura moderna, a profundidade se desvencilha do sistema de três eixos, já não sendo obtida geometricamente, como distância em relação a um ponto abstratamente situado atrás da tela. O pintor encarna e, como entende o seu ofício como o contato e indivisão entre si e o ser (e de “artesanato do Ser” o artista será chamado), tudo o que pinta, pinta-o em relação a si, de modo que o ponto onde se situa é como que retratado pela pintura simultaneamente, como um todo. A profundidade é um meio de exploração do mundo. Por meio dela a visão invade o visto e se faz nele. Já não é mera objetividade o que aparece: surge na aparência algo mais que não era visível, que só poderia ser visto por *este* pintor *neste* lugar. Um invisível é feito visível para todos. E, porque se dá na dimensão fundamental do Ser, não é a figura vaga do estado de espírito do autor o que se dá a ver. Esta figura vaga irrompendo pelas coisas ensina-nos a ver de outra maneira o mundo, qualquer que seja o estado de seu espírito.

É então a ontologia da profundidade como carne o que tem a pintura moderna a oferecer, como filosofia implícita. “Da profundidade assim compreendida, não se pode mais dizer que ela é ‘terceira dimensão’. Antes de mais nada, se ela fosse uma, seria logo a primeira: não há formas, planos definidos, se não se estipula a que distância de mim se encontram suas diferente partes. (...) A profundidade assim compreendida

é antes a experiência de uma reversibilidade das dimensões, de uma 'localidade' global onde tudo está de uma só vez, da qual altura, largura e distância são abstraídas, de uma voluminosidade que se exprime, numa palavra, dizendo que a coisa está aí⁷. A profundidade é a carne porque é através dela que, numa inspeção do corpo, a visão interroga o mundo e as coisas respondem, resistem ao olhar como se por ele tocadas. É então que todas as coisas aparecem como emanações do fundo primordial que está em toda e em nenhuma parte. Por meio deste fundo é que o corpo, não só do artista, mas do *vidente*, o que engloba autores e espectadores, é feito do mesmo estofado, do mesmo material que o mundo.

A noção de profundidade ganhou muita importância na obra de Merleau-Ponty, aparecendo em outros textos. Talvez tenha sido suscitada por Husserl. Eis o que diz Merleau-Ponty num curso sobre a fenomenologia, no *Collège de France*: "Não há um *ça* filosófico, um instinto ou uma vida transcendental – que não venha a ser vontade, filosofia só por meu esforço de *Selbstdenker*, e, que no passado sedimentado, não passam de anônimos "es", elo da intersubjetividade filosófica pelas suas costas, *Ineinander* que não é apreensível para cada um senão em sua solidão – A *lebendige Geistigkeit* oculta – tudo isso não se pode compreender por consciências paralelas em seus atos privados. *Tiefensphäre*, terceira dimensão, patente *Flächenleben* e latente *Tiefenleben* – a profundidade é caracterizada pelo paradoxo, o *Widersinn*"⁸. A profundidade, ou esfera de profundidade, é englobante de uma "vida rasa", que é patente, como o *schlechthin* da atitude natural, e de uma "vida funda" que é latente, é segunda potência. De uma a outra não se sai da mesma esfera, do mesmo mundo originário. Uma é latente à outra, assim como o invisível é latente ao visível e age sempre sobre a visão, mesmo irrompendo no visível só por meio do trabalho de arte.

A profundidade é também onde se dá a intersubjetividade filosófica, ou *Ineinander*, literalmente "um no outro", ou "um ao outro". Pelas costas da filosofia porque o seu lugar é a não-filosofia. Mesmo em Husserl a abertura aos outros é anterior à afirmação do mundo como mundo da vida. Antes dela o sujeito é *Ego solipsis* e o mundo está entre parênteses. Só por meio dos outros é que o mundo passa a ser percebido como carne. Assim também em Merleau-Ponty, em seus estudos da psicologia infantil, o eu da criança só habita o corpo próprio e deixa a consciência global por meio de sua inserção em meio aos outros. Também a fala é assim adquirida. A criança deixa o balbúcio, o banho na linguagem, e passa a comunicar-se efetivamente com os outros. Nisso desenvolve um estilo só seu de fazê-lo, de acordo com um *Urbild* que vinha sendo preparado desde as primeiras imitações de gestos e fonemas, antes da palavra, nos primórdios da linguagem.

A vida funda é a irrupção deste solo fundamental que persiste às costas da filosofia, mas não do homem natural. A intersubjetividade está aí em frente, ativa. A solidão do artista, na qual vê e é visto pelo mundo, nasce entre as coisas, e a do *Selbstdenker*, na qual suspende o juízo a respeito da existência, não são senão momentos destas experiências que são abertura para os outros, tendo em vista sempre sua expressão. "Nós nos situamos, como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e em outrem, no ponto em que, por um tipo de *chiasma*, nós nos tornamos os outros e nós nos tornamos mundo. A filosofia não é ela mesma a não ser que recuse as facilidades de um mundo de uma só entrada, assim como aquelas de um mundo de múltiplas entradas, todas acessíveis ao filósofo. Ela se dá, como o homem natural,

no ponto em se faz a passagem do eu ao mundo e ao outro, na encruzilhada das avenidas”⁹

Assim como a consciência perceptiva é um pensamento não-convencional, nem da consciência clara e distinta nem do inconsciente irracional, mas sempre consciente e inconsciente, também o eu, o mundo e os outros se interpenetram nesta vida funda, que na pintura é a segunda potência da visão. Diríamos que o eu, o mundo e os outros se interpenetram como a filosofia, a pintura e a literatura: reflexão, visão e fala. Nunca num ou noutro, mas um ao outro, na encruzilhada.

A filosofia, como busca do fundamental, tem a tarefa de perguntar pelas origens, o que abre a reflexão ao pré-reflexivo. Deve então preservar as coisas como estavam originalmente, isto é ater-se a este ponto de indiferença, a encruzilhada. Do contrário, lançaria sobre seus temas conceitos destinados a decifrar objetos. Não os deixaria falar. Fecharia os fenômenos como coisas antes de neles explorar sua abertura ao ser carnal. Merleau-Ponty o faz com maestria ao dar voz à ontologia da pintura, à vida funda, sem procurar a chave com a qual desvendar a história da arte. Após O olho e o espírito, a história da arte continua a ser um mistério e os quadros dos pintores ainda perguntam, como as palavras de Drummond: – trouxeste a chave? E as mil faces secretas de uma obra continuam a fluir pela face neutra: fosse removido o lacre e então seria escolhida uma só face, não haveria vida rasa e vida funda, mas apenas a objetividade, não haveria a arte.

Também entre as notas de O visível e o invisível há uma destinada à idéia de profundidade¹⁰. É a “dimensão do oculto” justamente porque ao se tentar decifrar as coisas, deixa-se de vê-las. Há uma dialética sem síntese, ou antes um jogo do raso e do fundo, que faz com que a vida funda seja a das aparências apreendidas sem conceito no sensível, ou seja, superfície. Nas tentativas de determiná-las, são abstraídas do fundo carnal donde surgem. E fica-se no raso, ainda que com pretensão conhecimento objetivo. “É a dimensão por excelência do simultâneo”. Porque espaço e tempo são um só movimento, ainda não recortaram o sensível. Há fluxo antes de deslocamento, antes de sucessividade, há duração. O olhar, graças à profundidade, não se resume nessa “zona móvel de nitidez” porque é a todo tempo o estabelecimento do mundo visível e do Ser. Assim como ao ler um livro todos os livros lidos são interpelados, tornam acessível o novo ao passo em que são transformados por ele, também o visível como um todo se transforma em cada olhar. Pela profundidade as visões “deslisam uma na outra e se integram”

“É ela então que faz com que as coisas tenham uma carne: vale dizer, opõem à minha inspeção obstáculos, uma resistência que é precisamente sua realidade, sua ‘abertura’ seu *totum simul*” O visível é, então, palpável.

Ou bem, é o homem mesmo que se expande ao se considerar pela profundidade sua estadia no mundo. “Cumprir tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, tanto ao pé das lonjuras quanto das coisas próximas, e que mesmo nosso poder de imaginarmos-nos alhures – ‘Estou em Petesburgo em minha cama, em Paris, meus olhos vêem o sol’ – de visar livremente, onde quer que estejam, seres reais, empenha ainda a visão, emprega meios que tomamos dela”¹¹ Ora, se pela profundidade a visão amplia seu sentido, deixando de ser condicionada pelo pensamento em sua atividade, já menos tátil que palpável, permitindo ao pintor exprimir não apenas o

visual mas sensações auditivas (“unissonância, polifonia”¹²), olfativas, táteis, lembranças, sentimentos. Assim como a fala, a visão é sinestésica, porque é sensibilidade, linguagem, porque é *logos* do mundo sensível.

Seria, então, legítima a pergunta pela correspondência entre poesia e pintura no seio desta “ontologia contemporânea”.

O texto de Klee investe contra Lessing e a tradicional distinção entre artes temporais e espaciais, vale dizer, poesia e pintura. Também imerso no fundamental, sugere a diluição de ambas ao dizer que “também o espaço é um conceito temporal” Klee fala numa redução a “elementos formais” da arte gráfica, que de modo algum são as dimensões do espaço, a perspectiva, as formas geométricas ou coisa que o valha, mas “pontos, linhas, energias planas e espaciais” Quando fala em “abstração” ou “pintura absoluta” procura esclarecer a matéria que trabalha e seu processo criativo. A rigor, quer dizer o mesmo que Merleau-Ponty com “essências alógicas e sensíveis” Mas aqui Klee nos conduz a uma jornada de fato impressionante, quando convida a uma viagem ao “país do melhor conhecimento” É um texto e portanto uma descrição verbal das impressões mais íntimas de alguém que, embora escritor contumaz de aulas e diários, não as tem senão através dos elementos formais de sua arte. Nesta confissão criadora, porém, Klee resolveu dar-se inteiro e descreveu uma viagem como seria vista caso fosse um quadro, mas ainda não quadro, posto que inserida na sucessividade da fala.

Mas Klee fez ainda o favor de introduzir, entre parêntesis em cada episódio, a descrição dos elementos formais como estariam num quadro. Surgem repentinamente os dois lados do *chiasma* da pintura e da poesia. “Pintor e escritor usam as duas direções opostas da mesma articulação: o pintor dá o amarelo ou o cinza de que se trata e por aí o rebanho de detalhes, figuração indireta – O Romancista dá os detalhes, inversamente, não dá diretamente a cor. Todos os dois usam equivalências que lhes parecem dadas com o percebido e que resultam da mistura deles mesmos com o mundo sensível, e das regiões do visível entre elas”¹³

“Como musgo ou mofo” a significação muda impregna as coisas e germina sobre o quadro, quase um fenômeno natural. Estas observações do curso “O pensamento fundamental na arte” são reproduzidas em *O olho e o espírito*¹⁴ juntamente com a frase de Hermes Trismegistro, que, para Merleau-Ponty, é uma excelente descrição da arte: “Grito inarticulado... que mais parecia a voz da luz”. *A voz da luz*, expressão de espantosa força quando se trata de desdobrar a idéia de profundidade para as águas da palavra. Como a água está presente na piscina e faz ver os ladrilhos, antes de escondê-los. E quando bate os sol projeta-se para as árvores, não materialmente, mas através dos raios refletidos que são luz mas que tremulam como só a água o poderia fazer, como potência aquosa, porque “toda carne se irradia fora de si mesma” São visões que temos na vida comum, mas é pela arte que as valorizamos, é pelo que remetem às essências alógicas da arte que o mundo sensível se diversifica e se faz mundo da vida. O lastro com a coisa, com o *schlechthin* de Husserl ou o terrestre (*irdische*) de Klee, quando é dado, pode se restringir ao título do quadro. Já num romance, através da narrativa, os detalhes se sucedem e sem que se dê conta o leitor se vê tomado por uma cor, uma energia, que, como o espaço num quadro, “não se sabe donde veio”, mas veio dos “detalhes” e está entre as palavras. Também o poema, mesmo que as suas frases, como as linhas de um quadro, pare-

cem mais que “se formaram” do que terem sido criadas, irradia a essência entre as palavras.

O espírito é o fundo primordial a partir do qual as coisas entram em conjunção. O invisível, feito visível pelo olho, não é como um espírito subjetivo que se faz absoluto através do objetivo, ou o em si e o para si. O olho engloba o espírito, que é carne.

BIBLIOGRAFIA

- Heidegger, Martin : *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam;
Klee, Paul: “Schöpferische Konfession” in *Kunstlehre*, Reclam;
Merleau-Ponty, Maurice: *Notes des cours au Collège de France*, Gallimard;
L’oeil et l’esprit, Gallimard;
Le visible et l’invisible, Gallimard;
Nunes, Benedito: *No tempo do niilismo*, Ática.

NOTAS

1. Citado por Benedito Nunes, *No tempo do niilismo*, p 96.
2. *O olho e o espírito*, p 63.
3. Idem, pp 38 e 39.
4. lb. pp 31 e 32.
5. lb. p 48.
6. lb. p 62.
7. lb. p 65.
8. *Notas de Cursos*, p 80.
9. *O visível e o invisível*, p 212.
10. Idem, pp 272 e 273.
11. *O olho e o espírito*, p 85.
12. Klee, *Confissão criadora*.
13. *Notas de Cursos*, p 189.
14. pp 69 e 70.

