

Primeiros Escritos

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia



Pablo Picasso, A Grande Coruja (1948)

Primeiros Escritos

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia
Nº 2, período 98/99



Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Adolfo José Melfi



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

Vice: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

Vice: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Programa de Iniciação Científica do Depto. 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

CEP 05508-900 Cidade Universitária

São Paulo - S.P.

Telefone: (011) 818-3761

Fax: (011) 211-2431

e-mail: filosofo@org.usp.br

PRIMEIROS ESCRITOS é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP/SP

Editor Responsável: Moacyr Novaes

Editoração Eletrônica: Oliver Tolle

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

Agradecimentos: MAC/USP e CAF

Tiragem: 400 exemplares

Apresentação

O boletim de pesquisa na graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da USP/SP chega ao seu segundo número. A publicação reúne os trabalhos apresentados no II Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia, realizado neste Departamento em maio de 1998, e conta com a participação de alunos pesquisadores de outras instituições de ensino de filosofia pelo 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

Entre o Divino e o Humano: Tensão na “Filosofia da História” de G. B.Vico <i>Antônio J.Pereira Filho</i>	7
Blaise Pascal: Fragmentos sobre o Olhar <i>Emanuel R. Germano</i>	18
Tolerância Religiosa em Voltaire <i>Ana Lima Cecilio</i>	26
Esquemas para Crítica Literária como Ponto Crucial na Democracia Russa <i>Cristiana Maria Cardachevski</i>	35
A Qualificação Profética do Governante em Al-Farabi <i>Natalia Beatriz Sáez Quiñónez</i>	45
Filósofos e Filodoxos em Platão <i>Margarida Maria Chagas</i>	51
Platão e a Crítica da Poesia <i>Adriana Natrielli</i>	58
Diderot e a Crítica às Regras <i>Priscilla C. dos Santos</i>	65
Crítica Leibniziana ao Intuicionismo Cartesiano <i>William Siqueira Piauí</i>	68

Interesse e Certeza na Terceira Antinomia <i>Paulo Roberto Pinheiro da Silva</i>	80
O Ceticismo em Hume <i>Caio Cesar Cabral</i>	87
Acerca do Sentimento Moral <i>Carlo Gabriel Kszan Pancera</i>	91
Hume e a Razão Prática <i>Cláudio Eduardo Rodrigues</i>	96
Vico contra Descartes: A História como Ciência Moderna <i>Adriano Eurípedes Medeiros Martins</i>	99
Acerca dos Universais e da Teoria da <i>Suppositio</i> de Guilherme de Ockham <i>Eligia Hirano Tunis Martins</i>	103
A Imortalidade da Alma e o Papel do Corpo em sua Purificação <i>Michele Czaikoski</i>	108
Apontamentos acerca da Justiça e Propriedade em Hume e Locke <i>Andréa Cristina Silva</i>	119
Diferença Fundamental entre o Pensamento Tomista e a Filosofia Kantiana <i>Neilson José da Silva</i>	124
Voltaire e a Filosofia Inglesa: o Perfil da Filosofia e do Filósofo <i>Rodrigo Brandão</i>	130
A Pessoa Humana na Obra de Urbano Zilles <i>Fábio de Barros Silva</i>	137
Percursos Visuais no Acervo do MAC/USP: Uma Fenomenologia da Educação Artística <i>Cauê Alves</i>	151

A “Estética do Assombro” de Jorge Luis Borges <i>André Domingues dos Santos</i>	159
As Bases Intelectuais e os Princípios da Bioética <i>Antonio Fábio Cabral da Silva</i>	163
Estética e Conhecimento Sensível <i>Oliver Tolle</i>	165
Nietzsche: A Religião da Compaixão e o Espelho do Ocidente <i>Fernando R. de Moraes Barros</i>	169
Hume e a Questão da Identidade Pessoal <i>Antonio Cesar da Silva Leme</i>	173

Entre o Divino e o Humano:

Tensão na “Filosofia da História” de G. B.Vico

Antônio J.Pereira Filho (Bolsista PET/CAPEs - DF/USP/SP)

Orientadora: Maria das Graças do Nascimento

“Este mundo de nações foi certamente feito pelos homens, pelo que o seu motivo deve encontrar-se no interior das modificações de nossa própria mente humana. E a história não pode ser mais certa do que quando o que faz as coisas também as descreve”. Giambattista Vico²

“Pensador fecundo, sugestivo e original, mas escassamente claro e coerente.”³ É assim que mesmo os maiores admiradores de Vico costumam apresentá-lo: ao mesmo tempo que se reconhece a importância e originalidade de seu pensamento, identifica-se em sua obra filosófica um amálgama de senso e contra-senso, no qual idéias claras e confusas estão entretecidas devido à falta de ordenação e sistematização característica dos pensadores paradoxais. Este tom dissonante que comumente se ouve na obra principal de Vico, a **Scienza Nuova**, é um dos aspectos que mais dificultam o acesso ao núcleo do seu pensamento. O reflexo dessa dissonância, sinal de sua fertilidade filosófica, são as mais variadas interpretações que se tem feito desse autor, cada uma apontando para uma direção. Em razão disso, talvez seja possível adotar um ponto de vista que privilegie justamente os paradoxos e as tensões que são *intrínsecas* ao horizonte reflexivo de Vico. É nessa perspectiva que este trabalho pretende se inserir⁴. O tema deste estudo gira em torno da ambivalência que é possível identificar na “filosofia da história” do pensador napolitano. Aliás, a simples vinculação de Vico à “filosofia da história” já é em si um problema; e segundo a clássica interpretação de Benedetto Croce, mais do que um problema, um erro⁵. Por esse motivo, inicialmente farei algumas observações gerais sobre este aspecto polêmico do tema a ser desenvolvido e, em seguida, entrarei na questão que interessa investigar mais de perto.

1. Vico e a “filosofia da história”

“Se é verdade que a construção de um tal sentido oculto constitui a essência de toda filosofia da história autêntica, então o italiano Giambattista Vico foi o primeiro verdadeiro filósofo da história da época moderna.” Max Horkheimer⁶

A expressão “filosofia da história” está associada ao nome de Vico desde que Jules Michelet, na primeira metade do século XIX, resolveu dar o título de “*Principes de Philosophie de l’histoire*” à sua tradução da “Ciência Nova” Isto representa,

segundo Croce, uma redução brutal do verdadeiro tesouro da obra. Na interpretação de Croce, que lê Vico com as lentes de sua própria filosofia, o autor da “Ciência Nova” surge, entre outras coisas, como o criador de “uma nova filosofia do espírito”, da “metafísica da mente”, mas não é o fundador da “filosofia da história” se esta expressão possui o significado de uma “história universal narrada filosoficamente” (Croce, 1962, p. 150). Crítico impiedoso de toda “filosofia da história” Croce estranhamente aponta as armas de sua filosofia para o próprio Vico e, com o intuito de defendê-lo, denuncia a confusão presente em pensamento no que concerne a relação entre filosofia e história, filosofia e filologia, um dos motes centrais da “Ciência Nova” Afinal, é possível uma abordagem filosófica da história? Pode-se reduzir a história à filosofia? Tal redução não é possível, diz Croce, “não porque se trata de algo heterôgeneo, mas antes porque ambas são homogêneas a história já é intrinsecamente filosofia. Não é possível proferir a mínima proposição histórica sem plasmá-la com o pensamento, isto é, com a filosofia” (Idem, *Ibidem*, p.32 e 33). Nota-se que a questão é tomada por Croce no plano discursivo; nesse nível, pensar a história – emitir um juízo histórico – já é filosofar; por sua vez, “ não se pode filosofar sem referir-se a fatos, ou seja, à história” (Croce, 1960, p.129). Filosofia e história são postas assim num mesmo plano. Aqui a função da filosofia deve se limitar a circunscrever uma metodologia do conhecimento histórico; pois, na visão de Croce, “*filosofia* da história” não passa de um discurso mítico, um discurso que pretende reduzir a mitos o curso cronológico da história. É uma redução mitológica dizer, por exemplo, que o “oriente se identifica com o ‘infinito’ a antiguidade greco-romana com o ‘finito’, e a idade cristã como a síntese entre o ‘finito e o infinito’; é igualmente um mito “identificar a idade antiga com o conceito de ‘economia escravocrata’ a idade média com o de ‘economia servil’ a idade moderna com a ‘economia capitalista’ e o futuro com a ‘socialização dos meios de produção” Em suma, o que se vê em toda “filosofia da história” é o desejo de “descobrir e revelar o *Weltplan*, o designio do mundo, desde seu nascimento até sua morte, ou desde a sua entrada no tempo até sua entrada na eternidade” (Croce, 1960, p.130-131). Vista desse ângulo, a “filosofia da história” é filha da teologia e da Igreja. Daí que, para Croce, por tradicionalmente conceberem a filosofia como algo exterior à história, e ligada aos chamados problemas supremos, os “filósofos da história” julgam ser, muitas vezes, não apenas os contempladores, mas os diretores e reformadores da sociedade e do estado.

Ora, Vico adota uma posição que difere bastante das exigências de Croce e parece ter plena consciência das dificuldades que envolvem a aproximação entre filosofia e história. Isto porque a tradição filosófica, baseando-se no conceito platônico-aristotélico de racionalidade, considera o acontecimento histórico algo impenetrável para a razão. Afinal, não pertecem filosofia e história tradicionalmente a domínios distintos? O que caracteriza a história é a contingência, a multiplicidade dos eventos e sua dispersão no fluxo ininterrupto do tempo, dispersão que ganha certa ordem com o discurso narrativo do historiador; ao passo que a filosofia, ocupando-se de verdades essenciais, atemporais ou ahistóricas, caracteriza-se pela necessidade e pelo alcance generalizador de suas afirmações, pela unidade do seu discurso, conexão lógica e intrínseca de suas constatações. Portanto, se se parte desse pressuposto, discutindo apenas questões relativas ao âmbito

discursivo-metodológico, então a própria expressão “filosofia da história” deixa de ter sentido: ela indica uma contradição de termos que deveriam marcar a fronteira entre duas disciplinas equidistantes. É o que se depreende, por exemplo, do pensamento de Aristóteles, que chega a considerar a poesia, cujas características principais são a necessidade, a verossimilhança e a unidade discursiva, como “mais filosófica e de caráter mais elevado que a história”, porque “a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular” (Aristóteles, *Poética* 1451b⁷).

Embora Vico não utilize em sua obra a expressão “filosofia da história” que só surgiu com um sentido específico posteriormente, refere-se ele a uma “filosofia da autoridade” entendendo por esta expressão “o vínculo das razões da filosofia” com “a autoridade das decisões humanas” (S.N, §7, §138). A palavra “autoridade” tem aqui o sentido primitivo de “propriedade” tal como aparece no direito civil romano, e deriva, segundo Vico, de *autós, proprius; auctor, auctoritas* (S.N, §386); refere-se portanto a tudo aquilo que é produto e propriedade do arbítrio humano ao longo da história, como as línguas, os costumes, os tratados de guerra e paz, aliança e comércio entre os povos (S.N, §7). Toda essa diversidade de fatos e feitos humanos constitui o tema da filologia ou “doutrina filológica”. Com tal doutrina, diz Vico, “por efeito da lamentável obscuridade de seus motivos e da quase infinita variedade de seus efeitos, a filosofia como que sentia um horror em racionalmente entreter-se” (S.N, §7). A seriedade da filosofia, sua racionalidade, coerência e unidade, só poderia se espantar com a diversidade dos fatos históricos, entretenimento de filólogos. Ocupando tradicionalmente dois planos distintos, um abismo separaria filosofia e história: de um lado as idéias, de outro a dispersão dos feitos humanos coletados pela “doutrina filológica”. Por isso, nas palavras de Vico, a filosofia “só a reduz em forma de ciência se descobrir nela o projeto de uma história ideal e eterna sobre a qual fluem no tempo as histórias de todas as nações” (S.N, §7). Nesta formulação lapidar há uma mistura dos dois planos: o ideal-eterno é invadido pela história, e o histórico-concreto pelo ideal que se perpetua no tempo; na mesma medida, a multiplicidade é posta ao lado da unidade: todas as nações, ou cada uma delas, deveriam seguir o mesmo fluxo. Não por acaso, o título completo da principal obra de Vico é: “Princípios de uma Ciência Nova acerca da *natureza comum* das nações” *Natura* equivale, para Vico, a *nascimento* e indica a irrupção, a origem e as características de algo (S.N, §147). Mas Vico não diz que a *natura* das nações é fixa, nem que uma nação é idêntica a outra; todas porém nascem, se transformam, se dissolvem e ressurgem. Há um processo contínuo na história de todas as nações, um fluxo e uma ordem determinada.

Como se vê, não estamos diante de uma mera disputa em torno da expressão “filosofia da história”. Não se trata simplesmente de uma justaposição de dois termos, mas da necessidade de se reconhecer que a história segue um curso regular e que a racionalidade, tão cara ao discurso filosófico, já está encarnada no próprio processo histórico. Para Vico, era evidente que a filosofia jamais se ocuparia da história se insistisse em contemplá-la em sua aparência; vistos em sua superfície os assuntos humanos não revelam qualquer traço de racionalidade e coerência. Além disso, embora a filosofia se ocupe das essências e encare o homem não como ele é mas como *deve ser*, ela é incapaz de fazer encarnar a norma

ideal na realidade histórica: “a filosofia considera o homem tal como deve ser, por isso mesmo só poderá ser benéfica aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocilar-se nas fezes de Rômulo” (S.N, §131).

É o próprio perfil da filosofia e do filósofo traçado por Platão na *República* que desaconselha a aproximação com a história. Com efeito, o livro IX da *República* termina com a indicação da distância que há, segundo Platão, entre a “cidade interior” do filósofo e a polis efetiva, entre ser e dever ser, entre a diversidade da realidade histórica e a unidade da utopia:

– (o filósofo só atuará) na cidade que edificamos em nossa exposição, aquela que está fundadada só em palavras, pois não creio que possa ser encontrada em algum lugar da terra. – Mas talvez exista no céu um modelo dessa cidade para quem queira contemplá-la e, contemplando-a, fundar de acordo com ela uma para si mesmo. De resto, não importa nada que a cidade exista ou venha existir em algum lugar; pois é por suas normas, e não pelas de nenhuma outra, que ele pautara sua conduta” (*República*, 592b³).

Vico reconhece muitas das exigências da filosofia platônica; porém mostra ao mesmo tempo que o que impossibilitava até então a proximidade entre filosofia e história era justamente a distância entre um mundo transcendente, paradigmático, e a cidade concreta dos homens, submetidos ao fluxo do tempo e a inconstância das paixões. Era preciso superar a dicotomia entre “a cidade concreta de Rômulo” e a “república ideal de Platão” ou mesmo “cidade de Deus de Agostinho”, que interessa bastante aos filósofos e sábios e muito pouco aos que vivem a realidade terrena, repleta dos vícios humanos. Para alcançar a mediação entre esses extremos, Vico considera indispensável a necessidade de um princípio estruturador, “a divina Providência” princípio de organicidade que torna inteligível o processo histórico, isto é, que permite o reconhecimento de uma “história ideal e eterna sobre a qual fluem no tempo as histórias particulares das nações” Se de um lado o traço distintivo e o elemento diferenciador é o tempo, pois a história está em contínuo movimento e não pode ser concebida como algo fixo; de outro, é preciso admitir uma “Providência divina” que, sem nenhuma tirania, evite a dispersão; caso contrário, a história resultaria numa confusão de fatos inextricáveis que se dispersariam no fluxo do tempo.

Mas será realmente possível encontrar na história, fruto da contingência e dos arbítrios humanos – ou seja, das escolhas e das paixões de um indivíduo, de um povo ou nação determinada – a necessidade e a universalidade que caracterizaria todo e qualquer discurso racional? É possível uma abordagem filosófica da história? Mais do que uma resposta afirmativa a esta questão, em Vico encontramos a tensão que seu projeto comporta. Ao pretender demonstrar que a história possui um estatuto de inteligibilidade, Vico estabelece uma doutrina epistemológica que visa tornar possível e justificar o conhecimento dos fatos históricos, relacionando-os com o princípio que os ordena. Todavia, entre o princípio ordenador dos fatos históricos e o pressuposto que permite o conhecimento de tais fatos, concentra-se a ambivalência que permeia a concepção filosófica da história de Giambattista Vico. É para este problema que gostaria de chamar a atenção.

2- Ambivalência no mundo histórico: o divino e o humano

“Por estultícia atiramo-nos contra o próprio céu.”
Horácio, *Odes*, I, 3, 38º

A expressão “filosofia da história” como se viu acima, é “assustadora”; pensada na perspectiva cartesiana esta expressão seria igualmente uma aberração terminológica. Para Descartes, o único fundamento no qual o conhecimento pode repousar é a certeza do *cogito* com suas idéias inatas, claras e distintas, a partir do qual é possível o conhecimento da natureza. Aqui o modelo de conhecimento científico é o matemático, que se ocupa de entes fixos e oferece provas rigorosas, teoremas e definições estritas. Evidentemente, tanto para Descartes quanto para o próprio Vico, tal esquema de conhecimento não poderia ser aplicado aos estudos dos fatos humanos que acontecem no tempo; além disso, a história é o domínio dos fatos, o fato só é conhecido pelos sentidos e destes podemos sempre duvidar. Por isso a doutrina epistemológica de Vico que estará na base da “Ciência Nova” é marcada por uma nítida polêmica em relação a Descartes. Ao contrário de Descartes, em Vico o critério de verdade não reside nem na evidência imediata, nem na clareza e distinção das idéias, mas no princípio de convertibilidade do *verum* com o *factum*. Segundo Vico, o critério de verdade de uma coisa é tê-la feito: “o verdadeiro é a mesma coisa que o feito; Deus é o primeiro verdadeiro, enquanto é o primeiro fazedor e criador” (*Dell'Antichissima Sapienza...*p.248. Ed. Nicolini.). Para Vico, a clara e definida idéia da mente, isto é, o critério cartesiano, “não só não é um critério para outras verdades, mas sequer pode ser seu próprio critério, porque enquanto a mente conhece a si mesma, ela não cria a si própria, por esse motivo, ignora a gênese deste seu conhecimento” (Idem, p.254). Vico dirá inclusive que pretender demonstrar *a priori* a existência de Deus é uma curiosidade ímpia. Tal esforço inútil, pergunta-se Vico, “não equivaleria a elevar-se a Deus de Deus, ou seja, a ser seu fazedor ou criador?” Não é isto negar o próprio Deus que se busca demonstrar? (*Dell'Antiquissima*, p.268; citado por Berlin,1982, p.34).

Além da pertinência e profundidade destas questões, o princípio do *verum-factum* permitirá a Vico concluir que é vã as pretensões dos filósofos alcançarem um conhecimento completo do mundo natural. O *conhecimento pleno* do mundo natural, por princípio, é inacessível ao homem, e somente está reservado a Deus, criador do universo, que conhece verdadeiramente o mundo porque ele próprio o fez. O conhecimento que está realmente ao alcance da mente humana é o que se refere não à realidade natural, mas à realidade histórica. De acordo com Vico, os próprios homens fizeram ou construíram o mundo histórico-civil; o desdobrar-se da realidade humana ao longo do tempo pode portanto ser matéria do conhecimento.

Ao apoiar-se nesse critério de verdade para a articulação da *Scienza Nuova*, Vico, ironicamente, imita a dúvida metódica de Descartes, e acredita poder superá-lo. Escreve Vico na primeira versão da “Ciência Nova” de 1725 : “ao meditar os princípios desta ciência é preciso nos reduzirmos a um estado de suma ignorância de toda erudição divina e humana, como se para o trabalho de busca não tivessem existido para nós filólogos e filósofos (*Scienza Nuova prima*, §40, cap.XI). Mais

adiante nosso autor acrescenta: “todas as dúvidas, somadas e juntas, não podem de modo nenhum colocar em dúvida está única verdade, que deve ser a primeira de uma Ciência de tal estilo; pois em tal ampla, espessa e tenebrosa noite, somente se vislumbra uma luz: **este mundo de nações foi certamente feito pelos homens**; por isso, diante de tal oceano de dúvidas, surge somente esta terra pequenina, em que se pode firmemente ficar em pé: **que seus princípios deverão ser encontrados na natureza de nossa mente humana e na força de nosso entendimento**” (*Idem, Ibidem*, cap.XI).

O que está por trás desta “doutrina viquiana” é um dualismo epistemológico que estabelece limites precisos para o conhecimento humano. Vico traça uma linha divisória entre o mundo natural e o mundo histórico-civil, demarcando aquilo que pertence exclusivamente a Deus e aquilo que pertence ao homem. No entanto, como deve haver na história um princípio ordenador, a noção de “Providência divina” assume aqui uma função importantíssima. Ora, toda a dificuldade consiste em explicar, ao mesmo tempo, a referência de Vico à noção de “Providência” e o caráter criativo que ele atribui ao homem: pois se a história não é arbitrária, mas regular, e possui um sentido que é dado por um princípio providencial, divino, então como afirmar, com base no critério de *verum-factum*, que os homens podem conhecer a história? Não seria a história, assim como a Natureza, somente cognoscível para Deus? Além disso, como conciliar uma necessidade absoluta, divina, com a liberdade e auto-transformação dos homens na história?

Muitos comentadores se detém diante destas dificuldades “teológicas” ou negligenciam a importância da noção de “Providência” em Vico: uns chegam a afirmar que a referência de Vico à “Providência” era apenas um artifício para escapar da inquisição napolitana¹⁰, outros, enfatizando o humanismo de Vico, identificam em sua noção de “Providência” uma metáfora da ironia implícita no processo histórico, no qual os propósitos e as intenções particulares dos homens alcançam objetivos de caráter universal. Por outro lado, existem os que reforçam o teísmo de Vico e sua devoção ao cristianismo; o que equivaleria a ler a “Ciência Nova” mais como uma obra apologetica, o que não é o caso, do que como uma sistematização, em termos exclusivamente modernos, do mundo humano com tudo o que ele compreende.¹¹

Será que o texto da “Ciência Nova” autoriza as leituras que absorvem a tensão entre o divino e o humano e que colocam a obra em categorizações estanques? Uma resposta a esta questão requer, antes de mais nada, que nos perguntemos sobre o que Vico entende por “Providência” e qual o lugar que esta concepção ocupa em sua teoria e, de outro lado, em que sentido ele afirma que os homens “fazem” sua própria história.

A noção de “Providência” ocupa um lugar de destaque, tanto na primeira quanto na última versão da “Ciência Nova”. Na primeira versão, a “Providência” é concebida como a “Arquiteta deste mundo de nações” – *l’architetta di questo mondo delle nazioni* (*Scienza Nuova prima*, §45) –, ao passo que o livre-arbítrio humano surge como o “operário” – *il fabbro che obdisce a tal divina architetta* – na construção do processo histórico (*Idem, Ibidem*). Esta declaração desconcerta visivelmente aqueles que tomam ao pé da letra a teoria do conhecimento que está na base da “Ciência Nova”. Pois a tese de conversão do verdadeiro com o feito, quando aplicada ao mundo histórico-civil, leva a crer que o homem seria uma espécie de “Deus

da história” Segundo esse ponto de vista, o homem criaria o mundo histórico de forma absolutamente livre, agindo de modo completamente intencional, podendo conhecer completamente o mundo que ele mesmo construiu. Esta é, por exemplo, a leitura que Collingwood, “discípulo” de Croce, faz de Vico: “o plano da história é um plano completamente humano, mas não preexiste sob a forma de uma intenção irrealizada e que se destina a ser gradualmente realizada. O homem não é um simples demiurgo, modelando a sociedade humana como o deus de Platão formava o mundo, de acordo com um modelo ideal; como o próprio Deus, o homem é um verdadeiro criador, dando vida quer à forma quer à matéria, dentro do processo coletivo do seu desenvolvimento histórico. A criação da sociedade humana pelo homem, a partir do nada, e todos os pormenores desta criação são assim um *factum* humano, eminentemente cognoscível, como tal, pelo espírito humano”¹².

Esta afirmação leva ao extremo o princípio do *verum-factum* e sequer deixa espaço para uma leitura problematizadora da noção de “Providência” tal como é concebida pelo pensador napolitano. Ao se transformar o homem no Absoluto, corre-se o risco de se esquecer a função que, segundo Vico, desempenha na história humana certos motivos não intencionais ou “inconscientes”; vale dizer: as paixões e os impulsos egoístas que, vistos de um outro ângulo, conferem unidade, harmonia e regularidade às diversas fases de desenvolvimento histórico pelas quais a humanidade passou, passa e passará. Diz o autor da “Ciência Nova”: “o homem, em seu estado selvagem, ama apenas a sua própria conservação (*salvezza*); quando contrai casamento e gera filhos, ama sua própria conservação juntamente com a de sua família; chegando à vida civil, ama sua conservação e a de sua cidade; quando o seu domínio se estende a vários povos, ama sua conservação com a conservação das nações; quando as nações se unem por guerras, tratados de Paz, alianças e comércio, ama sua conservação juntamente com todo o gênero humano. Em todas estas circunstâncias, o homem ama sobretudo sua própria utilidade. Assim, por nada mais a não ser a Divina Providência deve ser mantido dentro de tais ordens...” (S.N, §341). Segundo Vico, os homens por estarem absorvidos pelo amor próprio não conseguem dominar completamente suas paixões para orientá-las no sentido da justiça; é portanto um erro dos filósofos supor que selvagens, ferozes, “com a alma sepultada nos corpos” fossem capazes de um ato coletivo da vontade a partir do qual fundariam a vida civil. Vico explica o processo crescente de humanização do homem em confronto com as idéias dos jusnaturalistas e contratualistas: é a “Providência” que, funcionando como um grande princípio vital, faz surgir gradualmente do interior das paixões e dos vícios dos homens, todos apoiados em seus próprios interesses, a ordem civil e a vida em sociedade (Cf. S.N, §133).

A noção de “Providência”, em Vico, desempenha assim um papel análogo ao da “Natureza” de Kant ou da “Astúcia da Razão” de Hegel¹³. A mesma distância que aproxima Vico destes autores, o afasta da conceito de Providência entendido no modo tradicional de Agostinho e Bossuet. Estes últimos conceberam a Providência num sentido totalmente sobrenatural; e se na Providência reside o sentido último da história, tal sentido só é acessível ao homem com o auxílio da revelação.¹⁴

Em Vico, ao contrário, a “Providência” já não *opera* de modo transcendente, visando a economia da salvação do homem através da difusão da verdadeira reli-

gião, da ampliação do corpo místico de cristo, etc. A “Providência” não precisa mostrar o seu poder servindo-se de milagres e outros fenômenos maravilhosos e sobrenaturais. A rigor, como já foi dito, quem *opera* na história é o livre-arbítrio humano. Portanto, ao contrário do que se poderia supor, estamos bem distantes de um absoluto poder de Deus e da absoluta impotência humana. A formação do mundo histórico civil, não é obra direta da “Providência” mas conquista do trabalho humano, fruto do esforço do próprio homem para se libertar da natureza e assumir sua dimensão histórica. Poder-se-ia pensar aqui numa relação “dialética” entre a espontaneidade da ação humana e a intenção divina que se oculta na história; mas não se deve concluir daí que Vico transforma o homem, idealisticamente, no “Deus da história”; e isto pelo simples motivo de que não foram os homens que criaram o mecanismo misterioso que transforma os vícios e o amor próprio em forças atuantes em benefício da civilização e da moralidade. O “mistério” da uniformidade que envolve a vida do homem na sua dimensão efetiva, ou seja, histórica, permite a Vico concluir que não é no plano natural que os filósofos deveriam buscar a “Providência”: “é na economia das coisas civis que a deviam ter estudado, mantendo, em toda a acepção da palavra, a atribuição à Providência do termo ‘divindade’. de *divinari*, ‘adivinhar’ ou seja, entender o que está oculto dos homens, o futuro, ou o que está oculto neles, a consciência” (S. N, §342).

Sem dúvida, para Vico, pode-se dizer que em certo sentido o devir da história é obra humana. As transformações históricas, e os princípios, instituições, linguagens e costumes correspondentes a tais mudanças, enquanto criação coletiva do homem, encontram-se no interior da mente humana. Mesmo assim não se pode abrir mão de um princípio ordenador. Afinal, as mentes limitadas dos homens não inventaram “as leis” ou ordens que elas obedecem, porque, nesse caso, “elas deveriam ter existido antes que essas leis, afim de poder inventá-las; e quais são as leis que suas mentes poderiam ter obedecido enquanto as inventavam?”¹⁵

É verdade que Vico postula e crê na existência de um princípio divino, responsável por um plano oculto, mas é igualmente verdade que a realização desse plano pertence exclusivamente ao homem, e é isso que lhe permite penetrar na história e tomá-la como matéria do conhecimento. Sendo assim, pode-se também afirmar que a noção de “Providência” entendida no sentido viquiano, exprime a idéia de um plano oculto que se auto-manifesta na história somente em virtude da ação humana; tal plano, porém, permanece sempre velado aos olhos dos indivíduos empenhados em perseguir seus fins particulares. Vico deixa transparecer tudo isso na seguinte passagem da “Ciência Nova”; a citação é longa, mas merece ser lida na íntegra: “Foram os próprios homens que fizeram este mundo de nações (e nós consideramos isto como o primeiro princípio incontestável de nossa Ciência, já que desesperamos de encontrá-lo nos filósofos e filólogos); mas este mundo tem surgido, sem dúvida alguma, de uma mente freqüentemente diversa, por vezes totalmente contrária, e sempre superior a estes fins particulares, que os próprios homens se tinham prefixado. Esses fins restritos, tornados meios para servirem a fins mais amplos, foram utilizados sempre para conservar a geração humana nesta terra. De modo que os homens pretendem satisfazer sua luxúria bestial e abandonar seus filhos, e estabelecem a castidade do matrimônio, de onde surgem as famílias. Os pais pretendem exercer imoderadamente os paternos impérios sobre

os clientes, e os subordinam aos impérios civis, dos quais procedem as cidades. As ordens reinantes dos nobres almejam abusar da liberdade de senhores sobre os plebeus, e resultam submissos às leis, que possibilitam a liberdade popular. Os povos livres pretendem desembaraçar-se do jugo de suas leis, e acabam submetidos aos monarcas. Os monarcas pretendem assegurar suas posições aviltando seus súditos com todos os vícios da devassidão, e os dispõe a suportar a escravidão de nações mais fortes. As nações terminam dissolvendo-se a si mesmas, e vão salvar as sobras delas próprias nas solidões, das quais, como a ave Fênix, novamente ressurgem. O que fez tudo isso foi na verdade a mente, dado que os homens o fizeram com inteligência. Não se trata de destino, porque fizeram com escolha. Nem foi acaso, porque com perpetuidade, assim sempre agindo, chegam às mesmas coisas" (S.N, §1108).

* * *

Ainda em andamento, este estudo não pretende fornecer respostas definitivas a questões inquietantes que surgem a partir de certas afirmações de Vico. Pode-se "facilmente" concluir que Vico laicizou por completo a história, arrancando das mãos de Deus o segredo dos desígnios humanos; que em sua concepção a "Providência" age de forma tão natural que parece nem existir, a não ser como um ponto de referência para a teoria; que o homem é o autor do mundo humano, podendo conhecê-lo por si mesmo, isto é, sem o auxílio divino, e a "Providência" que governa o mundo nada mais significa; com isso, resolve-se a tensão entre o divino e o humano que parece marcar a *filosofia da história* de Vico. Mas, de um outro ponto de vista, pode-se concluir também que, em Vico, a "Providência", mesmo que seja concebida de forma natural, foi quem estabeleceu as regras do jogo da vida humana, sendo, portanto, muita pretensão os homens reivindicarem para si o direito de compreender completamente seus desígnios, como se os homens tivessem nas mãos as rédeas da história, podendo intervir nela de forma absolutamente correta; com isso, talvez, também resolve-se a tensão entre o divino e o humano. Finalmente, pode-se chegar à conclusão, após rastrear algumas observações de Vico, que na verdade seu pensamento sugere menos uma tensão entre o divino e o humano do que uma separação entre o filósofo e o crente: sua teoria estranhamente parece se adequar tanto à visão de um "ateu" quanto à de um religioso.

A *Scienza Nuova*, aparentemente, indica todas essas direções e muitos são os que se apressam em seguir *uma* dessas rotas. Contudo, seja como for que se resolva o problema, corre-se o risco de se deixar escapar um dos traços mais significativos do pensamento de Vico: o paradoxo. Desse ponto de vista, o que se vê em Vico não é a incoerência mas o resultado do esforço de um pensamento na sua luta para conciliar extremos e fundar o novo; novidade que é anunciada já no título de sua obra principal. Nesse sentido, talvez as palavras de Diderot, filósofo que tinha suas predileções por autores paradoxais, sirvam para ilustrar o propósito deste trabalho: "há sempre alguma coisa a aprender nas obras dos homens paradoxais(...); prefiro muito mais seu despropósito, que me faz pensar, do que as verdades comuns que não me interessam em nada. Se eles não me fazem mudar

de opinião, quase sempre moderam a ousadia de minhas asserções.”¹⁶

NOTAS

2. Vico, G.B. *Scienza Nuova (S.N)*, §349. Neste trabalho utilizei as seguintes edições das obras de Vico: 1- *Opere*. A cura di Fausto Nicolini Ed. Riccardo Ricciardi, Napoli, Itália. 2- *Opere*. Ed. Andrea Battistini. Mondadori, 1990. 3- Vico, G.B, *Princípios de (uma) ciência nova (acerca da natureza comum das nações)*.- textos selecionados. 1ª Edição, São paulo, 1974, Coleção os Pensadores. Tradução de Antonio Lázaro de Almeida Prado. Além destas, servi-me da seleção dos excertos da *Scienza Nuova* contidos no livro *Teorias da História* de Patrick Gardiner (FCG, Lisboa).
3. Berlin, I. *Vico e Herder*.p. 82. Coleção Pensamento Político, ed. UnB, 1982.
4. Hilliard Aronovitch em seu texto *Se uma ciência dos seres humanos é necessária, pode também ser possível? Um paradoxo em Vico e Marx* - faz uma leitura que enfatiza o lado “paradoxal” da proposta científica daqueles dois autores. No entanto, não obstante toda a pertinência da questão que o autor coloca, ao menos no que concerne a Vico, o uso que Aronovitch faz do termo “paradoxo”, que para ele parece coincidir com ilegitimidade e incoerência, o impede de realizar uma interpretação mais construtiva que negativa ou pessimista. Nesse sentido, o propósito e o foco diferenciado deste estudo, embora tenha como pano de fundo os paradoxos intrínsecos a Vico, se dissocia dos resultados obtidos naquele ensaio (Cf. Aronovitch, H. Op.Cit. in: *Vico y Marx. Afinidades y Contrastes*.-pp.157-169- Org. Tagliacozzo, G.FCE).
5. Croce, B. *La Filosofia di Giambattista Vico*. Bari, Laterza, 1962. Para a discussão em torno da “filosofia da história” fiz também uso de outro livro de Croce: *La História como Hazaña de la Libertad*, 1960, FCE.
6. Horkheimer, M. “Vico y la mitología” p. 100; in: *História, metafísica y escepticismo*, Alianza, 1982.
7. Poética de Aristóteles. Ed Trilingue por Valetín G. Yebra, 1974, Gredos, Madrid.
8. A República. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. F.C.G, 7ª Edição (fiz pequenas alterações na tradução).
9. Citado por Vico no § 502 da *scienza nuova*; o original diz: *Coelum ipsum petimus stultitia*; servi-me da tradução de António Lázaro de Almeida Prado para o volume os Pensadores (1974) dedicado a Vico; aliás, sempre que foi possível utilizei esta tradução ao longo deste trabalho.
10. Um típico representante desta posição é Edmund Wilson, que em seu livro *Rumo à estação Finlândia* escreve: “ao afirmar que o mundo social era obra do homem, Vico não fora mais adiante e não chegara a declarar que as instituições sociais dos homens poderiam ser explicadas exclusivamente em termos humanos(...). Na cidade católica de Nápoles, à sombra da Inquisição, Vico foi obrigado a manter Deus em seu sistema” (op. cit. p. 437. Cia. das Letras).
11. Isaiah Berlin faz um balanço do contraste entre o teísmo e o humanismo de Vico e assume sua posição nesse debate: “Vico era claramente inortodoxo; talvez fosse herético, porém sempre foi inabalavelmente religioso” (op.cit. p.80). Para além desta observação, Paolo Rossi, em seu *Sinais do tempo*, discutindo entre outras coisas a separação

entre a história sagrada e a história profana proposta por Vico, coloca-o em seu “exato” contexto, isto é, “uma época em que muitos autores podiam ser duramente atacados como destruidores potenciais da fé e ardorosamente elogiados como seus circunspectos defensores”(op.cit. p.11); e aponta para o caráter ambivalente do período em que Vico escreve: “Combater os libertinos e fornecer armas aos libertinos e aos deístas: paradoxalmente, estes dois empreendimentos tão diversos na aparência andaram muitas vezes configurando-se num só. (op.cit. p.11. Cia. das Letras).

12. Collingwood, R.G. *A idéia de História*. p. 98 (Martins Fontes/SP).

13. O objetivo imediato deste estudo não é estabelecer nenhuma comparação simplificadora no que diz respeito a “filosofia da história” entre autores tão dispares entre si como Kant, Hegel ou Herder em relação à Vico. Estas associações podem ser encontradas, por exemplo, em *O sentido da história* de Karl Loewith (Edições 70, Lisboa).

14. Como escreve Agostinho no *De vera religione* (cap, 26/48/ in: BAC, IV, 1975): os acontecimentos históricos – passados ou futuros – são mais para serem cridos do que entendidos”; isto é, não devem ser encarados como objeto de uma razão autônoma, como objeto de *Scientia*, mas devem ser vistos à luz da palavra revelada e tematizados pela “Sabedoria” Uma análise da concepção de Providência de Agostinho e Bossuet em contraste com a viquiana é efetuada, por exemplo, por Karl Loewith in: *O sentido da História*, p. 125 e ss.

15. Berlin, I. op.cit p. 78.

16. Diderot, D. *Refutation d'Helvétius*; oeuvres complètes, II, 363. Apud: Davison, R. *Diderot, Galiani et Vico: un itinéraire philosophique*. In: DIDEROT STUDIES XXIII.

Blaise Pascal: Fragmentos sobre o Olhar¹

Emanuel R. Germano (Bolsista FAPESP - DF/USP/SP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Ao nos depararmos com o conjunto de fragmentos conhecido como *Pensamentos*, poderíamos apressadamente considerá-lo um emaranhado de reflexões paradoxais, contraditórias, que à primeira vista, não mereceria ser enquadrado como pertencente ao gênero genuinamente filosófico: carente de sistemática, de alguma ordem à maneira tradicional, esta obra foi de fato considerada durante séculos coisa de poeta, de um cientista – poeta, de um moralista, de um religioso, mas não, de um **filósofo**.

Entretanto, hoje o sabemos, a diversidade de abordagens empreendidas aos numerosos temas, são, a bem da verdade, elementos discretos integrados num mosaico no qual se reflete uma filosofia coerente, fruto de uma concepção de realidade e de uma metodologia originais: portanto um estudo detido de Pascal, traz consigo nova luz sobre a pluralidade filosófica no século XVII; o período dos grandes sistemas *imago mundi*, da lógica e da ordem – de Descartes, Leibniz e Espinosa – engendrou também o seu *antípoda*, na filosofia fragmentária, da diversidade e da “des-ordem” de Blaise Pascal.

Procurando esboçar alguns traços desta concepção original sobre a realidade, e deste método reflexivo original, traremos à cena uma característica fundamental dos *Pensamentos*: o jogo entre múltiplas perspectivas e a busca pelo ponto de vista mais adequado – o relativismo – que perpassa o exame de grande parte dos temas analisados pelo autor.

Se para o século XVII é o “olhar” a metáfora fundamental para o procedimento racional, os fragmentos sobre o olhar de Pascal nos *Pensamentos* são um instrumento valioso para acompanhar o exercício de uma racionalidade peculiar, original em concepção e em método. Vejamos alguns fragmentos nos quais podemos notar uma oscilação entre diversos pontos de vista, marcando uma interação do investigador com o objeto analisado: (f. 381) “*Se somos jovens demais, não julgamos bem; velhos demais tampouco. Se não meditamos bastante, se meditamos demais teimamos e encasquetamos. Se consideramos a nossa obra imediatamente depois de a termos executado, ainda estamos prevenidos; se muito depois, não a entendemos mais. Assim acontece com os quadros vistos de muito longe e de muito perto; e só há um ponto indivisível, que é o verdadeiro lugar: os outros estão perto demais, longe demais, alto demais ou baixo demais*” (f.71). “*Muito pouco vinho ou vinho em demasia: não lho dêem e não poderá achar a verdade; dêem-lho em demasia e ocorrerá o mesmo*” (f.124). “*Não somente olhamos as coisas por outros lados mas ainda com outros olhos; não temos maneira de achá-las iguais*” (f.116). “*Pensamentos – Tudo é um, tudo é diverso.*”²

A preocupação com a arte do “olhar” influencia além destes fragmentos, grande parte dos temas abordados pelo pensador.

À exemplo do *olhar* sobre a pintura que influencia a apreensão de seu conceito,

de maneira que esta apenas se realiza plenamente na interação com o observador, para Pascal é a própria captura da verdade que está atrelada à cada perspectiva parcial. É portanto, uma concepção de verdade original a que encontramos no pensador: não há uma verdade essencial aos objetos independente do referencial do intérprete que a propôs; para Pascal, toda observação traz consigo uma interpretação e uma avaliação própria do investigador – guarda pois toda pesquisa, um conteúdo perspectivo.

Ao olharmos para um quadro, escolhemos um ponto de vista: vendo-o alto demais, ou baixo em demasia nossa idéia sobre o quadro altera-se, o que conduz também à mudança da nossa avaliação sobre a obra: enfim o que fazemos é escolher um “ponto indivisível”, que consideramos mais adequado, dentre as muitas perspectivas possíveis sobre a pintura.

Deixemos claro que no entanto, nem por isso **todas** as perspectivas se equiparam. Há certamente perspectivas melhores e piores; algumas propiciam visão mais abrangente – outras mais restritas – todavia nenhuma delas é capaz de descrever com precisão absoluta a multiplicidade da realidade mesma da pintura.

Conforme o “olhar” empreendido sobre o objeto, apreendemos um aspecto diverso, cada qual conforme ao “ponto indivisível” que escolhemos: (f. 115) *“Uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo; mas à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito.”* O observador portanto, conforme o ponto de vista que escolhe influencia na determinação de cada objeto.

Deste modo, assumir um ponto de vista, e compreender-se enquanto parte integrante do sistema que investiga é um expediente fundamental na filosofia pascaliana. Notemos que, se a escolha de um ponto de vista, ou de um “ponto indivisível” não chega a ser problemática com relação às artes visuais, não se pode dizer o mesmo quando se trata do tema moral; como revela o final do f.381 *“a perspectiva revela este fato (o ponto indivisível) na arte da pintura; mas na verdade e na moral, quem o assinalará?”*

Acompanhando o f.383, notemos uma outra formulação do mesmo problema: *“É preciso ter um ponto fixo para julgar. O porto julga os que estão no barco; mas onde conseguir um porto na moral?”*

O pensamento moral e político de Pascal é perpassado pela busca do referencial mais adequado e ali, talvez mais explicitamente que em qualquer outra área sobre a qual se lança, encontramos um embate ininterrupto entre perspectivas: cada ponto de vista político é descrito conforme o *interesse* e o *ângulo* daquele que o profere, de modo que cada uma das perspectivas relativas não é senão *um patamar diverso e irredutível* a qualquer outro. O jogo político é portanto um produto do fluxo das óticas particulares e dos interesses inerentes a elas; um agregado de miragens privadas sobre a justiça que é inapreensível em sua essência: ouçamos ao f. 385 *“Dir-se-á que o homicídio é mau: sim, pois conhecemos bem o mal e a falsidade. Mas, que será o bem, na nossa opinião? A castidade? Eu digo que não; pois o mundo acabaria. O casamento? Não: a continência é melhor. Não matar? Não pois as desordens seriam horríveis e os maus matariam os bons. Matar? Não, pois isso destrói a natureza. Só em parte temos o bem e a verdade, e misturado com o mal e a falsidade”.*

A estratégia de Pascal para descrever o jogo da política a saber, “a passagem contínua do pró ao contra” (reversement du pour au coudre), tem como primeiro passo a multiplicação de perspectivas possíveis sobre o mesmo objeto. Este expediente conduz à constatação de paradoxos que entremostam a necessária parcialidade de cada uma das perspectivas e, diante desta diversidade, insinuam a impotência da razão para estabelecer verdades absolutas por meio do desmonte destes paradoxos. Ainda que somadas as visões singulares, entende o autor, estas visões relativas não chegarão jamais a comportar à multiplicidade do todo, ou esculpir qualquer verdade absoluta. A multiplicidade de “olhares” e perspectivas sobre o mesmo assunto visa pois, o tratamento da diversidade do real pela própria diversidade: trata-se da consideração do *múltiplo enquanto múltiplo*.

Assim, poderíamos dizer que o embate que encontramos nos *Pensamentos* entre as tendências e referenciais da filosofia política – ceticismo, epicurismo, estoicismo – revela a parcialidade de cada uma destas escolas na consideração do todo, desmistificando **todas** enquanto portadoras de verdades absolutas, ou supostas detentoras da “ciência” das relações humanas. Como diz o f. 394: “*todos os princípios dos pirrônicos, dos estóicos, dos ateus etc. são verdadeiros. Mas suas conclusões são falsas porque os princípios opostos são também verdadeiros*”

Deste modo, assinalemos o tratamento assistemático que empreende, incluindo o estilo fragmentado, é perfeitamente harmônico com sua filosofia pois permite um fluxo contínuo entre as perspectivas, mais apto a descrever a polifonia das ações e interesses humanos do que o sistematismo ou o formalismo tradicionais.

Não há para Pascal, esclareçamos, sistema, ou “ciência política”, capaz de montar a máquina do mundo. O mecanicismo empregado na política, formalizado e sistemático é neste sentido uma arquitetura da inutilidade – como construtores que fabricam falsas janelas em virtude da simetria, os mecanicistas forçam à unidade formal o que é irredutivelmente múltiplo no real; *inventando* uma ordem para aquilo que é incapaz de ordenação plena.

Uma amostra da originalidade do procedimento de Pascal pode ser dada na apreciação da reflexão política a seguir, acerca dos “aristocratas”; perceberemos ali o autor decompondo o ambiente político a partir do “olhar” de cada um de seus principais protagonistas, insinuando com isso a parcialidade de seus referenciais, irredutíveis à unidade, não obstante seja possível uma hierarquização das perspectivas em patamares, segundo a abrangência de cada ponto de vista: **(f.337) “Graduação. O povo honra as pessoas de grande nascimento.** [O povo julga as (pessoas) ‘bem nascidas’ por natureza nobres.] **Os semi-hábéis as desprezam, dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso.** [Os semi hábeis sabem ser falsa a nobreza inata das pessoas ‘bem nascidas’ e as desprezam]. **Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas por um pensamento oculto.** [Os hábeis sabem a utilidade de honrar as pessoas ‘bem nascidas’ e o fazem a partir de um pensamento oculto que “o maior dos males são as guerras civis. (e) O mal que se há de temer de um tolo que sucede por direito de nascimento não é tão grande nem tão certo” (f.313).] **Os devotos, que têm mais zelo que ciência, as desprezam, malgrado essa consideração que as faz honrar pelos hábeis, porque julgam isso por uma nova luz que a piedade Ihes dá.** [os devotos não obstante estarem cientes da utilidade de aceitar aos ‘bem nascidos’

desprezam-nos pela vangloria.] ***Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior.*** [Os cristãos perfeitos encaram aos males terrenos como sinais necessários da queda.] ***Assim vão se sucedendo as opiniões do pró ao contra, segundo a luz que se tem.***”

Repete-se a propedêutica que vimos na apreciação da pintura: não obstante inúmeras perspectivas sobre um quadro sejam possíveis é viável entretanto escolher *uma* que seja “mais adequada”; na pintura elegemos “um ponto indivisível” àquele que propicia uma visão mais conveniente da obra. Do mesmo modo também na política é viável eleger um ponto de vista, que embora consciente de seu caráter arbitrário e parcial, permite o estabelecimento de um “ponto firme” pelo qual se pode avaliar todos os outros.

Este “ponto firme” pode ser entendido como a determinação de um ponto de vista, o único expediente capaz de proporcionar uma fuga da relatividade das opiniões, sem o recurso entretanto a qualquer afirmação metafísica como suporte da ação à maneira do dogmatismo tradicional. Este “ponto firme” é o que Pascal chama, no âmbito da política, de “pensamento oculto” (f.336) “*É preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando entretanto como o povo.*”

O pensamento oculto é pois, um critério instrumental avaliador que permite ao investigador se posicionar em cada caso se resguardando, ainda que intimamente, das reviravoltas ininterruptas da “passagem contínua do pró ao contra”: tal qual um porto que *se sabe improvisado e arbitrário* em meio à relatividade do movimento das opiniões. Como acontece àqueles que estão num mesmo barco, esta parada, mesmo que conscientemente arbitrária é necessária para o estabelecimento de uma postura ética. (f.382) “*Quando todos tendem para o desregramento ninguém parece tender. Quem pára, torna observável o arrebato dos outros, como um ponto fixo*”.

Encontramo-nos portanto, em uma “terceira margem” da experiência filosófica. Assim como Montaigne, Pascal não se restringe a nenhuma fileira da filosofia política: é um observador que se desloca do pró ao contra, à procura, em cada caso, do patamar mais alto e mais adequado para vislumbrar a pluralidade dos acontecimentos, resistindo a tendência mecanicista de seu século em erigir um racionalismo pleno, onde tudo está previsto, provado, ‘tudo encerrado num cofre’ e inútil: a não ser é claro para os narcisistas, amantes dos próprios sistemas.

#

Visitando o fragmento 72, que Lucien Goldmann considera um dos principais textos epistemológicos de Pascal, poderemos buscar fundamentos para o relativismo pascaliano. Ali é possível entrever uma reflexão sobre os procedimentos empíricos e sobre as conclusões éticas a que chega a ciência diante do progresso das concepções infinitistas. Uma vez mais, será o poder do “olhar” amplificado pelos instrumentos recentes de observação que obrigam uma revisão do antropocentrismo, em vista da perda do referencial da Terra, e do homem, como centro e destino do conjunto da natureza.

Mas antes, façamos um pequeno parêntesis, pois talvez não seja excessivo recordar, a importância da pesquisa de Blaise Pascal como cientista empírico me-

morável. O “gênio juvenil” como disse Begin produz aos 16 anos em 1639 um *Ensaio sobre as Cônicas* tornando mais gerais as idéias de Desargues em busca de uma geometria projetiva; aos dezenove inventa a máquina aritmética, um artefato capaz de desenvolver todas às operações matemáticas sem o emprego de qualquer esforço intelectual humano; em 1646 desenvolve as importantes pesquisa sobre o vácuo e sobre o equilíbrio dos fluidos. Enfim, frisemos, Pascal não chega jamais à abandonar a pesquisa científica e já perto de sua morte aos 39 anos, desenvolve ainda pesquisas sobre a roleta que visam o cálculo das probabilidades.

Todavia, deixemos claro, é a reflexão sobre os procedimentos e a crítica as conclusões éticas sobre os avanços da pesquisa científica que colocam Pascal na contramão do otimismo metafísico e epistemológico típico do século XVII.

Em sua pesquisa Pascal defronta-se, apesar do progresso contínuo das investigações, com a inacessibilidade dos primeiros princípios da ciência; de sua carência de fundamentos ontológicos. Descobre ainda que é possível alargar o escopo de reflexões anteriores como fez em 1639 com as idéias de Desargues: da análise dos procedimentos da física experimental retira marcas da historicidade e falibilidade dos dogmas científicos; aprende ainda que não há via única para a descoberta de verdades científicas: afinal soluções propostas pela ordem da geometria, apesar de demonstráveis e eficazes, não são as únicas possíveis, como ficará claro quando ele e Fermat chegarem a resultados praticamente idênticos, sobre o cálculo de probabilidades (onde ambos chegam próximo à descoberta do cálculo infinitesimal) através, contudo, de princípios e procedimentos diversos. Assim, é a insatisfação e o limite, a consciência da pobreza e fragilidade dos instrumentos humanos para compreensão da totalidade, o ensinamento ético que retira da pesquisa científica.

Feita esta brevíssima consideração inicial vamos propriamente ao f. 72:

*“Desproporção do homem Eis aonde nos conduzem os conhecimentos naturais (...). Que (o homem) não se atenha pois, a olhar para os objetos que o cercam, simplesmente, mas contemple a natureza inteira em sua alta e plena majestade. Considere essa brilhante luz colocada acima dele como uma lâmpada eterna para iluminar o universo, e que a terra lhe apareça como **um ponto** na órbita ampla deste astro, e que se maravilhe de ver que essa amplitude **tampouco passa de um ponto insignificante** na rota dos outros astros que se espalham pelo firmamento (...). Todo esse mundo visível é apenas um traço perceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de modo vago (...). Esta é uma esfera infinita cujo centro se encontra em toda parte e cuja circunferência se acha em nenhuma. Que é o homem dentro do infinito?”*

Ouvimos então a descrição do “grande infinito” no qual está imerso o ponto de vista humano. Neste ambiente descentrado, um ponto fixo, em vista da imponderabilidade dos limites será sempre arbitrário, não há qualquer privilégio da ótica humana na consideração da totalidade: constata-se pelo “olhar” e pelas limitações do “olhar” a incerteza situacional do homem diante do infinito. Com isso, consequentemente, a limitação da razão é também desmascarada, atrelada que é ao “olhar” que, para Pascal, é o único instrumento possível para a captura de certas.

Portanto, o saber humano limitado a seu referencial e em meio ao infinito não tem razões para o otimismo: Pascal convida as ciências físicas para um reconhecimento de finitude e de limitação, e deste modo, eticamente, convida à moderação e à recusa da presunção.

Mas, voltemos ao texto, e ouçamos a descrição do “pequeno infinito”: *“Quero porém, apresentar-lhe um prodígio igualmente assombroso, colhido nas coisas mais delicadas que conhece. Eis uma lêmnea, que na pequenez do seu corpo, contém partes incomparavelmente menores, pernas com articulações, veias nessas pernas, sangue nessas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas; dividindo-se estas últimas coisas esgotar-se-ão as capacidades de concepção do homem, e estaremos portanto, ante ao último objeto que possa chegar o nosso discurso. Talvez ele imagine, então, ser essa a menor coisa da natureza. Quero mostrar-lhe, porém, **dentro dela um novo abismo**. Quero pintar-lhe não somente o universo visível, mas também a imensidade concebível da natureza dentro dessa parcela de átomo. Aí existe uma infinidade de universos, cada qual com seu firmamento, seus planetas, sua terra (...) e nessa terra há animais e neles essas lêmneas, em que voltará a encontrar o que nas primeiras observou (...). Pois, como não admirar que nosso corpo há pouco imperceptível no universo, imperceptível no todo, se torne um colosso, um mundo, ou melhor, um todo em relação com o nada a que não se pode chegar? (...) Que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada.”*

O que Pascal opera neste trecho é uma demonstração indutiva da impossibilidade de se chegar aos primeiros princípios das ciências. Assim como do lado do grande infinito, todo esforço é vão para vislumbrar e conhecer o Todo, em direção ao pequeno infinito a distância que separa o homem do conhecimento do princípio último das coisas é igualmente insondável. Deste modo Pascal, de posse de sua prática experimental, desmente a possibilidade de aceitação do pano de fundo da ciência cartesiana, a saber o conhecimento verdadeiro, absoluto, baseado na intuição das “naturezas simples”

A pesquisa empírica revela a Pascal que o último objeto a que pode chegar o discurso, seja ele o átomo, ou outra definição qualquer, não é senão um nome, que estipula uma parada arbitrária inexistente no próprio real, pois a matéria por si permanece divisível infinitamente.

O que o filósofo nos revela é que não há possibilidade de erigir uma ciência que dê conta do todo, da multiplicidade do real: tanto do lado do pequeno, quanto do grande infinito, não há qualquer fundamento empírico nas aspirações ontológicas e metafísicas da ciência cartesiana.

Entretanto, é preciso deixar claro, neste **ponto intermediário** entre o Todo e o Nada, ou seja, sem a presunção de conhecer a totalidade, nem o arroubo de chegar ao princípio último das coisas, é possível erigir conhecimentos seguros, embora dotados de valor referencial já que, como dissemos, em meio ao duplo infinito, qualquer ponto de vista escolhido como ponto fixo, torna-se apenas uma parada arbitrária. Ouçamos o trecho a seguir ainda do f. 72: *“Nós porém consideramos últimos os que parecem últimos à nossa razão, tal qual fazemos com as coisa materiais em que denominamos ponto indivisível àquele para além do qual os*

“nossos sentidos nada mais distinguem, embora continue divisível independentemente por sua própria natureza.”

Encontramos aqui, portanto, na experiência científica de Pascal o fundamento para o relativismo presente em toda sua obra. Aqui tal qual o procedimento do “olhar” sobre uma pintura, elege-se um ponto indivisível, ou ponto fixo – necessariamente arbitrário – que é dotado de uma certeza de valor referencial: um aspecto determinado legitimado pela axiomática científica que *se sabe* entretanto *um* dentre os muitos aspectos possíveis da totalidade.

Noutros termos, o cientista físico pascaliano elege, em meio ao duplo infinito, arbitrariamente, um referente, ou seja, os princípios com os quais trabalha, que lhe permite analisar aos fenômenos e estipular um instrumental capaz de ordená-los racionalmente, não obstante saiba da insuficiência de seu sistema diante da multiplicidade do real, e das inúmeras possibilidades interpretativas que a imensa diversidade da natureza pode suscitar.

Encontramos em Pascal portanto, um dos precursores do moderno método axiomático: o pensador estabelece uma ciência de intensa produtividade, de caráter fenomenalista e instrumental, sem recurso às ficções ontológico-metafísicas típicas da ciência cartesiana, segundo ele, “incerta e penosa” em seu vão compromisso de montar a máquina do mundo.

Pascal é portanto do ponto de vista do conhecimento científico, de um empirismo radical: é o “olhar” os dados dos sentidos, seu paradigma reflexivo fundamental. Daí, a farta fundamentação da crítica ao sistema cartesiano sob o ângulo da ciência: a porta de contato de Descartes com a metafísica o *intuitus* que, mais que um método (como julgam friamente os analistas contemporâneos), seria melhor explicado em meio ao século XVII como – o “*olho da alma*” – os físicos experimentais da época comprovaram, não continha qualquer validade efetiva.

Com Pascal, um incontestável físico de seu tempo, e polemista igualmente valioso “o olhar metafísico da alma”, à maneira cartesiana, revela alguns de seus mais fortes sinais de miopia irreversível, senão, *de cegueira completa*: o “olhar da alma” cartesiano, metafísico e auto-legitimador não encerra para o filósofo de Port Royal qualquer privilégio em relação a multiplicidade possível de “olhares do corpo” sobre o mundo; é apenas um *olhar relativo* que mascara sua origem através da sistematização.

Ao contrário, Pascal alerta, seria preciso contentar-se com a cegueira deliberada, simplesmente fechar os olhos fisiológicos, para não enxergar o imenso descompasso da presunção cartesiana em montar o mecanismo universal, diante das imensas dúvidas e mistérios que circundavam a humanidade naqueles primeiros tempos de contato empírico com os deslimites do universo.

No plano das ciências humanas, assim como em todo o conjunto de ângulos sobre os quais Pascal analisa o homem e o universo – científico, moral, político, religioso – encontramos esta mesma exigência em empreender um *olhar* justo sobre a realidade, *livre* da ânsia em adaptar o *mundo das coisas* aos ideais sistemáticos ou à presunção fundamentalista metafísica. Em contraposição ao formalismo típico de seu século, para o filósofo, sendo o mundo, tal como é conhecido pelo “olhar” misterioso e múltiplo, o estilo que expressa melhor tal diversidade é a fragmentação e a polifonia que encontramos encerradas neste misterioso

mosaico conhecido como *Pensamentos*. (f.116) "*Pensamentos: tudo é um; tudo é diverso.*"

BIBLIOGRAFIA

- PASCAL, B. *Ouvres Complètes*. Notas de Jacques Chevalier. Paris. Biblioteque de la Pléiade,19.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 2ªed. São Paulo. Difel, 1961 (conjunto de citações).
- FOREST, A. *Pascal*. Paris. Edition Seghers, 1971.
- MESNARD, J. *Pascal L'homme et l'ouvre*. Paris. Connaissance des Lettres, 1951.
- LEBRÚN, G. *Pascal - Voltas, desvios e reviravoltas*. Trad. Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*. Paris, Gallimard, 1959.
- BEGIN, A. *Pascal*. México. Fondo del Cultura Econômica,1952.
- STANGE, M. *O problema da fundamentação do conhecimento na filosofia de Blaise Pascal*. São Paulo,1996. 223p. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH-USP.

NOTAS

- 1.Texto elaborado para comunicação no III Encontro de Iniciação Científica em Filosofia.
2. PASCAL, B. *Pensamentos*. Difel, 1961. (Os demais fragmentos citados são retirados desta mesma edição.)

Tolerância religiosa em Voltaire

Ana Lima Cecilio (Bolsista FAPESP DF/USP/SP)

Orientador: Renato Janine Ribeiro

*“Ele foi nada menos que uma revolução encarnada em um ser humano e, mais do que um século, foi a expressão dos três séculos anteriores, seu resultado, sua conseqüência mais radical... Presta bem atenção... Não percebes, no fundo do século XVIII, essa torrente que se arrasta em nossa direção? Como cresce! Como se adensa!... Uma torrente? Engano meu, é um turbilhão de luz e calor; ele se faz homem, é Voltaire! Todo o movimento da multidão em um só homem! É um momento único na história; não há nada igual, nem antes nem depois.” (Jules Michelet, *Journal*. 28.08.1844)*

A personificação do século XVIII na figura de Voltaire parece pertinente, ao enquadrarmos o que poderíamos chamar de “paradoxo da razão” não apenas nas suas obras, mas ainda nas suas ações – ambas tão dificilmente discerníveis. Partimos do reconhecimento de duas faces do estatuto da razão no século das Luzes, duas faces que estarão presentes também no pensamento do autor. Ainda podemos pensar que Voltaire toma para si os anseios de sua época, representando, por vezes, seus avanços e, por outras, seus vícios. Vejamos, em linhas muito gerais, como se deu o movimento iluminista e pensemos em Voltaire como um de seus representantes mais imediatos.

O pensamento europeu conheceu, a partir do Renascimento, uma certa liberdade de pensamento que se expandiu, progressivamente, no correr dos séculos seguintes. O valor e o poder da razão cresciam proporcionalmente a essa liberdade e uma necessidade de investigação racional acompanhava esse processo. Pensando numa perspectiva histórica, não é difícil conceber que esses séculos de “abertura de pensamento” fazem uma leitura do passado principalmente da Idade Média como um longo período de trevas, no qual o avanço do conhecimento foi emperrado pela falta de liberdade de pensamento, a que se contrapõe, no século XVIII, uma idéia de progresso dos saberes, das ciências, enfim, da humanidade. É importante lembrar que essa visão perspectivista da história levou o século XVIII e com ele Voltaire a um desmerecimento da Idade Média como um todo, encobrendo uma área importante do conhecimento que se desenvolveu lá. Erro de Voltaire e dos pensadores iluministas? Talvez. Mas o fato é que foi mesmo a partir desse detrimento do pensamento medieval que se pôde operar uma leitura crítica dos dogmas cristãos; que se tornou possível a verificação cronológica da Bíblia e uma desmitificação de um poder divino do qual a Igreja foi, por tantos séculos, portadora.

Mas o século das Luzes – e também Voltaire – reconheceu seus limites. Há o reconhecimento de questões que extravasam o campo racional e a convicção de que até mesmo um procedimento rigoroso de cálculo, sem que se desviem as

atenções, não basta para decidir os permanentes conflitos metafísicos. Talvez seja essa a reação ao século XVII, que a partir do espírito cartesiano passou a pensar a filosofia como a construção de sistemas que abarcassem a totalidade do mundo com todos os problemas metafísicos que dele provêm.

No entanto, apesar de contaminado por esse espírito de esclarecimento, o autor se embate muitas vezes com a insuficiência da razão humana, adotando uma postura de “modéstia racional” frente a tudo o que não pode ser estabelecido e confirmado pelo “archote da experiência e da física”: *“Enganarmo-nos em nossos empreendimentos/ é coisa a que estamos sujeitos/ Pela manhã faço projetos/ e tolíces o dia inteiro.”*¹

Temos esboçado agora o que chamamos de “paradoxo da razão”: por um lado a aposta indefinida em um avanço racional do conhecimento e uma tentativa, ainda, de sua aplicação no mundo, e, por outro, a relativização dos costumes e a renúncia à construção de grandes sistemas totalizantes, tudo isso vem estabelecer o lugar do qual esses pensadores do XVIII escrevem, marcando os limites dessa especulação racional.

Vemos, então, os elementos dos séculos XVII e XVIII nos quais Voltaire vai se embeber para formar um pensamento – não uma teoria fechada, dirigida estritamente a um público limitado, mas um pensamento vivo, que se derrama sobre grande parte da população francesa – constituindo desse modo uma das mais relevantes atitudes em favor da tolerância, da convivência universal pacífica, da aceitação do outro e contra o absolutismo, o dogmatismo, a idolatria e o fanatismo.

É com esse espírito, talvez melhor dizendo, com esses espíritos, que surge para Voltaire a questão da tolerância religiosa. E também ela se constituirá arrebata-se por cima desses dois opostos: de um lado é preciso tolerância para que pequenas querelas religiosas não emperrem a máquina do progresso, já que se buscou demonstrar que a intolerância não foi nunca perigosa para os Estados nos quais ela se instalou; de outro, é preciso que nos toleremos uns aos outros pela fraqueza de nossa razão, pela nossa insuficiência na busca da Verdade. E podemos pensar, a partir daí, duas formas de tolerância, ambas se completando, apesar de constituídas por opostos, e presentes na obra voltairiana.

A primeira é uma tolerância “ilustrada” que se desenha como um eco indireto das navegações a partir do século XVI, que trouxeram o exemplo de outras culturas para os povos europeus, mostrando a particularidade da visão de mundo ocidental e apontando para outra infinidade de visões que devem ser consideradas tolerância esta que surge com a abertura do mundo ao desconhecido, ao inimaginado. Tolerância que trará sempre valores positivos para o pensamento, por admitir novas formas de organização da sociedade, novas configurações de mundo.

Notamos nas obras de Voltaire, e principalmente nos contos, uma preocupação em retratar essas outras culturas apontando-lhes os mesmos vícios, a mesma tendência em não se aceitar outras propostas de visões de mundo, mas, ainda assim, propondo um certo *encontro* entre todas, fruto quiçá da racionalidade própria dos homens e relativizado unicamente pela diferença dos costumes que variam de continente para continente da mesma forma que o culto a Deus há em toda parte, mas relativizado de acordo com as diferentes culturas. Lembremos, assim, um episódio do conto *“Zadig ou o destino* história oriental”, no qual a personagem

principal participa de uma ceia após o comércio que se dá em Baçorá “a que deviam comparecer os maiores negociantes do mundo habitável”, e em que Zadig sentia “um conforto espiritual em ver congregados no mesmo local tantos homens das mais diversas regiões.” O conforto de Zadig, no entanto, dura pouco. Basta que se comece a discutir religiões para que se instaure completa desordem entre os participantes da ceia: um egípcio, um gangárida, um chinês, um grego, um celta, e vários outros estrangeiros.² Após muitos desentendimentos, finalmente, Zadig intervém: “*lam meus caros amigos brigar por coisa nenhuma, pois são todos da mesma opinião. (A estas palavras, levantou-se um protesto geral.) Não é verdade disse ao celta que o senhor não adora a esse agárico, mas àquele que fez o agárico e o orvalho? (...) E o senhor disse ao egípcio não venera, sob a aparência de certo boi, àquele que nos deu os bois? (...) O peixe de Oanes ao Caldeu - deve ceder ante aquele que fez o mar e os peixes (...). O natural da Índia e o de Catai reconhecem, como os senhores, um primeiro princípio; não compreendo lá muito bem as coisas admiráveis que disse o grego, mas estou certo que ele também admite um Ser Superior, de que dependem forma e matéria (...). Todos são, pois, da mesma opinião e não há motivos para disputas*”.³

A partir desse conceito de tolerância, que com a pluralidade do novo mundo torna-se vital para o processo do conhecimento, Voltaire passa a pregar um certo cosmopolitismo⁴, que, alimentado, fará os europeus abrirem os olhos para a contribuição das outras culturas, muito distantes, mas extremamente enriquecedoras. A utilização dos cenários orientais nos contos, tais quais as “Cartas Persas” de Montesquieu, é instrumento para tratar da visão do mundo muito própria dos europeus, fazendo que se opere um transporte dos problemas que são típicos de uma cultura para outros lugares e nos deparemos, da mesma forma, com obstáculos e soluções. É a Europa vista pelos olhos orientais. O que nos demonstra um certo universalismo das nossas virtudes e das nossas fraquezas, constituindo uma noção de relatividade que deve ser consolidada e defendida para uma expansão não apenas territorial, mas racional do pensamento no século XVIII.

Parece relevante aqui fazer uma distinção entre as principais obras de Voltaire que tratam da questão da tolerância, sobretudo o *Tratado sobre a tolerância* e o verbete “Tolerância” do *Dicionário Filosófico*.

É importante entender que o conceito mesmo de filosofia no século XVIII era fortemente vinculado a uma idéia de ação, de atuação desses pensadores, desses pensamentos na sociedade. Desprezou-se uma idéia de filosofia fechada em gabinetes, sem nenhum efeito no mundo, na melhoria de vida, no progresso do pensamento “*de Tales a Espinosa nenhum filósofo mudou sequer o pensamento do bar da rua em que morava*”⁵ Assim, o pensamento voltairiano, e a análise de suas obras é inseparável do contexto a partir do qual escreve, inseparável da consideração da meta a ser atingida por aquele escrito que se lança ao público, que pode, muitas vezes, nos fazer entender as diferenças de ênfase na análise das questões mais freqüentes dos seus textos.

O contexto da produção do *Tratado* foi justamente o maior empreendimento de Voltaire em favor da Tolerância e contra o fanatismo. Jean Calas fora condenado e executado sem que, nem por um momento, sob tortura, confessasse seu “crime” Era preciso agir. Era preciso determinação em se mostrar a toda Europa o absurdo

a que a sociedade foi levada pelo fanatismo de uma multidão idólatra. Era preciso pintar esse *“assassínio cometido pelo gládio da justiça”* com as cores mais bárbaras possíveis para que sirva como exemplo e mostre os excessos da religião.⁶

Assim, nessa obra a tolerância é posta não apenas como consequência dessa razão humana errônea e que deve tolerar-se mutuamente, mas principalmente, como o apanágio da humanidade, como um valor racional que se conquistou a partir de todos os progressos do espírito humano após um período de sombras onde se queimavam homens como bruxas nas fogueiras. E tal avanço não pode ser desprezado, não pode ser simplesmente ignorado num século que se desenha como um dos maiores períodos da humanidade. *“O quarto século⁷ é o que nomeamos o século de Luís XIV, e é talvez, dos quatro, o que mais se aproxima da perfeição. Enriquecido pelas descobertas dos três outros, ele fez mais, de certo modo, que os três juntos”*⁸ Daí o tratamento da tolerância não como simples reconhecimento da fraqueza humana mas como condição necessária de convivência racional, de expansão dos conhecimentos nesse grande século: *“a humanidade o exige, a razão o aconselha e a política não se pode assustar com isso”*.⁹

Mas, como vimos, não é apenas pelo otimismo racional que a tolerância se impõe como necessária na produção de novos pensamentos e na ação em sociedade, e podemos pensar a partir daqui, um outro sentido que esse conceito adquire nas obras de Voltaire. Há, conjugada a esse otimismo, permeando toda a obra de Voltaire – e trabalharemos aqui com o *Dicionário* – uma necessária aceitação de nossa fraqueza, de nossa inconstância e dos problemas todos do nosso raciocínio limitado. E a aceitação de outras pretensas verdades, de outras tentativas de explicação do mundo, que se desenham de maneira tão fraca e incerta quanto a nossa, é o que pede Voltaire. E essa aceitação é ato não apenas de benevolência no conhecimento do desconhecido, mas de prudência racional, pois constitui um dos postulados essenciais para esse novo pensamento que se delineia no século das luzes: o anti-dogmatismo, o exame profundo de todas as verdades postas. *“O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Somos todos cheios de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, tal é a primeira lei de natureza.”*¹⁰

A questão da tolerância aparece, pois, como uma necessidade intrínseca ao ser humano, como uma lei natural, adquirindo um valor que não é atribuído pelos parlamentos, ou pelo rei, mas é componente do direito natural de todos os homens, que se submetem à elas na tentativa de construir um mundo mais sábio e, portanto, mais feliz. Se não podemos chegar a um acordo quanto a uma verdade universal e inquestionável, como na matemática, sejamos capazes de abrir o espaço da dúvida para outras concepções de mundo, que almejam, tanto quanto almejamos, se não uma certeza, ao menos uma hipótese que traga algum consolo para a enormidade de dúvidas com as quais o pensamento nos presenteia após um breve tempo de especulação sobre o mundo.

Levando a finitude do domínio da razão humana ao limite, Voltaire, do seu modo muito peculiar, utiliza-se de uma metáfora para explicitar o absurdo de tão drásticas consequências em análises de questões que, no todo do mundo, são tão ínfimas que a tolerância se impõe como arma contra o ridículo dessa intolerância fanática: *“E mais evidente ainda é que devemos tolerar-nos mutuamente porque somos to-*

*dos fracos, inconseqüentes, sujeitos à mutabilidade e ao erro. Um caniço que o vento verga sobre a lama deverá dizer a outro caniço vergado em sentido contrário: 'rasteja à minha maneira miserável ou apresento queixa de ti para que te arranquem e te queimem!?'.*¹¹ Assim, a tolerância aparecia como o assumir dessa condição humana frágil, incapaz de estar perto da Verdade e por isso mesmo levada a uma situação patética ao desconsiderar qualquer outra "possibilidade de verdade" diferente, mas tão imprecisa ou duvidosa quanto qualquer outra.

Podemos entender como se desenha, finalmente, o conceito de tolerância nas obras de Voltaire: é a partir do espírito geometrizar, e não simplesmente do espírito geométrico de Descartes e dos racionalistas do século XVII, que surge a necessidade de contestação de um universal estabelecido pela Igreja Católica, ou seja, que partia de um único particular e pretendia-se inquestionável. Depois de desabado esse "edifício antigo" é preciso construir um outro que o substitua: uma consciência universal, ampla, reguladora das diversas consciências particulares que se mostram no mundo. Essa consciência universal não é estabelecida dogmaticamente, e muito menos descendentemente, do universal aos particulares, que devem obedecer uma lei, seja de racionalidade seja unicamente de coerência. O empreendimento voltairiano propõe um universal que seja criado, contrariamente, como encontro desses particulares, que seja construído com os tijolos da pluralidade das visões de mundo, um universal que seja, enfim, resultado direto da aceitação de outros modos de vida.

Mas pensemos a partir daqui, quais são as possibilidades de se tornar concebível, mesmo com a destruição dos antigos dogmas e essa "transgressão moral" que a acompanha, uma tolerância "terrena" que conteste a autoridade divina da Igreja e, no entanto que assegure a moralidade dos povos, baseada nas doutrinas de direito natural. O próprio percurso do *Tratado da Tolerância* é desenhado com o intuito de responder a essas questões. Os primeiros capítulos do *Tratado* são dedicados a uma descrição, muito pouco imparcial, do processo de julgamento, tortura e execução de Jean Calas, de modo que o caso sirva de instrumento de reflexão da sociedade acerca dos abusos do fanatismo e da idolatria: *"Talvez um pouco resumido e fiel de tantas calamidades abra os olhos de algumas pessoas pouco instruídas e sensibilize os corações bem feitos."*¹² Depois disso a reflexão deixa um caso particular e passa a se preocupar com as conseqüências da aceitação da tolerância nos Estados aptos a isso. E os capítulos que se seguem se intitulam: "Se a tolerância é perigosa e em que povos ela é permitida" "Como a tolerância pode ser admitida" "Se a intolerância é de direito natural e de direito humano"...E conclui: *"O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro. É o direito dos tigres e é bem horrível que assim o seja, pois os tigres só se dilaceram para comer, e nós nos dilaceramos por causa de parágrafos."*

Como se torna visível, há uma preocupação em desenvolver uma série de condições necessárias para que a adoção da tolerância seja, não propriamente nula para o Estado, mas justamente favorável ao crescimento da economia e da agricultura e, ainda, impulsionadora do avanço do conhecimento.¹³ *"Há pessoas que pretendem que a humanidade, a indulgência e a liberdade de consciência são coisas horríveis; mas, em boa fé, teriam elas produzido calamidades comparáveis? [às praticadas pela Liga que assassinou Henrique III e Henrique IV]."*¹⁴

O mecanismo de regulação assim, é o próprio Estado, que deve subordinar a Igreja ao seu poder e decidir apenas os limites de cada crença na sociedade. Dessa maneira a tolerância voltairiana não é apenas uma teoria mas vem inseparável de uma proposta concreta de aplicação na sociedade. Uma tolerância extremamente positiva, já que é fruto de uma investigação filosófica que considerou diversos casos históricos, apontando para uma evolução dos costumes e indicando, ainda, o Grande Século como o lugar de instauração dessa proposta; uma tolerância que não traga, nunca, nenhuma espécie de malefícios para a ordem civil, para o funcionamento do estado, porque diz respeito exclusivamente à crença de cada um, à liberdade do indivíduo. E assegurando a liberdade de culto e de crenças assegura-se a garantia de moralidade dos cidadãos.

Podemos notar, dessa maneira um valor positivo da tolerância primeiramente no pensamento filosófico – ela abre espaço para que outras opiniões acerca do mundo possam ser expostas, ouvidas sem preconceitos e avaliadas quanto à sua validade e veracidade, enquanto tentativas de explicação do mundo – e ainda na ação política, pela garantia de fé, de religiosidade do povo, que assegura cidadãos mais justos e mais honestos.

Notamos, assim, como o Estado não tem a temer desse sentimento pregado por Voltaire. A aceitação de outros paradigmas religiosos não significa uma diminuição do poder do rei junto aos súditos. Significa, pelo contrário, um aumento de seu poder na medida em que passa a abranger mais particulares sob sua proteção. A relação Estado-Igreja fica assim determinada: deve ocorrer não a simples dissociação de ambos papéis na sociedade, mas, principalmente, a subordinação da ordem religiosa à ordem civil. O Estado deve reger as relações religiosas, permitindo todo tipo de culto que não interfira na ordem civil, que não subjuguue outras formas de religiosidade e colabore para o desenvolvimento e manutenção da grande consciência universal, sem se auto-atribuir um valor maior que a de outras visões de mundo. *“Mas como! Cada cidadão só deverá acreditar em sua razão e pensar o que essa razão esclarecida ou enganada lhe ditar? Exatamente, contanto que ele não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes da sua pátria.”*¹⁵

O pensamento é um agir: o “caso Calas”.

*“Fiz um pouco de bem, esta é a minha melhor obra.”*¹⁶

É a partir da constatação da extrema violência gerada pelos atos intolerantes no correr da história humana, que o empreendimento de Voltaire, uma conjugação entre pensamento e ação, passa a tomar forma: todas as medidas tomadas pelos governos europeus, principalmente pela França, se revelam de caráter extremamente ineficaz, tanto no sentido de convencimento daqueles que tem uma religião diferente da implantada e aceita no país, quanto no sentido de promover uma união das forças cristãs, que garantisse unicamente o funcionamento, as necessidades administrativas do Estado. Procedimentos como as Dragonadas, ou o massacre de São Bartolomeu em 1572, perseguições dos católicos contra os protestantes apoiadas pelos governantes, não só não funcionam como passam a aterrorizar todos aqueles que buscam uma sociedade mais esclarecida, mais conforme à

razão. São casos particulares, já no século XVIII, no século das luzes, do iluminismo, que vão chamar a atenção de Voltaire para a necessidade de intervenção no problema – e que o levarão, em 1773, a tentar a publicação do *Tratado sobre a tolerância*, que foi, intolerantemente, proibida na França.

O estopim da intolerância religiosa ocorre com o julgamento, tortura e execução de Jean Calas. Episódio esse descrito por Voltaire de maneira muito peculiar, com o intuito de estabelecer a partir do caso, um exemplo das barbaridades da intolerância, provocadas em nome de uma religião.

Um protestante fora acusado injustamente de matar seu filho primogênito por uma suposição, jamais confirmada, de que este queria converter-se ao catolicismo e de que a família, desesperada com isso, resolvera exterminá-lo. O assassinato de Marc-Antoine jamais foi solucionado. Como, mesmo submetido a torturas bárbaras e o suplício da roda, Jean Calas não confessasse seu suposto crime, a situação acabou por desconcertar os juizes, que acreditaram na voz do povo, sem nenhuma outra evidência, e acabaram por absolver o resto da família.

Voltaire é alertado. E a indignação causada nos partidários da tolerância serviu de pano de fundo para a elaboração do tratado: o pensador apontará o fanatismo e a intolerância do povo de Toulouse como os assassinos, como culpados da condenação de Jean Calas: *“Enquanto o pai e a mãe estavam aos soluços e em lágrimas, o povo de Toulouse junta-se em torno da casa. Esse povo é supersticioso e violento; vê como monstros seus irmãos que não são da mesma religião que eles (...). Algum fanático da população gritou que Jean Calas havia enforcado seu próprio filho, Marc-Antoine. Esse grito repetido, logo tornou-se unânime (...). Um momento depois, ninguém duvidava mais; toda cidade foi persuadida de que é um imperativo religioso entre os protestantes que uma mãe e um pai devem assassinar seu filho tão logo ele queira converter-se.”*¹⁷

Voltaire partiu do caso para denunciar seu absurdo, para pintá-lo bárbaro, para mostrar ao povo o cúmulo do fanatismo. As conseqüências funestas do caso Calas transformaram-se em paradigma da idolatria, da intolerância. Voltaire tinha agora bases sólidas de onde partir seu empreendimento. Lançando-se da sua “convicção íntima”, divulgou o caso não só ao grande público, mas à corte, aos ministros, propondo-lhes uma investigação feroz, não estritamente do assassinato de Jean Calas, mas de como foi a ignorância de um povo fanático que ocasionou, não apenas esta, mas muitas outras demonstrações de intolerância e idolatria. Enfim, Voltaire conseguiu a reabilitação de Jean Calas e de sua família.

Grande conquista em nome da tolerância. Mas parece-me que seu legado foi ainda maior: não nos limitemo a um ou dois casos particulares nos quais Voltaire teve influência direta. *“Sabemos que se trata aqui de apenas uma única família, e que o furor das seitas fez perecer aos milhares; mas, hoje, que uma sombra de paz deixa repousar todas as sociedades cristãs, após séculos de carnificina, é nesse tempo de tranqüilidade que o infortúnio dos Calas deve causar maior impressão, algo como o trovão irrompendo na serenidade de um belo dia.”*¹⁸

O legado voltairiano não foi, portanto, simplesmente a reabilitação de Jean Calas, mas, sim, um espírito de tolerância, de aceitação do outro, algumas lições contra o preconceito e o dogmatismo e mais outras tantas tentativas de demonstração das vantagens que a convivência pacífica pode trazer para o avanço das Luzes,

da paz, do conhecimento e da felicidade.

BIBLIOGRAFIA

- HAZARD, Paul. *A crise da consciência européia (1680-1715)*. 1.ed. Lisboa, Portugal. Cosmos. 1948. Original francês.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. 2.ed. Campinas, SP. Editora da Unicamp.1994. Original alemão.
- LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no século das Luzes*. 1.ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1995. Original francês.
- NASCIMENTO, Maria das Graças do. *Voltaire: A razão militante*. 2.ed. São Paulo. Moderna. 1993.
- LOCKE, John. *Carta a respeito da tolerância*. 1.ed. São Paulo. Ibrasa. 1964
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. 1.ed. São Paulo. Martins Fontes 1993. Original francês.
- VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. 1.ed. São Paulo. Abril Cultural. 1973. Col. Os Pensadores, v.XXIII. Original francês.
- VOLTAIRE. *Cartas inglesas ou cartas filosóficas*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. 1. ed. São Paulo. Abril Cultural. 1973. Col. Os Pensadores, v. XXIII. Original francês.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. 1.ed. São Paulo. Abril Cultural. 1973. Col. Os Pensadores, v. XXIII. Original francês.
- VOLTAIRE. *Contos*. Trad. Mário Quintana. 1.ed. Abril Cultural. 1972. Col. Os imortais da literatura universal. v.40.

NOTAS

1. Voltaire. *Questões sobre a Enciclopédia*. In *Contos*. p. 102
2. A discussão é provocada pela indignação do egípcio, que não entende a negativa dos comerciantes a comprar “o melhor artigo do mundo” – o corpo de sua tia, mumificado por cem mil onças de ouro.
3. Voltaire. *Zadig ou o destino – história oriental*. p.45-6.
4. E alerta para certo risco da utilização desse termo anacrônico, que aqui designa unicamente, a defesa de uma pluralidade de visões de mundo.
5. Voltaire. *Filósofo Ignorante*.
6. O caso Calas será tratado mais pormenorizadamente na próxima seção desse trabalho.
- 7 Referência à divisão voltairiana da História Universal em quatro grandes séculos: a Grécia de Felipe e Alexandre, Roma de César e Augusto, o século dos Médicis na Itália e, finalmente, o século de Luís XIV.
8. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*. p.12.
9. Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. p. 35.
10. Voltaire. *Dicionário Filosófico*. Verbete: Tolerância.p.296.

11. Voltaire. *Dicionário Filosófico*. Verbetes: Tolerância. p.299.
12. Voltaire. *Tratado sobre a Tolerância*.p.17.
13. O método utilizado por Voltaire para o exame dessas questões é a consideração de exemplos históricos de nações que adotaram ou deixaram de adotar a tolerância religiosa como política nas relações sociais, pesando os efeitos positivos, no primeiro caso China, Japão, Inglaterra, por exemplo, além da Índia, Pérsia e Tartária, onde “Pedro, o Grande, favoreceu todos os cultos em seu vasto império e o comércio e a agricultura ganharam com isso, e o corpo político nunca foi prejudicado” (*Tratado da tolerância* p.28) – e negativas no segundo Itália e interior da França, principalmente: “Ó meus irmãos jesuítas, não fostes tolerantes, e não o são para convosco. Consolai-vos. Outros, por sua vez, tornar-se-ão perseguidores, e serão, por sua vez, execrados” (Pot-pourri in *Contos*).
14. Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. p.22.
15. Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. p. 67
16. Voltaire. *Epître à Horace*. Tomo X. p. 443.
17. Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. p. 6.
18. Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. p.149.

Esquemas para Crítica Literária como Ponto Crucial na Democracia Russa

Cristiana Maria Cardachevski (Bolsista PIBIC/CNPq DF/USP/SP)

Orientador: Paulo Eduardo Arantes

A etapa anterior dessa pesquisa teve por preocupação imediata as possíveis relações entre Hegel, idealismo alemão, e emancipação do pensamento russo. Ou seja, em que medida teria sido possível o arrolar da *intelligentsia* russa sem a contribuinte importação da filosofia alemã, mais acertadamente a de Hegel por Aleksandr Herzen; que se afigura, na história das idéias da Rússia na primeira metade do século XIX; o apoio mestre, no que diz respeito à formação de um socialismo que tomaria corpo no desenrolar das décadas.

Tentei relacionar o surgimento da separação entre o espírito subjetivo e o universal (que é nitidamente num povo o recuamento de indivíduos para si mesmos a atenderem suas paixões e fins, considerada como morte natural do espírito de um povo e anulação política) com a Idéia hegeliana que, segundo Herzen, é a Álgebra da revolução. O resultado desse processo pode ser chamado progresso? o que, para Hegel, é o transfundir-se do espírito num princípio superior, pois o espírito, ao objetivar-se e ao pensar o seu ser, destrói, por um lado, a determinação do seu ser, por outro, apreende o seu universal e, deste modo, confere ao seu princípio uma nova determinação, alterando-se assim a determinidade substancial deste espírito do povo. Porém, para Herzen, o momento dialético, que deve seguir a conquista da verdade abstrata, pode ser tomado como retorno à realidade e ação no mundo do ser e também o historicismo não constitui um fim em si mesmo, mas uma etapa para consolidar o objetivo nele inevitável, a liberdade.

Inventariei como apelos (da pesquisa) impossíveis de serem ignorados, os conceitos de Estado, auto-consciência e Idéia em Hegel, para tornar mais compreensível em que pontos, por exemplo, a visão socialista de Herzen é impregnada pela concepção hegeliana de Estado, Verdade, Espírito; o que me viabilizou uma maior compreensão do que seria o conceito de “ciência” como ponto de viragem social para Herzen, a partir da idéia hegeliana de “reconciliação”, pois o pensador russo parece ter se reportado ao conceito de “ciência” como “reconciliação” que representaria a síntese dialética, liberação da contradição presente e integração do indivíduo no mundo racional, após um longo período de alienação. Ou seja, ele acreditava na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela “ciência” que assumiria a premissa de “ação”

Enfim, as leituras levam a crer que Herzen se dispunha a lutar contra a “história-odisséia” hegeliana, sancionando a redução do homem à condição de vítima do “espírito do mundo” (*weltgeist*), pois tentava dar a Hegel uma interpretação ativista, o que indubitavelmente, foi imprescindível para os que a ele se opuseram, ou não, através da genuína expressão da crítica literária na segunda metade do século XIX. A seguir... a atual fase do projeto.

1.

Início de um panorama da Rússia no século XIX, sobretudo da situação instaurada na primeira metade do século, por conta de uma decorrente reivindicação por identidade cultural, oriunda da fase de Pedro, o Grande, com sua abertura à cultura europeia, mais especificamente a francesa, e, posteriormente, pelo idealismo alemão nos meios acadêmicos e intelectuais russos do início do século XIX. Panorama em que é possível aferir que haja publicamente posturas antipódicas: eslavófilos e ocidentalistas e seguidamente os populistas (especificando cada uma das posturas), para, em seguida, apontar o papel político e intelectual das grandes figuras deste período: Aleksandr Herzen e do crítico literário Bielinski, cuja base teórica se erigia perceptivelmente sobre um plano estético hegeliano.

Segundo o Joseph Frank, comentador de Dostoiévski e autor de vários ensaios sobre cultura e literatura russa, “um conhecimento da história cultural é indispensável para o estudo de qualquer literatura, mas pode-se argumentar que isso seja mais verdadeiro para a literatura russa do que para qualquer outra literatura europeia do mesmo período”¹. Devido à dificuldade para expressar idéias controversas diretamente na imprensa (embora cause espanto o número das idéias que chegam até os periódicos pela obtusidade da censura czarista), a literatura serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape pela qual assuntos proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Por conta desse contexto peculiar, pode-se constatar a indubitável densidade ideológica da melhor literatura russa. Não pretendo desenvolver o que se enquadraria sob esse título de “a melhor literatura russa”, mesmo porque as controvérsias que se seguem de três, quatro ou cinco mais “brilhantes” nomes não me atraem, não seguem a esteira desta avaliação, que não se crê em condições de criar aparatos estéticos dignos de engaiolar alguns, em detrimento de outros. Aceito a paixão que move as pesquisas mas duvido dos frutos imediatos, portanto, reproduzo ainda, pareceres de Frank e Lukács aos quais referir-me-ei adiante, contrapondo um ao outro, e, quanto a ambos mantereí a distância que espero que tempo e arcabouço me permitam geometricamente aumentar.

Bem, para Frank, a literatura russa com sua densidade ideológica e importância no cotidiano russo não faz dela adorno nem acessório, justamente pelo caráter de necessidade, ou seja, por ser a única forma na qual os russos poderiam ver discutidos os “verdadeiros” problemas. Se a literatura russa foi criada numa relação praticamente siamesa com o pensamento russo, o foi porque esse pensamento estava ele próprio amplamente focalizado nas preocupações políticas e sócio-culturais que ocupavam todo cidadão russo “pensante”

Para reforçarmos as lentes à busca de compreensão mais aguçada quanto aos grupos radicais e a passagem da primeira metade para a segunda do século XIX, permeada da inversão do quadro teórico do idealismo alemão para o socialismo pré-marxista, há que mencionar, salvo exceções, que filósofos profissionais na Rússia, até o último quartel do século XIX, eram, segundo Frank e Walicki (historiador polonês), inclinados a ser “alemães”, teólogos do catolicismo ortodoxo, que apresentavam algum “sistema” assimilado na juventude.

A distinção entre eslavófilos e ocidentalistas que representavam duas correntes

pensantes que divergiam quanto a esteios teórico-políticos mas, buscavam a autonomia intelectual russa – tem por causas posturas críticas favoráveis e não favoráveis aos valores iluministas importados por Catarina, a Grande, nas últimas décadas do século XVIII, que se intensificaram numa vertente considerada iluminista russa e que abalou as fundações do império. Contudo, ainda que se empreendesse um recuo em face das idéias liberais, era impossível deixar de enxergar a servidão, por parte da própria aristocracia esclarecida, na qual houve, obviamente, exceções, como a do príncipe, Sherbátov, que depositava em Pedro, por conta de suas reformas (no início do século XVIII) a responsabilidade pelo início da *Corrupção Moral Russa* (título de seu discurso).

Infelizmente, em outra etapa dedicar-se-á a inventariar a situação político-social do início do século XIX, dos decembristas (revoltas da classe alta russa contra o trono); a propósito disso, segundo Walicki, a ideologia decembrista era um exemplo de liberalismo moderno. Em função disso, alguns aspectos começaram a chamar a atenção: a comuna camponesa russa (*obschina*) e sua aproximação com *mir* (assembléia). Para Walicki, a ideologia decembrista não encontrou adeptos no pensamento russo posterior. Para o historiador polonês, nenhum movimento radical na Rússia produziria uma concepção liberal ou mesmo uma concepção liberal aristocrática de liberdade ou apoiaria o liberalismo econômico. E parece então que a ausência de tais movimentos, de fato, constitui uma das diferenças mais marcantes entre o desenvolvimento sócio-político russo e o da Europa ocidental.

Aproveitando o fio deixado também por Frank, o do argumento de que, depois do fracasso da revolta decembrista, a *intelligentsia* procurou consolo no idealismo alemão e na literatura romântica, pode-se dizer que daí começa uma distinção ainda tênue de posições de ordem nacionalista ou das mergulhadas em hegelianismo. Segundo os historiadores, Tchaadáiev (amigo de Pushkin) foi o primeiro pensador de relevo do início do século XIX a formular uma tese que refletisse a situação russa – que era peculiar com relação à Europa ocidental com o argumento seguinte: o “atraso russo era em si o privilégio” Ali defendia que a falta de desenvolvimento na Rússia, segundo os padrões ocidentais, seria na verdade uma grande vantagem (pelo fato de ter sido isolada das raízes da civilização ocidental, incorporadas e preservadas no catolicismo romano) pois, segundo a conclusão por Walicki, “Tchaadáiev defenderia uma Rússia que, ao construir seu futuro, teria a possibilidade de fazer uso da experiência das noções européias, evitando ao mesmo tempo os seus erros: podendo ser guiada somente pela voz da razão ilustrada e pela vontade comum” Como resultado, Tchaadáiev concluiu que a Rússia estaria destinada “a resolver a maioria dos problemas sociais e a aperfeiçoar a maioria das idéias que tinham surgido em sociedades mais antigas”

Todo este percurso para nos aproximarmos dos anos de 1840 e da questão dos eslavófilos, ocidentalistas e os do círculo de Pietrachévski (intelectuais estudiosos de Fourier).

Bem, parece que podemos falar dos eslavófilos como intelectuais que recorriam demasiadamente às idéias dos românticos alemães conservadores, isso porque tanto a Rússia quanto a Alemanha estavam relativamente atrasadas em seu desenvolvimento industrial, e o novo sistema social e político (para o qual desejavam dar uma resposta) já começara a revelar as suas características negativas e fora

atacado por críticos de direita e esquerda. Isso, inclusive, tornou mais fácil e viável para os pensadores de linha conservadora, segundo Walicki, a idealização das tradições patriarcais e das estruturas sociais arcaicas que em seus países tinham mostrado uma vitalidade obstinada; refiro-me à unidade social básica da vida russa (*obschina*) fundada no uso comum da terra e regida segundo tradições que remontam da Rússia pré-petrina (embora a aristocracia tenha sofrido alterações por valores e noções importadas). Os eslavófilos apontavam que o excessivo racionalismo da cultura ocidental teria destruído a “integridade” do eu, levando a uma profunda ruptura da personalidade, a qual só poderia ser curada pela fé. Eles respondiam a Tchaadáiev sobre uma glorificação inicial da civilização européia relacionando suas dificuldades presentes com um passado clássico do qual a Rússia – felizmente – teria sido excluída. Kirêievski (eslavófilo) argumentava que o Estado Romano tinha sido baseado num “racionalismo jurídico”, que pressupunha o conflito entre indivíduos competidores, e apenas o despotismo, como no catolicismo romano, poderia impor algum tipo de unidade. Em linhas gerais, a convicção dos eslavófilos se pautava por isso. Walicki aproveita para indicar semelhanças entre as idéias eslavófilas e a concepção de Max Weber sobre a questão do direito romano, sendo responsável pela racionalização progressiva das instituições sociais e do Estado social. Joseph Frank diz que ainda que as idéias eslavófilas nunca tenham sido amplamente aceitas em sua forma original, foram elas o verdadeiro fermento para o pensamento russo, pois constituíram a primeira tentativa em larga escala de apresentar uma imagem alternativa aos modelos sócio-culturais.

Já os ocidentalistas, segundo Frank, tomaram a direção oposta (entre os ocidentalistas encontram-se: Aleksandr Herzen, Bakúnin e Bielínski). É denominador comum a todos o fato de terem passado por alguma forma de um romantismo social ou filosófico inicialmente e terem-se aprofundado em Hegel, dando atenção para a “realidade” e terem sido inspirados, depois, pelos hegelianos de esquerda (cujo representante mais destacado era Bruno Bauer, com contribuições significativas no âmbito da história do cristianismo, que foi opositor do absolutismo prussiano mantendo-se no território do idealismo filosófico e da perspectiva da revolução burguesa) e particularmente por Feuerbach (no próprio quadro das idéias para Engels e Marx, a idéia se colocava no quadro do sistema de Hegel como sujeito, cujo predicado consistia nas suas objetivações. Já Feuerbach na obra *Essência do Cristianismo*, inverteu ao fazer do homem natural – homem enquanto produto de suas organizações naturais – o sujeito e das idéias religiosas suas objetivações). Esses ocidentalistas voltaram-se para uma filosofia da ação política com o fim de transformar o mundo à luz da razão consciente (ou seja, com uma preocupação inclinada à aplicação do quadro teórico hegeliano a um fim chamado realidade material). O ideal, tal como em Marx, era fundir os resultados da filosofia alemã com o ativismo político francês. Bielínski não era filósofo mas um dos maiores críticos literários, segundo Lukács (com todo fervor), escreveu em uma de suas famosas cartas a denúncia do universal hegeliano em nome do indivíduo sofredor (que talvez seja fonte da revolta de Ivan Karamázov contra o mundo de Deus segundo Joseph Frank). Herzen contribuiu filosoficamente em *Diletantismo na Ciência e nas Letras acerca do Estudo da Natureza*, e procura a síntese do

materialismo e do idealismo, isto é, a dialética hegeliana, que Herzen chamava de “Álgebra da revolução”; em suas obras, ele se inclina a uma organização conceitual dita (ou entendida, talvez precariamente, por alguns estudiosos) metafísica, ou seja, tende a apoiar-se na utopia, no que diz respeito ao Absoluto Ideal hegeliano. Sua visão socialista também impregnada do antigo idealismo, em que o Estado é uma volta à comunhão com a Idéia, o que dá absoluta autoconsciência à liberdade e ensina a divindade ao homem. Bielínski e Herzen se aproximam quanto à postura frente ao papel do Universal hegeliano – ainda que tenha sido Herzen o teórico de uma formulação que visa a superar o conceito hegeliano. Herzen acreditava na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela “ciência” (ela não encontrava origem em Deus nem num princípio eterno exterior ao homem, nem na religião, que revelasse que o absoluto filosófico não era o que produzia a necessidade terrena do homem. A única realidade da vida era a vida da natureza e a unidade dialética da consciência humana com essa, o resto seria mitologia) e não como em Hegel, em que Deus era a manifestação (representação) do absoluto, ainda que Herzen tenha permanecido fiel a Hegel no que se afirma sobre o universo sendo completamente racional e imanente. Sobre o conceito de ciência, para Herzen ele assumiria a premissa de ação (libertação), já para Hegel ele era pertinente num sentido puramente interior. Segundo Herzen, era a transformação intuída e operada de dentro do sistema hegeliano, no qual a razão se dirige da autoconsciência do Absoluto para a liberdade. Afinal, Herzen, mesmo quando hegeliano, posicionara-se de forma contrária ao historicismo enquanto fim, crendo-o como meio para a liberdade-ação-ciência.

Percebe-se, então, a divergência que ocorrerá quanto à liberdade e ao livre-arbítrio entre Dostoiévski (neste ponto partidário de Herzen) e Tchernichévski que, ao lado de Dobroliúbov, compõem o cenário da segunda metade do século XIX, radicais “iluministas” (dos quais falarei em breve) e que antecedem os populistas dos anos 1870. Joseph Frank diz que embora fossem sucessores dos antigos ocidentalistas e idólatras de Bielínski, estavam engajados demais na atividade de jornalistas para pensarem seriamente sobre os assuntos em que tocavam. Sobre os populistas, rapidamente digo que eram os já familiarizados com Marx, que não tinham um programa político claro, mas desaprovavam a luta por direitos políticos, já que esta se achava ligada ao capitalismo burguês e porque traria benefícios apenas para a classe educada. Acreditavam numa ditadura revolucionária que lutasse por um reinado de igualdade orgânica, fisiológica – da qual Dostoiévski se aproveita para satirizar em *Os Demônios* (com o professor, a personagem, que sempre tenta fazer suas conferências sobre a sociedade perfeita segundo Joseph Frank).

2.

Após esta etapa, intenciono dedicação ao papel da literatura e crítica literária russa pós-1850, com Tchernichévski e Dobroliúbov, discípulos de Bielínski e que em seu método crítico se valem, antes mesmo do socialismo científico de Marx, de um embasamento a partir do socialismo utópico, passando por Fourier, Saint-Simon e Feuerbach. Segundo Lukács, Bielínski é o fundador da crítica democrático-

revolucionária russa e é um contemporâneo de igual valor em relação aos maiores espíritos europeus da época anterior a 1848. Inclusive, a evolução de Bielínski é paralela a de Heine, considerando que este último tenha se limitado a eliminar da filosofia da evolução dialética de Hegel os elementos manifestamente conservadores, reconstruindo-a num sentido radical e harmonizando a doutrina hegeliana com o socialismo utópico de Saint-Simon.

Para Lukács, os críticos russos reconheceram o eixo dialético sem a clareza metodológica de Engels num período pós-1848, no qual a evolução social da Europa Central e Ocidental tinha sofrido uma violenta reação contra as tendências dos escritores. Quanto mais sofrem os escritores a influência da depressão ideológica (oriunda da perda de sentido desencadeada por um caráter anti-artístico do mundo capitalista – motivos sociais em que se somam fatores objetivos e subjetivos da sociedade burguesa moderna – a falta de conexão entre forma artística, forças motrizes da sociedade e os princípios estruturais da realidade social), quanto mais se isolam e se separam da “vida” para conservar incólumes seus ideais estéticos, mais se tornam ineptos para penetrar as raízes dos acontecimentos, da realidade, da ordem social. Já os críticos russos, segundo Lukács, injustamente apontados – como os que teriam se usado da crítica literária como um meio para evitar a censura do despotismo e para difundir assim de contrabando suas idéias revolucionárias entre a massa – importantes revolucionários democráticos que conceberam grande salto social da revolução como uma transformação radical das contingências humanas. Seguindo assim, o pensamento dos iluministas e de Feuerbach, pois suas aspirações foram sempre de encontro a possibilitar ao homem uma evolução universal, múltipla e livre. Eles jamais perderam de vista a “interdependência” ou seja, priorizar o princípio de não separar a literatura do caminho extensivo da vida inteira e de considerar toda a obra de arte como produto de conflitos sociais. A consequência ideológica deste ponto de partida é que toda obra de arte é imagem reflexa da vida social. Esta crítica consiste na confrontação entre vida e literatura, original e imagem refletida. A concepção segundo a qual a arte deve representar a realidade é a essência comum a toda a estética fundada sobre as bases filosóficas do materialismo. De tal plano, surgiu o método crítico negativo de Bielínski, Tchernichévski e Dobroliúbov (os quais pretendo estudar para melhor compreensão das críticas, a uma das quais referir-me-ei adiante) que consiste em confrontar com o original, implicando uma crítica demolidora de toda a literatura suprimida de conteúdo. Sendo assim, Lukács, em seu texto sobre o realismo, afirma que a crítica de Tchernichévski e Dobroliúbov não se dedica a sondar a profundidade psíquica dos escritores, enfocam o verdadeiro problema: como a evolução da sociedade produz os problemas típicos e as figuras típicas, como da evolução social certos tipos nascem espontaneamente, como tipos e sociedade se complementam e continuam formando-se reciprocamente. Com isto, a crítica revolucionária democrática russa chega ao ponto no qual a gênese histórica e o valor estético da obra literária se cruzam e se fundem. Isso enquanto os estetas ocidentais estavam exagerando o caráter formal da arte mediante uma falsa interpretação subjetiva, ou haviam se apropriado de forma demasiado direta e linear dos fenômenos superficiais da vida social baseando-se num vulgar, rígido e excessivo objetivismo;

a crítica russa indagava e particularizava os princípios densos da realidade vital, em cuja direção o arrolar da sociedade encontra sua imagem estética adequada, verdadeira e profunda.

3.

Chegando ao ponto de falar sobre a singular criação de “tipos” humanos verdadeiros e duradouros, há que se encaminhar a pesquisa para o papel de Dostoiévski, na literatura russa e tentar responder posteriormente em que ponto nas *Memórias do Subterrâneo*, com comentários de Joseph Frank, Dostoiévski responde a Tchernichévski, autor de *O que Fazer?*, tentando combater os efeitos da obra do último. Segundo o comentador Joseph Frank, Dostoiévski com sua “intuição” haveria captado o “proselitismo” de Tchernichévski.

Assim sendo, quero buscar as origens destes confrontos e opor até mesmo à postura de Lukács que defende os críticos russos como inclusive formas de superar as falsas orientações da crítica atual e que ulteriormente encontrariam reconhecimento e difusão de seu significado e valor literário. Lukács os defende como críticos democráticos os quais pregavam que a obra de arte refletia sua realidade e que o escritor, ainda que reacionário, ao fazê-la reconhecida e interdependente abstraía-se (subtraindo-se ainda que fora do seu controle) na obra. Posto isto, Dostoiévski como “catalizador da realidade” “filtro genial” teria intuído o “proselitismo” de Tchernichévski, respondendo-lhe ou também criticando-lhe? Para Joseph Frank, Tchernichévski e Dobroliúbov, guardadas as honras e valores, teriam ensaiado, uma teoria estética reducionista, na qual sob as influências de J. Bentham e S. Mill, que tornavam, visivelmente, a crítica deles um “coquetel” e a literatura seria utensílio panfletário. Joseph Frank num ensaio sobre o pensamento russo aponta que Turgueniêv, Tolstói e Dostoiévski, ainda que reconhecessem a coragem e dedicação política de Tchernichévski, consideravam suas opiniões ultrajantes a ponto de constituírem um ataque implícito até ao próprio direito da arte existir, pois segundo Nikolai Tchernichévski, a arte só poderia ser tolerada como um substituto até o momento em que o que fosse retratado pudesse ser obtido na realidade.

Tenho, então, como objetivo viabilizar o confronto de Dostoiévski com auxílios de Joseph Frank, em um ensaio sobre *Memórias do Subterrâneo*, com Tchernichévski por Lukács: utilizando-me do aparato conceitual e da proposta inicial da pesquisa e fazendo-me valer inclusive das aproximações entre Dostoiévski e Herzen quanto a concepções e posturas antideterministas; tomando a *Memórias do Subterrâneo* (a qual defende como “*díptico que apresenta dois episódios de uma história simbólica da intelectualidade russa*”² como crítica ao “assassinato” do livre-arbítrio defendido e operado por Tchernichévski, em quem é possível detectar os “espectros” de um materialismo do século XVIII, no qual “*o Homem é produto da sua organização nativa e, por outro lado, fruto da circunstâncias que o rodeiam durante a sua vida, sobretudo durante o período de seu desenvolvimento*” (Segundo Engels, p. 59 da obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*).

Com tais urdiduras, suponho que Dostoiévski, com o homem subterrâneo, aluda à “consciência hipertrofiada” como sofrimento:

“Juro-lhes, senhores, que uma consciência demasiado lúcida é uma doença, uma verdadeira doença. Em todo o tempo, para cada indivíduo, bastaria a simples consciência humana, isto é, metade, senão a quarta parte daquela que costuma possuir o homem inteligente do nosso infeliz século...”³

Seria esse homem o homem supérfluo do qual Herzen fora acusado por Tchernichévski? Cito o fim da obra:

“Deixem-nos sós, sem livros, e logo nos perderemos e confundiremos, sem saber o que fazer nem o que pensar, sem saber o que se deve amar nem o que se deve aborrecer, ignorando igualmente o que merece estima e o que apenas deve inspirar desprezo. Até os próprios semelhantes se nos tornariam insuportáveis; haveríamos de nos envergonhar do homem autêntico, daquele que tem carne e sangue; consideraríamos esse semelhante como uma desonra. Empenhamo-nos em ser um gênero de homem vulgar que nunca existiu. Nascemos mortos, há muito tempo que nascemos de pais que já não vivem, e isso nos agrada cada vez mais. Tomamo-lhes o gosto. Dentro em pouco desejaremos nascer de uma idéia. Mas chega. No entanto, as memórias deste ser paradoxal não terminam aqui. Não pôde conter-se e continuou a garatujar. Mas parece-me que podemos pôr-lhe ponto final nesta página.”⁴

Em contraposição ao homem de ação:

“Agora termino os meus dias no meu canto, com esse maligno e vão consolo de que um homem inteligente não pode conseguir abrir caminho e que só os néscios o conseguem. Sim, meus senhores; o homem do século XIX tem a obrigação moral de ser uma nulidade, pois o homem de têmpera, o homem de ação, de maneira geral tem vistas curtas.”⁵

Quando se depara com a parede de pedra, esse homem néscio é detido por ela? É aqui que parece sofrer o rechaçamento, através de um homem hiperconsciente (paródia de Tchernichévski) que refutaria, segundo a teoria deste último, a existência do livre-arbítrio já que todas as ações que o homem possa atribuir a sua própria iniciativa sejam, na realidade, resultados das leis naturais. O homem do subterrâneo revela os efeitos, sobre seu caráter, desta “hiperconsciência” derivada de um conhecimento das tais leis e assim exemplifica burlescamente o que a doutrina na realidade significa na prática. A consciência hipertrofiada baseada na “convicção” de que o livre-arbítrio fosse um engano, conduz – como quis Dostoiévski com seu “*engenho dialético*”⁶ díptico – a uma desconcertada desmoralização dramatizada: o fruto direto, legítimo, imediato da consciência é a inércia, ficar sentado de braços cruzados, não culpar nada, nem ninguém. Dostoiévski constrói um personagem que é coagido ao constatar a incompatibilidade deste determinismo aceito inicialmente pelo homem subterrâneo, mas que lhe resulta impossível viver com suas conclusões.

“Que pedras são essas? As leis da natureza, as induções das ciências naturais, as matemáticas, sem dúvida (...).”⁷

“A propósito, os homens de ação se detêm sempre, com toda a sinceridade diante de uma parede de pedra (...). A parede tem para eles qualquer coisa de calmante, de decisivo, de derradeiro, talvez algo de místico (...). Falaremos disso mais adiante.”⁸

Então, vê-se aqui ilustrada a crítica à obra de Tchernichévski (que pesquisarei)

a essa “benção da parede” que é até providencial, representando a formulação determinista-materialista em que não há livre-arbítrio. Através deste exemplo é possível averiguarmos a aproximação das idéias afins entre Herzen e Dostoiévski. O primeiro escreveu uma carta sobre o livre-arbítrio, e inclusive discutiu o assunto com o seu filho que era fisiólogo:

“Em todos os períodos, o homem buscou sua autonomia, sua liberdade e ainda que arrastado pela necessidade, não deseja aquilo senão de acordo com a sua própria vontade, não deseja ser um passivo coeiro do passado ou inconsciente carteiro do futuro; considera a sua obra como livre e indispensável. Crê na sua liberdade como crê na existência do mundo externo tal como se apresenta a ele, pois confia em seus olhos e porque, sem tal confiança, não poderia dar um passo. Para ele, a liberdade moral é uma realidade psicológica, ou, se quiser, antropológica.”⁹

Voltando à crítica de Dostoiévski ao proselitismo de Tchernichévski detectado em *O que fazer?* ele responde agudamente sobre o determinismo que cercearia até mesmo qualquer possibilidade de transformação. Como se redimir, se seríamos frutos de “ $2+2=4$ ”, somos (por conta da “providencial” parede das leis naturais, somos eximidos de responsabilidades, de fomentar movimento) com todo direito, canalhas:

“O mais importante era que aquilo devia produzir-se segundo as leis normais e fundamentais da consciência hipertrofiada e da inércia, como consequência fatal dessas leis, de onde se vê que uma pessoa não pode transformar-se e nada há para fazer. Assim, pois, segundo essa consciência hipertrofiada, uma pessoa tem razões de sobra para ser um canalha.”¹⁰

E como a crítica de Dostoiévski segue o encaicho de Herzen, ela entra em conflito com a verdadeira questão de ação e liberdade, ciência e consciência – para o homem, a parede, o obstáculo, é objeto de reflexão e não gozo creditado a um elemento supra-humano.

“Que me importam as leis da natureza, ou as da Aritmética, (...) é certo que não hei de deitar abaixo essa muralha, porque minhas forças não chegam; mas não hei de resignar-me só porque diante de mim se levante uma muralha de pedra que as minhas forças não possam derrubar (...).”¹¹

“É preciso, em todos os romances, apresentar um herói, e aqui se encontram expressamente reunidos todos os caracteres de um anti-herói; e, sobretudo, a minha narrativa deve produzir uma impressão desagradável, porque todos, mais ou menos, perdemos o hábito da vida...”¹²

BIBLIOGRAFIA

LUKÁCS, Georg;

Ensayos sobre el realismo; Trad. *Juan José Sebrelli*; Ediciones Siglo Veinte; Buenos Aires; s/d.

Ensaio sobre literatura; Coord. *Leandro Konder*; Ed. Civilização Brasileira; Rio de Janeiro; 1965.

La theorie du roman; Ed. Gonthier; Paris; s/d.

Marxismo e teoria da literatura; Trad. *Carlos Néelson Coutinho*; Ed. Civilização

Brasileira; Rio de Janeiro; 1968.

JOSEPH, Frank;

Dostoiévski - La secuela de la liberación 1860-1865; Fondo de Cultura Económica; México; 1986.

Pelo Prisma Russo. Ensaio sobre literatura e cultura; EDUSP; São Paulo; 1992

DOSTOIÉVSKI, Fiodor; Obras Completas; 4 Volumes; Ed. Aguilar; Rio de Janeiro; 1963

NOTAS

1. FRANK, J.; *Pelo prisma russo*; pg. 61.
2. FRANK, J.; *Dostoiévski – La secuela de la Liberación*; pg. 398.
3. DOSTOIÉVSKI, F.; *Memórias do Subterrâneo* in *Obras Completas*; cap.II; pg. 667.
4. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit.*; pg. 748-749.
5. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit.*; pg. 666.
6. FRANK, J.; *op. cit. II*; pg. 402.
7. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit*; pg. 671.
8. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit*; pg. 669.
9. FRANK, J.; *op. cit. II*; pg. 412.
10. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit*; pg. 668.
11. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit.*; pg. 671.
12. DOSTOIÉVSKI, F.; *op. cit.*; pg. 748.

A Qualificação Profética do Governante em Al-Farabi

Natalia Beatriz Sáez Quiñónez (Bolsista PIBIC/CNPq - DF/USP/SP)

Orientadora: Marilena de Souza Chauí

O Profeta Maomé pregou a verdade sobre o Deus único e a submissão a Ele na criação de uma nova estrutura social. A revelação final, o Corão, é uma lei divina que organiza seus seguidores em uma comunidade política e estabelece suas crenças, princípios e regras detalhadas de conduta. Assim, à dimensão transcendente do Islã vai unida a postulação da *umma*: a comunidade islâmica, pois os muçulmanos acreditam que a revelação da verdade sobre as coisas divinas é a justificação da sua existência como comunidade distinta. A *umma* é depositária da “última expressão” da vontade divina e deve mostrar à humanidade o caminho da salvação.

Para os muçulmanos a religião é primeiramente uma lei e como tal deve ser considerada um fato político. A Lei divina foi dada aos homens pela intermediação de um profeta – o fundador da comunidade política perfeita. Este caráter leva a uma ênfase especial sobre as intenções da Lei, ou ainda, sobre as intenções do profeta que divulgou a Lei. Assim, a revelação como fonte da Lei, a mediação do legislador-profeta, o estabelecimento de uma comunidade política organizada sob essa Lei e a religião em si tornam-se temas da filosofia política. É, portanto, no domínio político que as relações entre razão e revelação devem ser compreendidas.

É fato que a filosofia política se desenvolveu primeiro na Grécia e penetrou posteriormente nas religiões monoteístas manifestando-se de diferentes modos no islâmismo, judaísmo e cristianismo. A busca pela sabedoria política passa a ser conduzida dentro da comunidade religiosa e a tradição clássica é usada pelos filósofos como uma lente através da qual podem ver a respectiva realidade política.

Ainda que Al-Kindi tenha sido o precursor da filosofia islâmica, Al-Farabi, filósofo do século X, foi o primeiro pensador muçulmano a escrever sobre política, dando início à integração da filosofia grega com a religião revelada do Islã. Influenciou profundamente os filósofos subseqüentes e deve ser considerado como uma das fontes do pensamento teológico-político ocidental. Escreveu mais de sessenta obras em forma de comentários e tratados em filosofia, matemática, medicina e música e foi considerado um dos grandes comentadores de Aristóteles. Conhecedor profundo da história e filosofia grega, é conhecido no Islã como o segundo mestre, sendo Aristóteles o primeiro. De acordo com seus biógrafos, Al-Farabi comentou as *Categorias*, *Peri Hermenéias*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Peri Psychês*, os *Tópicos*, a *Sofística*, a *Retórica*, a *Poética*, a *Metafísica*, a *Física*, a *Meteorologia*, *De Coelo et Mundo*, e a *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles; Comentou também *As Leis* de Platão, *A Isagogia* de Porfírio, o tratado *De Anima* de Alexandre de Afrodísia e o *Almagesto* de Ptolomeu.

Al-Farabi reconhece o desafio que a religião revelada coloca ao modo de vida filosófico. A religião pretende dar uma explicação completa e definitiva de todas as

coisas – humana, divina, natural e metafísica. Não há verdades a serem descobertas. A sabedoria é, então, um sistema de regras a ser apreendido e ensinado com o intuito de cultivar o estado filosófico da mente. Assim, a religião é a apresentação direta das verdades para as quais a filosofia providencia as provas.

Essa reivindicação feita pela religião revelada se transforma na base do fato político que, significativamente, limita a postura pública que a filosofia e o filósofo podem assumir. Al-Farabi acreditava no Deus criador, na recompensa e punição e na vida futura. O objetivo do homem é a felicidade e esta para um muçulmano – discípulo de Platão e Aristóteles – é a combinação do que está garantido na *Shari'a*, que é a lei islâmica, com a recompensa do estudo da filosofia. Ou seja, a felicidade do filósofo está naquela prometida pelo Profeta: bem estar neste mundo e felicidade no próximo.

Al-Farabi escreveu seis obras políticas que se relacionam com outras três também correspondentes à filosofia prática. Estas tratam de assuntos similares, mas, com múltiplas abordagens, o que faz com que o presente estudo tenha que se basear em mais de uma obra, levando a uma reflexão sobre a relação dos textos políticos como um passo para o entendimento de um tema específico.

Assim, para analisar a qualificação profética do governante e a identificação do cidadão com o sábio-governante exemplar, que tem como fim a realização da felicidade, se faz necessário o estudo de três obras políticas:

Al-Madinat al-Fadila (*Tratado Sobre as Opiniões dos Cidadãos da Cidade Ideal*); tem em seus capítulos iniciais um discurso sobre o Uno, o Ser Primeiro, cosmologia, ciências filosóficas e nos últimos nove capítulos lida com os problemas políticos.

Al-Siyasat al-Madaniya (*O Livro Sobre o Regime Político*); expõe sua teoria sobre a alma e sobre o intelecto. Na segunda parte refere-se ao homem e a sua perfeição na comunidade.

Tahsil al-Sa'ada (*A Busca da Felicidade*); é a primeira parte de uma trilogia intitulada *Filosofia de Platão e Aristóteles*. Nessa obra expõe sobre a felicidade do homem que só pode ser alcançada em associação com outros homens numa comunidade. Talvez este seja o mais fundamental de seus trabalhos, dando a estrutura filosófica sobre a qual seus escritos didáticos e políticos devem ser entendidos.

Além da influência do pensamento grego, principalmente platônico, outros interesses influenciaram a obra de Al-Farabi: o sentido da *umma*, comunidade fundamental, já que como muçulmano considera possível e necessária a cidade ideal; e a crescente imperfeição do sistema social nascido da expansão islâmica. Mas a preocupação fundamental é com a natureza filosófica do legislador.

Entra em discussão a Cidade Ideal:

Era de grande ascendência sobre os filósofos a utopia necessária da República de Platão. Os pensadores do mundo islâmico nunca renunciaram à idéia de uma comunidade universal justa: a *umma*. Após a morte de Maomé, surge a figura do Califa que incorpora três elementos: a sucessão legítima do profeta, a direção dos assuntos sobre o mundo e a vigilância sobre a fé. É o administrador da justiça, o líder nas orações e na guerra. É obrigado pela *Shari'a* ao cumprimento efetivo e leal dessas tarefas. É portanto, a maior autoridade, segundo o Corão.

De acordo com a tradição islâmica, apenas os quatro primeiros sucessores de Maomé foram califas neste estrito senso. São conhecidos como *rashidun*, ou “califas corretamente orientados” Talvez aí se possa pensar que alguma vez haja existido a cidade ideal. A partir da dinastia Omíada, em 661d.c. há mudanças na política administrativa e o governo se volta para interesses próprios. O Império se expande por objetivos mundanos e não mais pela dedicação ao avanço da religião.

No século X há uma mudança de circunstâncias que passa a ameaçar a posição dos califas da dinastia Abácida. Isto dá origem a uma tentativa de defender o califado através de uma definição mais completa, estabelecendo os padrões necessários ao califa como o “comandante dos fiéis” Neste contexto surgem várias defesas do califado como necessidade natural justificada no Corão. Vemos, portanto, que durante a vida de Al-Farabi nem o estatuto social do califado unitário se mantinha.

Al-Farabi estava convencido que somente a associação entre a política e a filosofia poderia assegurar uma felicidade completa ao homem. Essa felicidade só pode ser alcançada em associação com outros homens numa comunidade. A felicidade é um bem supremo que deve ser almejado e só a ciência política pode ensinar ao homem, como cidadão, a alcançá-la de acordo com a sua disposição natural.

E por que a necessidade da comunidade?

É apenas nessa comunidade, ou, cidade ideal que os homens podem ajudar-se mutuamente, promovendo o bem. É inerente à condição humana precisar da ajuda de outros, formando uma associação política, já que o homem não pode atingir o seu objetivo – a perfeição – em isolamento. Na comunidade, cada indivíduo se comporta como o membro de um corpo, completando-se mediante a mútua prestação de serviços. Entretanto, assim como para a saúde corporal é necessário o bom funcionamento de cada um de seus membros e uma razão diretora, também a felicidade dos cidadãos exige a saúde ética de todos e a subordinação do governante aos supremos princípios racionais. A estrutura social exige que seus membros ocupem o lugar que lhes corresponde no ordenamento natural da vida comunitária. A sociedade tem como fim a realização plena da potencialidade natural de seus membros, e portanto, a realização daquilo que constitui a finalidade da vida humana: alcançar a felicidade no bem.

Assim, somente os homens intelectualmente capacitados para conduzir seus cidadãos até a meta comum da felicidade, na ordem do ser e do bem, podem guiar a vida política da sociedade. A autoridade se mantém, portanto, sobre dois pilares: o saber e o poder, nessa ordem. O saber, considerado em si mesmo, é um mandato que emana originariamente do Legislador universal supremo e deve ser realizado necessária e voluntariamente por todos.

A fim de que possamos entender um pouco melhor como Al-Farabi compreende o saber, teremos que examinar brevemente a metafísica do Uno divino e a ordem hierárquica da criação. Deste modo teremos mais clareza de como se dará no homem o mais alto grau do saber: o profético.

Na ordem hierárquica da criação, há o Ser único que é princípio divino e causa primeira. Este Uno é necessário e puro, não tem causa, nem matéria, nem forma, nem princípio, nem fim. Não admite nem gênero, nem diferença. É o pensamento,

o bem e o amante puro. É a fonte da qual provêm todos os demais seres, sendo que enquanto ser primeiro está desprovido das imperfeições e limitações dos seres criados.

Segundo sua essência, Deus é inteligência e inteligente puro, conhece a si mesmo e se apresenta como verdade absoluta, base de toda verdade relativa. Como vida absoluta e conhecimento absoluto é o mais feliz dos seres, ou a felicidade em si.

Da simplicidade do uno divino surge a multiplicidade do mundo criado. Al-Farabi concebe então a multiplicidade de gerações sucessivas: da Inteligência divina brota a potência que produz as causas segundas. Este primeiro ser criado é uno e múltiplo ao mesmo tempo. Eis a sua essência: é uno numericamente, necessário pela ação do uno divino e possível por si. Recebeu sua existência do Ser primeiro, portanto, do uno brotou o uno. Mas este ser criado é múltiplo na sua essência e por isso pode ser múltiplo em seus atos. Sendo inteligência, pode conhecer o princípio de seu ser e a si mesmo e tem na sua essência três objetos: o ser primeiro, sua essência de ser necessário por outro e a sua essência absoluta como ser possível por si.

Do conhecimento que tem do ser primeiro brota uma inteligência segunda. Do conhecimento que tem da sua essência atual necessária por outro se produz uma alma. E o conhecimento da sua essência absoluta como possível por si mesma dá a origem à primeira esfera. Esse processo se repete por dez vezes, até chegar à esfera lunar, totalizando dez inteligências das esferas. A décima inteligência é o Intelecto Agente, que opera sobre o mundo terrestre.

Estas inteligências não são corpos e, portanto, estão separadas da geração e da corrupção, existem em ato e cada uma pensa a sua essência e o princípio que a criou. A sua força criadora depende justamente desse conhecimento.

A décima inteligência, ou Intelecto Agente é a que engendra o mundo terrestre combinando, por influência das esferas celestes os quatro elementos. É causa da união da matéria e forma. É essa inteligência que move as formas, a alma e o intelecto humano conduzindo-os ao conhecimento.

A sabedoria, portanto, só pode ser alcançada através de um longo aprendizado e da atualização das potências intelectuais, purificando o intelecto até atingir a permanente união com o Intelecto Agente. É o mais alto grau de conhecimento no qual se reflete o Logos eterno.

E quais são as qualidades do chefe da cidade ideal?

Para transferir as noções gregas às condições islâmicas, Al-Farabi teve que fazer uma síntese entre o governante ideal de Platão, o filósofo-rei e o governante ideal do Islã, o profeta-legislador. O governante da sua cidade ideal não é o califa – sucessor do Profeta simplesmente transformado no filósofo-rei da *República*. As qualidades e funções do primeiro governante são um resultado de ajustes e combinações representando a síntese entre requisitos platônicos e islâmicos. Faz-se necessário, a fim de que possamos compreender tal síntese, um esclarecimento sobre a teoria da profecia de Al-Farabi.

Al-Farabi distingue uma razão prática e uma razão teórica no homem, que é naturalmente dotado de faculdades racionais e imaginativas. Estas estão potencialmente no homem e devem ser realizadas pela emanação do Intelecto Agente. Ele

chama esta emanção de revelação.

O Intelecto Agente serve de intermediário entre Deus e a razão teórica do primeiro governante ao qual faz a revelação. Cito Al-Farabi em *Syosat al-Madaniya*:

“Este homem é o príncipe autêntico segundo os antigos, é aquele de quem se deve dizer que recebeu a revelação. Pois este homem só recebe a revelação quando alcança esta categoria, ou seja, quando já não há intermediário entre ele e o Intelecto Agente (...). Pois bem, dado que o Intelecto Agente emana do ser da Causa Primeira – Deus, por esta razão se pode dizer que é a Causa Primeira a que leva a revelação a este homem por mediação do Intelecto Agente. O governo deste homem é o governo supremo; todos os demais governos humanos são inferiores a ele e derivados dele.”

Portanto, o governante precisa de um desenvolvimento completo da faculdade racional para realizar esta correspondência. É condição de conhecimento necessária para ser o governante supremo o desenvolvimento completo de três faculdades: a sensação, a imaginação e a razão. Muito raramente ocorre que a faculdade imaginativa seja tão poderosa e perfeita que obscureça todas as demais faculdades e proceda diretamente a receber ou a formar imagens dos seres divinos. Este caso raro é o profeta, um arauto capaz de direcionar os homens à felicidade. Este mensageiro alcançou o grau máximo da perfeição. Cito Al-Farabi em *Al-Madinat al-Fadila*:

“Não é impossível que o homem, quando seu poder imaginativo alcança a máxima perfeição, receba do Intelecto Agente, nas suas horas de vigília, as imitações de seres separados, imateriais, inteligíveis e de todos os demais seres nobres e os contemple. Pela virtude dos inteligíveis que havia recebido, terá assim o poder da profecia acerca das coisas divinas. Esta é então a etapa mais perfeita alcançada pelo poder da imaginação e a etapa mais perfeita a qual o homem chega pela virtude de seu poder imaginativo”

Quando o homem se comunica com o Intelecto Agente por meio da imaginação é um profeta. E quando se comunica por meio de sua faculdade racional é um sábio, ou seja um filósofo. Assim, para ser o governante supremo se faz necessária a perfeição de ambas faculdades fazendo dele o ser humano perfeito, e não apenas um profeta ou um filósofo.

O filósofo será completo em sua sabedoria quando imitar perfeitamente o conhecimento racional que possui a fim de ensiná-lo ao povo. Se assim não o fizer será incapaz de governar uma cidade e educá-la. Portanto, o melhor governante será o profeta-filósofo-governante, pois é necessária a combinação filosofia-profecia, ou o exercício dos poderes imaginativos e racionais.

Somente o profeta-filósofo está qualificado a ajudar o cidadão a compreender o seu verdadeiro destino, da perfeição moral e intelectual. Assim, além dos seus talentos naturais deve distinguir-se nas ciências especulativas, pois será toda a fonte de poder e conhecimento no regime. E é por meio dele que os cidadãos apreendem o que devem conhecer e fazer.

Como possui todas as virtudes práticas e teóricas, o governante tem a possibilidade introduzi-las em todas as nações, proporcionalmente à disposição natural dos cidadãos.

Este legislador-profeta tem o poder, pela primazia da reflexão, de criar condi-

ções pelas quais as leis podem de fato existir e funcionar. Reúne em si a perfeição nas virtudes especulativas, intelectual e prática além da capacidade de persuasão e imaginação. Está feita a síntese entre o filósofo-rei platônico e o governante mulçulmano.

Até a presente fase deste estudo, observamos que do mesmo modo que na ordem intelectual a felicidade se dá mediante a união com o Intelecto Agente, na ordem política se dá mediante a identificação do cidadão com o sábio governante. Há, portanto, uma analogia entre a atividade do governante supremo e a operação do Intelecto Agente.

A relação entre o caráter da perfeição e o Intelecto Agente é condição para a compreensão da felicidade humana. A perfeição do homem se dá perante a proximidade com o Intelecto Agente através da atividade teórica. Ele, de certa forma, ilumina o intelecto humano, por um lado, e os inteligíveis possíveis por outro. Tal qual os nossos olhos, que tem a capacidade de ver, mas não podem exercer esta capacidade na escuridão, precisam necessariamente da luz que ilumina os objetos. Ou seja, a passagem do inteligível possível para o inteligível em ato só pode ser feita pelo Intelecto Agente.

Mas o Intelecto Agente não é tipicamente uma causa segunda. Além, da sua atividade contemplativa, que é própria de todas as dez esferas, ele se distingue por uma inquietação em relação ao progresso humano. Ele busca e quer a perfeição suprema ou a transcendência daqueles que estão na esfera de sua influência. É este o seu propósito.

Assim, enquanto as outras esferas alcançam os respectivos efeitos por emanação, a operação do Intelecto Agente tem como atributo uma intencionalidade.

É a opinião de Aristóteles, segundo Al-Farabi em *Falsafat Aristutalis*, que quando o intelecto humano atinge a sua perfeição final, a sua substância se aproxima da substância do Intelecto Agente. Parece que em *Al-Siyasat al-Madaniya*, Al-Farabi perfilha essa relação atribuída a Aristóteles.

A implicação imediata é de que o intelecto humano, quando totalmente atualizado teria também uma natureza dupla: uma parte contemplativa e a outra atuando na perfeição de algo externo à ele. Nesse sentido, tal qual o Intelecto Agente atua na perfeição do homem, o governante supremo atua sobre aqueles a que governa.

O Intelecto Agente habilita o animal racional a alcançar a felicidade suprema, libertando-o da matéria e dos laços corporais, tornando-o substância separada capaz de subsistir sem a matéria. Também as ações determinadas pelo governante e direcionadas à felicidade fortalecem a parte da alma do cidadão potencialmente disposta a felicidade, atualizando-a até o ponto em que cessa a sua necessidade de matéria e assim subsiste sem perecer quando a matéria perece.

Portanto, o governante da comunidade ideal alcança a excelência humana no mais alto nível e é também causa da excelência dos cidadãos.

Enfim, o Intelecto Agente vincula a completa transcendência de uma existência corpórea a uma atividade prática, a saber: a política; sem que o resultado seja de dupla natureza.

Mas, a interação do Intelecto Agente com os seres corpóreos sem que haja o sacrifício de seu caráter transcendente é algo mais complexo que será desenvolvido em estudos subsequentes.

Filósofos e Filodoxos em Platão*

Margarida Maria Chagas (Bolsista FAPESP - DF/USP/SP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

No diálogo *A República*, de Platão, percebemos a preocupação deste em organizar e promover uma *educação* na *pólis*, de maneira que esta pudesse contribuir para uma cidade justa. Em especial nos livros V e VI, do diálogo já mencionado, Platão diz que os governantes deveriam ser *Filósofos*, pois para ele só estes conseguiriam chegar a um conhecimento verdadeiro do que é a Justiça, ao *Ser em si*. Conhecendo o que é a Justiça, seriam justos e, portanto, capazes de guardar as leis e costumes da cidade.

Entre os habitantes da *pólis*, entretanto, há aqueles que não conseguem chegar a essa compreensão e se perdem na *multiplicidade* das aparências. Platão os chama de *Filodoxos*. Enquanto os *Filósofos* são os amantes da sabedoria, os *Filodoxos* são os amantes da opinião.

O objetivo deste trabalho é entender o que fundamenta esta diferença para que Platão pudesse, baseado nela, lançar a sua tese de *Filósofo-rei*.

Justificativa

O motivo que gerou este trabalho é, em um âmbito maior, facilitar a compreensão dos motivos que contribuíram para a caracterização da polêmica entre Platão e os *sofistas*, em especial no diálogo *A República*, de Platão.

No contexto da polêmica Platão coloca os *sofistas* no reino das *opiniões* e diz que estes não são capazes de chegar a um verdadeiro *conhecimento*.

Dessa diferença entre *filósofos* e *sofistas* outras conseqüências aparecem. Por exemplo, a necessidade da *Dialética* em oposição à *retórica dos sofistas*, a importância de se *dialogar* em vez de se *discorrer* simplesmente, o uso do *diálogo* como caminho para o *conhecimento* e não como instrumento de *persuasão*.

Esta comunicação tem como objetivo entender o que fundamenta essa diferença entre *filósofos* e *filodoxos* para que Platão, baseado nela, viesse a lançar sua tese de *filósofo-rei*.

O texto-base deste recorte é o livro V de *A República* de Platão e a comunicação divide-se em duas partes:

I. INTRODUÇÃO com a finalidade de localizar melhor a questão e

II. DESENVOLVIMENTO para buscar esse fundamento que faz por um lado, o *filósofo* ser aquele que é capaz de chegar a um conhecimento verdadeiro do que é a justiça e, portanto, capaz de guardar as leis e costumes da cidade governando-a com justiça e, por outro lado, o *filodoxo* como sendo aquele que vive nas *opiniões*.

I. Introdução

A Atenas, neste contexto, era governada por uma *democracia direta* na qual o uso da *palavra* era muito importante. Entretanto Platão, no diálogo *A República*,

afirma que a *pólis*¹ está corrompida e que é necessário que os governantes tenham educação e instrução adequadas para que as leis importantes da cidade não sejam abaladas²

Para chegar a um paradigma³ ele indaga o que é a *Justiça* e o que é um homem justo, qual o seu caráter e inversamente pois só os *justos* praticariam a justiça e seriam capazes de guardar as leis e costumes da cidade.

Condições necessárias e suficientes da *Pólis*, conforme Wolff⁴, a *justiça* e a *linguagem* não têm sequer outra essência do que essa pura forma: já que o homem se diz no plural ele necessita de *comunidade* (pela *justiça*) e da *comunicação* (pela *linguagem*). É como Aristóteles também diz: “único entre os animais, o homem possui o *falar*. Sem dúvida, os sons da voz (*phoné*) exprimem a dor e o prazer. Mas o *falar* é feito para exprimir o útil e o nocivo, assim o *justo* e o *injusto*. Tal é efetivamente o caráter distintivo do homem frente aos animais: só ele percebe o *bem* e o *mal*, o *justo* e o *injusto* e os outros valores; é a posse comum desses valores que faz a família e a Cidade”⁵

Por esses motivos, desafiando a opinião comum Platão propõe o governo do *filósofo* como única salvação para o Estado⁶.

Mas como determinar quais são os *filósofos* e demonstrar que a uns compete, por natureza, dedicar à filosofia e governar a cidade e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecerem a quem governa?⁷

II. Desenvolvimento

Os *filósofos* idealizados por Platão deveriam ser recrutados entre os guerreiros e deveriam ter amor à verdade, gosto pela pesquisa, ter a faculdade de discernir semelhanças e diferenças e de situar as coisas num conjunto ordenado.

Para se chegar a uma melhor compreensão Platão estabelece a seguinte distinção: por um lado, os amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de ação que se encantam com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza *do belo em si*. E por outro lado, aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se *filósofos*⁸. Embora estes, que são capazes de ter acesso ao *belo em si* e de o contemplar na sua *essência*, sejam raros.

Dessa maneira, aqueles que contemplam a *multiplicidade* de coisas belas, sem verem a *beleza em si*, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira, diz Platão que eles têm *opiniões* sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem⁹. Por isso, estes são “*amigos da opinião*” e os outros “*amigos da sabedoria*”¹⁰.

Entendendo inicialmente que os *filósofos* desejam a sabedoria em sua totalidade e por esse motivo são chamados por Platão de “amadores do espetáculo da verdade” é necessário distingui-los de outros que também têm prazer em aprender como os amadores de espetáculos e os amadores de audições os quais Platão chama de *aparências de filósofos*¹¹

Saber fazer a diferença entre a *idéia em si* e sua *multiplicidade* é, pois, fundamental para Platão.

Buscando entender essa diferença temos que as *Idéias*, pelo fato de aparecerem combinadas com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser *múltipla*¹². Entretanto, cada idéia é uma idéia. Por exemplo, como diz Platão a respeito do *belo*, uma vez que o *belo* é o *contrário* do *feio* eles são dois e, portanto, cada um deles é um. Da mesma maneira a idéia de *justo* e *injusto*, do *bom* e do *mau* e todas as outras *Idéias*.

Para ele quem acreditar que há *coisas belas* mas não acreditar na *beleza em si*, vive em *sonho* e não na *realidade*¹³. *Sonhar* é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, *julgar* que um objeto *semelhante* a outro não é uma semelhança, mas o próprio objeto com que se *parece*.

Para facilitar a compreensão, tomemos como referência *algo belo* e *o belo em si*. Quem entende que existe o *belo em si* e é capaz de o contemplar na sua *essência* e nas coisas em que tem *participação*, e sabe que as coisas não se identificam com ele nem ele com as coisas, vive na *realidade*¹⁴

Assim, quando além do *belo em si* existe um outro *belo*, é importante entender que este é *belo* porque *participa* daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa¹⁵. O que faz *belo* um objeto é a existência daquele *belo em si*, de qualquer modo que se faça a sua *comunicação* com este. Logo, tudo o que é *belo* é *belo* em virtude do *Belo em si*¹⁶.

O *belo em si*, comum aos *objetos belos*, conforme diz Schiappa¹⁷ é, simultaneamente, a razão de *ser* da sua beleza, um *eidós*, 'caráter' É o *belo em si* que ornamenta todas as demais coisas e lhes dá o seu aspecto de beleza, sempre que tal caráter a elas se vem juntar¹⁸ O *belo em si* é esse belo que, a qualquer objeto a que se ajunte, constitui a sua razão de ser belo¹⁹.

Assim, saber distinguir a *idéia* do homem *de nós* e de todos os que são como nós, é chegar à *idéia* do homem *em si mesmo*. Para cada coisa há uma idéia à parte e diferente dos próprios objetos que tocamos com a mão²⁰

Para se chegar ao *belo em si* é necessário saber quais são seus *objetos*. Partindo da relação daquele que vive na *realidade* Platão diz que o seu pensamento era *conhecimento*, visto que *sabe*²¹, ao passo que o daquele que vive em *sonho*, era *opinião*, visto que se funde nas *aparências*. Logo, o objeto do *conhecimento* é o *Ser-absoluto*²². O *conhecimento*, para Platão, é *ciência*. Ao *não-ser absoluto* diz respeito a *ignorância*²³

Com referência à *opinião* Platão esclarece que quem conhece, conhece alguma coisa a qual *existe*, caso contrário, não poderia ser conhecida. Dessa forma, se houver uma coisa que *existe* e *não existe*, ficaria em posição *intermediária* entre o *Ser-absoluto* e o *Não-ser absoluto*²⁴.

Logo, se *conhecimento* está relacionado como vimos²⁵ ao *Ser* e o *desconhecimento* ao *Não-ser*, algo de *intermédio* entre a *ignorância* e a *ciência*, seria a *opinião*. Nessa posição intermediária a *opinião* não pode ser *ignorância* e nem *ciência* e parece ser mais obscura do que a *ciência* e mais clara que a *ignorância*. Concluindo, o que *aparece* a meio caminho da *ignorância* e da *ciência* chamamos *opinião*²⁶

Não se pode ter uma *opinião* sobre o nada²⁷ O objeto da *opinião* não é o *Ser* nem o *Não-ser* e a *opinião* não pode ser *ignorância* nem a *ciência*²⁸ A *opinião* visa um objeto e, a *ciência*, outro. Cada uma segundo a capacidade que lhe é própria. Portanto, diz Platão, a *ciência*, uma vez que respeita por natureza ao *Ser*, se destina

a *conhecer* o que é o *Ser*²⁹. A *opinião*, a *julgar* pelas *aparências*³⁰.

Assim sendo, considerando que os que contemplam a *multiplicidade* de coisas belas, sem verem a *beleza em si*, têm *opiniões* sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem³¹. Platão conclui o contraste entre o *filósofo* e o *filodoxo* da seguinte maneira: o *filósofo*, *como sendo o amante da sabedoria* e, o *filodoxo*, *como sendo o amante da opinião*³².

Finalizando, o *filósofo* abraça o *ser*, a *ciência (episteme)* e o *filodoxo* contenta-se com a *opinião (doxa)*³³

Para Platão, há uns que têm esse conhecimento e outros não. Por exemplo, com relação à justiça e em geral toda virtude, há muitos que “sem a conhecer, mas dela tendo apenas uma opinião qualquer, se desdobram em todas as suas forças e zelo, para fazê-la aparecer como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em seus atos e palavras”³⁴.

Estes *outros*, a que Platão se refere mais especificamente, são os *sofistas*. A elevação do espírito, conforme Sócrates, só é conseguida por aqueles que são amigos do saber e se ocupam da *filosofia*.

Um comentário interessante que reflete uma consequência dessa teoria platônica é o seguinte.

Com relação aos *sofistas* viverem de *aparências* e mudarem de *opiniões* diante das multidões Francis Wolff, em seu artigo “Filosofia Grega e Democracia”³⁵, diz que as grandes linhas de uma “doutrina” sofística da linguagem, refletem as condições do discurso público nas assembléias: tudo pode ser dito, assim como seu contrário.

Wolff explica que definir o espaço do *discurso* é definir o espaço *político*: o direito de falar (publicamente) equivale ao direito político (de se exprimir) e este direito é, por definição, igual para todos (*isegoria*), já que a *Pólis* não é outra coisa que esta repartição igual do comum – comunitária ou comunicável. Cada um pode falar a todos e todos a cada um³⁶

Assim sendo, o pensamento grego da época clássica, dois modelos de “*verdades*” nos sugere: a “*verdade científica*” e a “*verdade jurídica*”³⁷

A “*verdade científica*”, como se esboça em Platão ou se formaliza em Aristóteles simplificando, conforme Wolff, seriam as que se referem a seres universais e necessários.

Mas, continua Wolff, se em vez desses seres considerarmos outros, singulares e contingentes, inscritos em um outro campo (o campo do judiciário, por exemplo), é igualmente essencial estabelecer-se a verdade ou a falsidade.

Por esse motivo *é preciso discutí-las*. Quer dizer *argumentar a favor e contra*.

Assim, conclui Wolff, há pelo menos um domínio, o domínio judiciário, onde a contradição, a relatividade e a pluralidade dos pontos de vista não servem para invalidar verdades, mas ao contrário, são o único meio para estabelecê-las.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE PLATÃO:

- A República**, Fundação Calouste Gulbenkian, 7a. edição, Lisboa, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.
- A República**, Difel, 1^o. volume, 2^a. edição, Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg SP., 1973.
- A República**, Difel, 2^o volume, — edição, Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg SP., 1965.
- A República: Livro VII**, Apresentação e Comentários de Bernard Piettre, Brasília, UnB, Prefácio de Pierre Aubenque, Tradução de Elza Moreira Marcelina, 1989.
- Górgias**, in Platão, *Diálogos*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Edições Melhoramentos, 1970, páginas de 287 a 379.
- Protágoras**, idem, idem, páginas de 227 a 284.
- O Sofista**, in Os Pensadores, Platão, *Diálogos*, Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 4^a edição, São Paulo, Nova Cultural, 1987. páginas de 127 a 195.
- Hípias Maior**, Instituto Nacional de Investigação Científica, Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 1^a edição, Universidade de Coimbra, 1985, Coimbra.
- Fédon**, in Os Pensadores, Platão, *Diálogos*, Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 4^a. edição, São Paulo, Nova Cultural, 1987, páginas de 55 a 126.
- Teeteto**, Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2^a. edição, Universidade Federal do Pará, Belém, 1988.

2. COMENTADORES:

- Cassin, Barbara, **Ensaio Sofísticos**, Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Leão, São Paulo, Siciliano, 1990.
- Chauf, Marilena, **Introdução à História da Filosofia dos Pré-Socráticos a Aristóteles**, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- Guthrie, **Les Sophistes**, Traduzido do inglês por J. P. Cottereau, Edições Payot.
- Jaeger, Werner, **Paidéia, A Formação do Homem Grego**, Tradução de Artur M. Pereira, Editora Herder, 2^a. edição, SP.
- Koyré, Alexandre, **Introdução à Leitura de Platão**, Lisboa, Presença, São Paulo, Martins Fontes, 1974.
- Wolff, Francis, **Filosofia Grega e Democracia**, in Revista Discurso, nº. 14, pp. 7-48, editora Polis, 1983.
- Châtelet, François (coord.). **Dicionário das Obras Políticas**, Coordenado por François Châtelet, Oliver Duhamel, Evelyne Pisier, Traduzido por Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino, Editora Civilização Brasileira S.A., RJ 1993.
- Chantraine, **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**, Paris, Éditions Klincksieck, 1984.

Lalande, André, **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**, Martins Fontes, 1ª. Ed., 1993, SP

NOTAS

1. Pólis, no sentido de *comunidade política e religiosa: portanto "cidade-estado"* (Chantraine, *Dicionário Etimológico*, II Vol., p. 926).
2. *A República*, 448 d-e.
3. *A República*, 472 b-c.
4. Wolff, Francis, em seu artigo "Filosofia Grega e Democracia" in Revista *Discurso* 14, p. 35, editora Polis, 1983.
5. Aristóteles, *Política*, I, 1253 a, 9-19, in Revista *Discurso* 14, p. 35, nota 52, editora Polis, 1983.
6. É em *A República*, 473 d-e, que Platão defende essa tese: "*Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos*"
7. *A República*, 474 b-c.
8. *A República*, 476 a-d.
9. *A República*, Livro V, 479 e.
10. *A República*, Livro V, 480 a.
11. *A República*, 475 d-e.
12. *A República*, 476 a.
13. *A República*, 476 c.
14. Em *Hípias Maior*, 287 d, vemos essa dificuldade em discernir o *belo em si* na sua essência e sua participação nos objetos, quando Sócrates procura mostrar a Hípias, um sofista, que "belo" e "o belo" são coisas distintas. Entretanto Hípias, ignorando a diferença elementar entre conceito e exemplos, pensa que "belo" ou "o belo" são uma e a mesma coisa. Para Hípias, não há nenhuma diferença.
15. *Fédon*, 100 c.
16. *Fédon*, 100 d.
17. Schiappa, Maria Teresa, *Hípias Maior*, p. 31
18. *Hípias Maior*, 289 d.
19. *Hípias Maior*, 292 d.
20. *O Sofista*, 130 c-d.
21. Em *Fédon*, 75 d, Platão diz que "saber" consiste em: *depois de haver adquirido o conhecimento de alguma coisa, dispor dele e não mais perdê-lo*
22. *A República*, 476 d-e; 477 a.
23. *A República*, 478 c.
24. *A República*, 477 a.
25. Supra 476e 477a
26. *A República*, 478 d.

27. *A República*, 478 b.
28. *A República*, 478 c.
29. *A República*, 477 b.
30. *A República*, 478 a.
31. *A República*, 479 c-d-e.
32. *A República*, 479e; 480 a.
33. Conforme a nota 26, p. 265 de *A República*, da Fundação Calouste Gulbenkian, a palavra “filósofo” que está no original, toma a partir daqui uma conotação diferente. Diz a nota que tiveram de a decompor na tradução, para a opor com maior clareza ao outro composto paralelo, *philodoxos* “amigo da opinião”.
34. *O Sofista*, 267 c.
35. Wolff, Francis, in Revista *Discurso* 14, p. 37, editora Polis, 1983.
36. Wolff, Francis, in Revista *Discurso* 14, p. 37-38, editora Polis, 1983.
37. Idem, p. 43-44.

Platão e a Crítica da Poesia

Adriana Natrielli (Bolsista PIBIC/CNPq - DF/USP/SP)

Orientador: Luis Fernando Franklin de Matos

Pretendo tratar, aqui, do prefácio ao livro Platão e a Arte de seu Tempo de P. M. Schuhl, intitulado PLATÃO CRÍTICO DE ARTE. Este prefácio foi uma comunicação apresentada em 1936 por Schuhl num congresso internacional de história da arte em Berna. O ponto de partida adotado por Schuhl foi uma outra comunicação feita por Gustave Fuguér, treze anos antes, sobre Sócrates crítico de arte. Este título, por sua vez, justifica-se por uma passagem dos Memoráveis, livro III capítulo X, na qual Xenofonte nos mostra Sócrates conversando com o pintor Parrásio sobre a maneira de se representar a alma dos modelos. Sócrates vai lhe fazer a seguinte indagação:

– Diz-me Parrásio, não é a pintura representação das coisas visíveis ? – Assim é

– E se quiserdes representar formas de beleza perfeita... como não é fácil encontrar homem isento de imperfeição... não irás reunir vários modelos e de cada um tomarás o que de mais formoso possuir compondo um todo de perfeita beleza ? – É o que fazemos.

– E aquilo que mais atrai enleva e seduz : a expressão moral da alma, não a imitais também ? Ou será inimitável ?

– Como imitá-la, oh Sócrates, se não tem proporção, nem cor, nem nenhum atributo de algo que seja visível ?

– O que?! Não se nota nos olhos ora afeição, ora ódio ora alegria, ora tristeza ? -- Nota-se.

– Então não há como retratar essas expressões nos olhos ? – Há.

– Então, não se pode também representar os afetos do ânimo ?

– Indubitavelmente – disse Parrásio.

É claro que Platão não representou, como Xenofonte, o pintor ou o escultor às voltas com Sócrates, mas em seus diálogos vemos que as alusões as artes são por demais numerosas. Como podemos notar, desde Sócrates aparecem os problemas da *mimese*, da separação entre o mundo sensível e o mundo das idéias, presente em Platão, e do homem como objeto da arte. Embora Sócrates não se refira diretamente a práxis humana como faz Aristóteles, considera que a arte pode imitar não só as coisas visíveis como também as expressões da alma, as emoções e os sentimentos humanos.

Mas Schuhl nos propõe a seguinte pergunta: Não seria paradoxal falar em Platão crítico de arte, quando nos lembramos o quanto ele foi severo em seus diálogos com os artistas, amadores e com os próprios críticos de arte? Pode até ser.

Seria paradoxal porque esperamos que um crítico de arte, pelo menos, goste de arte e não queira afastar-se dela ou expulsar quase todos os artistas de uma cidade que ele considera ideal. Mas, como veremos as coisas não são bem assim

para Schuhl, ele irá se esforçar no decorrer do texto tentando defender Platão.

Realmente, sabemos o quanto Platão é desconfiado em relação aos artistas, o que revela na maioria das vezes até um preconceito. Sabemos também o quanto ele é inflexível e do caráter dogmático de suas teses. Acontece que para Platão a verdade deve estar acima de tudo, deve ser uma só e, principalmente, quando se discute questões morais, não há espaço para opiniões. Portanto a finalidade dos diálogos é chegar à verdade sobre os fatos e pronto.

Para ilustrar essa inflexibilidade, Schuhl cita um trecho do Fédon no qual Sócrates volta a expor sua doutrina sobre as idéias:

“Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor e forma, ou devido qualquer coisa desse gênero; afasto-me sem discutir, pois todos esse argumentos causam-me unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com ele.”¹

Continuando, Schuhl descarta a possibilidade de pensarmos que Platão pudesse ter algum defeito de sensibilidade à arte. Por que poderíamos pensar isso? Provavelmente porque Platão, tendo em vista algo que fosse assim tão perfeitamente belo, veria as demais coisas que são belas perderem o brilho por nunca poderem igualar-se àquilo que é o belo em si. Schuhl descarta essa possibilidade na medida em que considera a própria obra de Platão, enquanto literária, possuidora de uma intensa beleza. Vou ler o trecho em que Schuhl faz a apreciação da obra de Platão:

“Platão mostra-se em toda sua obra um artista demasiadamente genial para que essa atitude (que, como já dissemos, de austeridade em relação aos artistas) pudesse se explicar por um defeito de sensibilidade à arte. Sua prosa é luminosa a maneira da riqueza e transparência dos tecidos finos que os escultores de seu tempo aplicaram aos corpos de Vitória de Pargos e Athena Nikê; como no Fedro quando Platão narra o rapto de Orítte por Dorê”.

Além de considerar essa sensibilidade, Schuhl nota que o próprio Platão reconhece o charme quase mágico da poesia imitativa e, nota ainda, que mesmo se Platão tomar a decisão de afastar-se da arte, por não considerá-la de algum modo proveitosa, isso será sempre muito penoso, justamente por esse seu amor a ela. Mas como a razão deve sempre falar mais alto que a paixão este afastamento se faz necessário. Vou citar o trecho do livro X da República ao qual Schuhl se refere:

“Mesmo assim, diga-se que, se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verdadeiro.”²

“Mas se assim não for, meu caro amigo, faremos como aqueles que, quando estão apaixonados por alguém, e reconhecem que aquele amor não lhes é proveitoso, se afastam dele embora com esforço; do mesmo modo nós, devido ao amor por essa poesia que em nós se formou por influência da educação de nossos belos estados, estaremos disposto a vê-la como muito boa e verdadeira, mas, enquanto não for capaz de se justificar, escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos, e aquele mesmo canto mágico, tomando

precauções para não cairmos novamente naquela paixão da nossa infância, e que é a da maioria.”³

Para completar esta defesa da sensibilidade artística, a despeito de toda atitude severa com os artistas, Schuhl evoca uma passagem do Político, na qual para ele, Platão deixa escapar a voz do coração. É quando o estrangeiro propõe ao jovem Sócrates, uma situação na qual a arte estaria completamente condenada:

“Além de tudo isso seria necessário ainda elaborar a seguinte lei: quem quer que procurasse estudar uma profissão, fora das leis escritas, não poderia em primeiro lugar ser chamado de médico ou piloto e sim, visionário e sofista fraseador; em seguida, o primeiro que tivesse esse direito acusa-lo ia diante de um tribunal (...). Pois não temos o direito de sermos mais sábios que as leis nem de ignorar [a medicina, a higiene, a arte náutica e a navegação], sendo permitido a quem quiser, aprender os preceitos escritos e os costumes tradicionais. Se as ciências, caro Sócrates, fossem tratadas da maneira porque descrevemos, se fossem reguladas por um código (...) o que aconteceria a tudo isso, conduzido pela sorte, regido pela letra escrita em lugar de orientado pela arte?

— É claro que veríamos desaparecer completamente todas as artes, sem esperança nenhuma de retorno, sufocadas por essa lei que proíbe toda pesquisa. E a vida que já é bastante penosa tornar-se-ia então totalmente insuportável.”⁴

Schuhl nos propõe agora a seguinte questão: Reprovar o espectador por ele não saber se elevar até a Idéia do Belo, não é admitir implicitamente a possibilidade de uma crítica de arte fundada na filosofia e constituída, por ela mesma, uma propedêutica à inteligência da obra de arte? De fato este tem sido o ponto de vista de um certo número de críticos que se reclamam da tradição platônica. E nos propõe ainda uma segunda questão:

Não seria a Idéia, a estrutura ordenada que faz a excelência e a beleza de todos os seres e coisas, neste ponto, a mesma que os pintores e os bons oradores, como todos os artistas, sabem dar as suas obras? Esta ordem e beleza em si mesmas, ou seja, como considera Platão, as idéias puras que temos destas coisas, de alguma forma encontram-se nas obras dos artistas e o verdadeiro artista seria aquele que consegue chegar, por trás das aparências, à essência ideal, à realidade profunda das coisas; e, na perspectiva acima mencionada de uma crítica de arte fundada na filosofia, o papel do crítico seria o de estudar como o artista exprime suas idéias ajudando assim o público a percebê-la na obra.

“Ora bem! Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão verdadeiramente privados do conhecimento de todo ser, e que não tem na alma nenhum modelo claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for o caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo?”⁵

Isso leva Platão a dar valor ao pintor que sabe desenhar um tipo de homem o mais belo possível, mesmo sem poder mostrar que existe um modelo correspondente na realidade. A final, não é essa a tarefa a que Platão se propõe quando constrói na imaginação uma cidade ideal? Citarei um trecho da *República* que se encontra no livro V:

Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses? (...) E então? E nós também, não estivemos a fazer com nossas palavras o modelo de uma cidade boa? (...) Julgas então que falamos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos? – Sem dúvida que não.”⁶

Entretanto, Schuhl observa que não há nada mais antiplatônico que confundir a Imagem com a Idéia. E o ideal no qual se inspiram os artistas oscila entre os dois. Mas, a obra do artista, está mais afastada das idéias que os objetos sensíveis como nos mostra aquela célebre passagem da *República* que fala sobre os três tipos de cama: a cama do artista é uma imitação da cama do marceneiro que por sua vez é uma imitação da cama ideal.⁷

Schuhl comenta um artigo de Edmond Portier⁸, o qual interpreta que certas incorreções em desenhos ilustrativos de vasos se explicam pelo fato de que os decoradores e mesmo os pintores traçaram por muito tempo suas figuras utilizando silhuetas obtidas a partir da projeção da sombra dos objetos representados. A existência desse procedimento, que foi empregado sobretudo no séc. VI a.C., mas que Platão no entanto pode conhecer, mesmo se ele não o viu mais sendo praticado, é suscetível de nos ajudar a compreender melhor a atitude adotada na observação das artes imitativas e na alegoria da caverna⁹. Os pintores, fizeram outra coisa, senão decorar a parede tentando fixar o desfile de sombras fugitivas que se sucediam?

Schuhl completa seu raciocínio com a idéia de que há ainda outras razões para se explicar a severidade de Platão: em primeiro lugar, sem dúvida, que a arte não pode viver sem se transformar. A coisa é particularmente sensível em um tempo no qual o gosto se modifica, quando tudo se dissolve e se renova, tanto no domínio estético quanto no domínio político: uma revolução está em curso e seu término ainda não foi alcançado. Ora, a mudança (que, para Platão, se confunde quase sempre com a decadência) lhe parece ainda mais perigosa que na medicina hipocrática a mudança do regime habitual.

Ainda nos diz que, segundo Dâmon¹⁰, não se pode modificar os modos musicais sem abalar a constituição do Estado:

“Portanto, resumindo em poucas palavras devem os encarregados da cidade apegar-se a este sistema de educação, a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações, para que não haja inovações contra as regras estabelecidas na ginástica nem na música. Acautelem-se o mais possível, com o receio de, se alguém disser que *‘os homens apreciam acima de tudo o canto que tiver mais novidade’*¹¹ se julgar talvez que o poeta quer referir-se não a cantos novos, mas a uma nona maneira de cantar, e que a elogia. Tal coisa não deve louvar-se nem entender-se assim, porquanto deve-se ter o cuidado da mudança para um novo gênero musical, que pode pôr tudo em risco. É que nunca se abalam os gêneros musicais¹² sem abalar as mais altas leis da cidade, como Dâmon afirma e eu creio”¹³

Do mesmo modo, continua Schuhl, Platão reprova certa procura por novos prazeres como acontece em todo lugar salvo, diz ele, no Egito, em Creta e Esparta, e,

assim, se mostra partidário de uma arte imutável e hierática, ou seja, que aplica-se às formas tradicionais que a religião impõe às obras de arte, tal como as que ele teria admirado nos templos do vale do Nilo: os objetos pintados ou modelados eram feitos seguindo as mesmas regras há dez mil anos, e das quais eles estariam impedidos de se desviar.

Partindo do ponto de vista, no qual Platão seria totalmente favorável a uma arte arcaizante como esta, Schuhl supõe que neste contexto o crítico de arte se veria desobrigado do estudo das obras primas antigas, bastaria a análise das regras a que eles foram levados a respeitar. De fato, sofistas e técnicos acabaram por se reduzir à teoria, e por submeter à regras a prática de todas as artes da retórica à culinária¹⁴; Policleto teria ensinado em seu tratado, o *Canon*, as proporções relativas às partes dos corpos.

Portanto, se Platão foi totalmente favorável às leis que impediam os artistas egípcios “de inovar nem de imaginar nada que não estivesse conforme à tradição ancestral” como diz ele nas *Leis*, isso se dá devido à tomada de consciência do perigo que representa para a arte uma tal imitação. E, ainda, apesar de ter dito no *Político*, como vimos no início, que “Se o artista devesse sempre se conformar às regras escritas, codificadas pelos tratados, se uma tal lei lhe impedisse de pesquisar, as artes se perderiam totalmente por não poderem nunca se renovar” os argumentos opostos são os que vencem no final das contas.

Schuhl passa a observar que estava em desenvolvimento naquela época, sob influência da pintura de cenários, uma espécie de impressionismo ilusionista que visava o *tromp-l'oeil* (os olhos, dizia Plínio, viam percorrer até o palco as uvas pintadas por Zêuxis!), impressionismo no qual Platão reprovava pela afinidade com a sofisticada, e a influência que ela exerce sobre as partes da alma mais fáceis de se abalar; sobre o sentimento, sobre todos os elementos irracionais. À estética da ilusão preconizada por Górgias, Platão opõe a estética da imitação; ele se mostra sobretudo hostil à crítica que toma como critério a reação do público.

Após a crítica de Platão aos críticos, Schuhl passa a comentar a crítica platônica aos próprios artistas participantes daquele impressionismo ilusionista, ou seja, dirigida aos pintores e escultores que deformam suas obras para obterem a perspectiva. Em certa altura do diálogo *Sofista*, quando o estrangeiro distingue na mimética a arte da cópia, estabelecendo que aquele que copia mais fielmente transporta as relações exatas entre as medidas, diz que, no entanto, não são todos que imitam de maneira a reproduzir exatamente as proporções do modelo :

“Menos aqueles, pelo menos, que devem modelar ou pintar uma obra de grandes dimensões. Se, na realidade reproduzissem estas maravilhas em suas verdadeiras proporções, sabes que as partes posteriores nos apareceriam exageradamente pequenas e as partes superiores, muito grandes, pois, a umas vemos de perto e, a outras, de longe.

Por fim Schuhl volta a argumentar de maneira a dar a Platão a oportunidade de corrigir o rigor de seus pontos de vista. Primeiro, pelo fato de que uma cópia perfeita não seria uma imagem mas uma duplicata como vemos numa passagem do *Crátilo*:

“Se um deus artista reproduzisse não somente a cor e a forma de *Crátilo*, mas sua alma e seu pensamento, não teríamos mais adiante de nós *Crátilo* e sua imagem, mas dois *Crátilos*”

Em segundo lugar Schuhl afirma que o próprio Platão teve a oportunidade de descobrir os traços de uma estética libertada da imitação, Schuhl nos dá vários exemplos, citando apenas dois, quando no *Crítias* descreve a Atlântida e no *Filebo* quando destaca a beleza das cores sem mistura e das formas geométricas. De modo que estes textos acabam até sendo favoráveis a um tipo de cubismo ou ao menos de arte abstrata.

Schuhl finaliza seu prefácio nos dando sérios motivos para não menosprezar a crítica de arte platônica no mundo da década de trinta e motivos maiores ainda para não menosprezá-la hoje. Cito:

“A percepção que Platão teve da profunda ação que a arte exerce sobre os espíritos, explica sua atitude tão severa para com os artistas. O rigor das soluções nos escandaliza e nos revolta, mas o problema não deixa de ser atual. O emprego dos procedimentos mecânicos de reprodução e transmissão que nos asseguram à presença da obra de arte uma difusão e força de penetração maior ainda que no passado, nos impõe mais que nunca procurar saber como formar o gosto do público sem escravizá-lo. E como a arte pode ajudar a estabelecer neles o equilíbrio tão necessário hoje em dia quanto nos tempos de Platão”.

BIBLIOGRAFIA

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

_____ “O Banquete”, “Fedon”, “*Sofista*” e “*Político*” in *Diálogos* (Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa) Abril Cultural, São Paulo, 1972.

_____ *Górgias* (tradução, apresentação e notas por Jaime Bruna) Difusão Européia do livro, São Paulo, 1970.

_____ *Crátilo* (introd., versão e notas de Ute Shimidt Osmaniczik). México, UNA, 1988.

_____ “Parmênides” e “Filebo” in *Diálogos* vol. VIII (trad. Carlos Alberto Nunes). UFP, 1974.

ROSS, David *Aristotle* (trad. Luis Filipe Bragança S. S. Teixeira) Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

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

NOTAS

1. *Fédon*, 100 cd

2. *A República* X, 607 c

3. *A República* X, 607 e 608 a

4. *Político* 299 b e

5. *A República*, V, 484 c

6. *A República*, V, 472 d

7. *A República*, X, 596 ,e seg.

8. *Revue de Études grecques*, 1898, p. 355-388 e *Recueil Edmond Porttier*, Paris,

1937, p. 262-295.

9. Ver o ensaio intitulado "Autor de la Caver ne" in *Études sur la fabulation platonicienne*, p. 45-74.

10. Conforme supra, n. 63 ao livro III da *República*: Dâmon foi um célebre mestre de música ateniense do séc. V a.C., que ocupou-se especialmente das relações entre a ética e a música.

11. *Odisséia I. 351-352*

12. Conforme supra, n.7 ao livro IV da *República* : discute-se se os trópoi musicais de que se fala no texto seriam, como no tempo de Aristides Quintiliano, as três espécies de composição (nômica ditirâmica e trágica) ou se tal divisão não estaria ainda estabelecida. A conotação ética dos gêneros musicais entre os Gregos, está amplamente documentada em textos do próprio Platão, bem como em outros autores antigos.

13. A *República, IV* 424 bc

14. ver, do mesmo autor, *Formation de la pensée grecque*, p. 343

Diderot e a Crítica às Regras

Priscilla C. dos Santos (Bolsista PIBIQ/CNPq - DF/USP/SP)

Orientador: Luís Fernando Franklin de Matos

Apenas dois pontos serão levantados nesta apresentação, a saber, a discussão acerca das “regras” e a função das sensações ou sentimentos, vinculados ao prazer.

No que diz respeito às regras, faz-se necessário uma contextualização deste tema para melhor entender o debate entre os críticos de arte clássica e os críticos de arte, de filiação empírica.

Os defensores da arte clássica pretendiam elevar a estética (que no século XVIII denominava-se crítica ou filosofia da arte) ao estatuto de ciência. Influenciados pelo pensamento cartesiano, principalmente, no século XVII, acreditavam que, para isto, a ciência do belo deveria possuir regras fixas e invioláveis, ou seja, seus enunciados deveriam ser universais.

Os teóricos clássicos, como Boileau, por exemplo, pretendiam estabelecer uma teoria geral dos gêneros. Para ele, segundo a natureza de cada gênero artístico, existiria uma lei de construção que lhe corresponderia. Esta lei, para ser válida e garantir a beleza do objeto deveria ser explicitada nos moldes da análise matemática, isto é, possuir regras e leis de construção. A partir disto, o conteúdo e a estrutura da obra seriam expressos de acordo com o tipo de gênero (pré-determinado pelas regras) que se pretendia representar.

A criação individual não estava autorizada a violar estas regras, pois segundo estes teóricos, a transgressão comprometeria a verdade do objeto, afastando-o de sua própria natureza. Por isto é que para Boileau, o gênero não é algo que cabe ao artista elaborar, muito menos é um meio ou instrumento de criação que possa o artista manipular livremente. Isto implicaria em um subjetivismo, contradizendo as leis universais, que, antes de tudo, priorizavam a abstração das formas segundo um padrão fixo de beleza (Cf. Cassirer, E.; *A Filosofia do Iluminismo*, p. 385).

A idéia de natureza no século XVII estava submetida às leis universais (e invioláveis), as quais o conhecimento teria como tarefa determinar e enunciar em termos claros e precisos. Para a arte deveria haver leis da mesma espécie. Estas leis estariam subordinadas a um princípio, único e simples.

Neste século, a beleza vinculava-se diretamente à noção de natureza e verdade. O objeto deveria ser representado conforme suas relações puras e autênticas, que ele expressa em si mesmo, ou seja, o que se procurava era a essência destes objetos. Caso ele se afastasse de suas relações e proporções universais, afastar-se-ia também de sua essência, deixando de ser algo e ainda, algo belo.

O belo era o verdadeiro (ou, pelo menos o verosímil), conseqüentemente, o bom gosto, fundados em princípios, assentava-se sobre o guia dos modelos, ou seja, formas idealmente determinadas, sentenciadas segundo as regras fixas e rigorosas.

Ainda em todo século XVIII, as obras da antigüidade eram modelos de perfeição e beleza. Os antigos atingiram esse “grau de perfeição” imitando a natureza e dela extraíram suas regras. Deste modo, a imitação pode ser entendida de duas formas:

- como imitação da natureza
- como imitação dos antigos e dos mestres que os imitaram.

Aqui começam as divergências entre Diderot e a maioria de seus contemporâneos. Estes entendiam a imitação da natureza como *belle nature* (a natureza como princípio regulador da arte), ou seja, através das lentes constituída pelos cânones.

Nas academias, que seguiam rigorosamente esse ideal clássico, os alunos eram obrigados a desenhar segundo os modelos (manequins). Diderot ataca este “maneirismo” pois, para ele, as posições acadêmicas, as poses, eram “incômodas, afetadas, arrumadas, as ações frias e desajeitadamente representadas por um ‘pobre diabo’ e sempre o mesmo, pago para fazer-se de manequim” (Cf. Diderot, *Ensaio sobre Pintura*, p. 35). A relevância desta crítica assenta-se na denúncia de que essas ações e posições nada possuíam de natural. Para o autor não havia nada em comum entre o “homem que puxa água do vosso pátio e aquele que simula esta ação canhestamente, com seus braços para cima, sobre o estrado da escola” (idem).

Diderot acredita que nas academias se esquece da verdade natural e se enche a imaginação de ações, figuras falsas, posições afetadas, ridículas e frias. Para ele a maneira resulta de regras que já não são operantes e que passam a ser um fator de estagnação da arte.

A interpretação restritiva da imitação estava causando na produção artística efeitos paralisantes. Para ele é uma crítica equivocada deduzir regras exclusivas das obras mais perfeitas, como se os meios de agradar não fossem infinitos. Acrescenta que as regras fizeram da arte uma rotina, sendo úteis apenas aos homens comuns, porém prejudiciais ao homem de gênio (Cf. Diderot, *Ensaio sobre Pintura*, nota 3, p. 41).

A idéia de natureza para Diderot é aquela que nada negligencia, tomando suas palavras, “a natureza não faz nada incorreto”. A esse conceito de natureza que tende imperfeitamente para cada objeto, para cada espécie, para cada “tipo central” é o que a arte saberá adivinhar perfeitamente.

O pensamento de Diderot se opõe à idéia de uma natureza fixa, ou seja, pré-determinada e sim o contrário, como um poder de variação, de divergência e de individuação (Cf. Starobinski, *A Invenção da Liberdade*, p. 139). Esta natureza não visa estabilizar “formas centrais” ela se apresenta com um dinamismo que tem o poder de criar todos os possíveis.

Diderot não estabelece uma tipologia das formas, mas estabelece uma tipologia do movimentos da alma. Para ele a expressão é a imagem dos sentimentos, pois o homem sente raiva, amor admiração, e, a estes sentimentos deve o artista estar atento afim de nos comunicar.

Estes estados da alma também estão presentes no espectador, este, ao deparar-se com tal tipo de obra de arte perceberá uma identificação e ocorrendo uma proximidade entre o contemplador e o artista.

Para Diderot a finalidade desejada para a obra é o efeito que ela causará no espectador, conduzindo-o à virtude. Ele, enquanto filósofo, espera da obra um pra-

zer que lhe desperte idéias, incitando à reflexão. Ao despertar emoções na alma do espectador, o prazer aumentará em igual medida à imaginação, ao conhecimento e à sensibilidade, além disto, o espectador poderá se aproximar deste ponto de vista do filósofo.

Gosto, para este autor, se define como uma facilidade adquirida, mediante experiências contínuas, afim de que se capte o verdadeiro e o bom, com a circunstância que o torna bom, isto é, não artificialmente, sendo por ele, o contemplador, imediata e intensamente comovida (Cf. Diderot, *Ensaio sobre Pintura*, p. 146).

O artista deve se basear em suas experiências cotidianas, observar os homens, os lugares, enfim, tudo que lhe desperte interesse e prazer. O estudo com os manequins anatômicos também é importante, mas, seria seu desejo que este método não aprisionasse o artista.

“Existem lágrimas das coisas, e o que é mortal toca o coração.”

Vigílio, Eneida

BIBLIOGRAFIA

Diderot, *Ensaio sobre Pintura*. Campinas: Papirus, 1993.

Cassirer, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

Starobinski, J. *A Invenção da Liberdade*. São Paulo: Unesp, 1994.

Crítica Leibniziana ao Intuicionismo Cartesiano

William Siqueira Piauí (Bolsista PIBIC/CNPq DF/USP/SP) Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Introdução

Em linhas gerais o trabalho que pretendo desenvolver na iniciação científica pode ser explicitado da seguinte maneira:

O trabalho pretende reconstruir a crítica leibniziana ao intuicionismo cartesiano, isto é, pretende tratar da crítica que Leibniz faz ao caráter psicológico de assentimento às verdades operado pela filosofia cartesiana. O que resultará, por parte de Leibniz, em uma reconsideração da lógica na tentativa de estabelecer um formalismo que fuja deste caráter psicológico. Leibniz não pretenderá descrever as gestões espirituais e livres pelas quais o espírito chega à verdade, à dúvida, à evidência, etc.; para ele as regras de Descartes para o método são conselhos psicológicos de nenhum valor.

Para realizar seu formalismo e retomar o caráter demonstrativo das verdades ele fará várias considerações acerca da lógica aristotélica o que revela que a sua posição está mais próxima de Aristóteles que de Descartes. Para Leibniz as novas descobertas da matemática devem ser apresentadas de maneira que a sua necessidade seja visível a partir da sua forma. Enquanto que para Descartes demonstrar os conceitos e os princípios supremos significa exclusivamente mostrar a clareza e distinção psicológicas com que nós os representamos, para Leibniz, ao contrário, os elementos da dedução devem ser obtidos e elaborados pouco a pouco, em uma análise lógica cada vez mais profunda; para Leibniz se torna fundamental a retomada da demonstração formal.

W. Keneale e M. Keneale em seu livro intitulado “O Desenvolvimento da Lógica” chamam a atenção para o fato de que Leibniz pode ser considerado “como um dos maiores lógicos de sempre”¹ e, como o pensamento lógico de Leibniz tem diversas “facetas” sugerem, dentro da diversidade de sua obra, a seguinte divisão:

- 1) O seu respeito pela lógica tradicional;
- 2) O seu conceito de uma *Ars Combinatória*, ou teoria geral dos arranjos;
- 3) O seu plano para uma linguagem ideal;
- 4) O seu esquema para cordenação do conhecimento numa enciclopédia, e
- 5) A sua esperança em estabelecer uma ciência geral do método.

Para ficar claro o que pretendo basta tratar do item 1). No desenvolvimento deste item Keneale e Keneale observam que Leibniz ao tratar de uma série de problemas da teoria do silogismo “*não pode ser considerado um purista de Aristóteles*” e enumeram quatro maneiras de provar esta tese. Estas maneiras não nos interessam neste momento, mas, ao contrário, a conclusão que tiram delas sim, ou seja, essas observações levam à conclusão de que neste campo Leibniz não fez grandes progressos, no entanto:

“A idéia mais fecunda que Leibniz tirou do seu estudo da lógica aristotélica foi a

noção de uma demonstração formal. (...) Ele diz por exemplo que as regras de Descartes para o método são conselhos psicológicos de nenhum valor e que a fraqueza de Descartes ao escrever acerca do método consistiu em não ter compreendido a impotência da forma lógica. Leibniz reconheceu que não podia haver rigor sem formalismo e insistiu, com razão, na importância de apresentar as novas descobertas da matemática de tal maneira que a sua necessidade fosse visível a partir da sua forma.²

É deste formalismo que Leibniz saca a base para a sua crítica do princípio de evidência das verdades cartesianas. E. Brehier em sua *"História da Filosofia"* escreve:

*"A posição de Leibniz está, portanto, mais próxima de Aristóteles que de Descartes: não pretende descrever as gestões espirituais e livres pelas quais o espírito chega à verdade, à dúvida, à reflexão sobre a evidência, etc., mas de determinar as relações necessárias que obrigam o espírito a passar de uma proposição a outra. Nada lhe é tão antipático como a dúvida cartesiana capaz de anular toda a empresa filosófica; porque uma vez admitida, nem a existência de Deus pode tira-la. (...) A resolução das proposições em idênticas não implica dúvida alguma. Admitimos os postulados e os axiomas porque estão provados por infinitas experiências: todavia, interessa para a perfeição da ciência que eles sejam demonstrados. Leibniz vai pelo caminho que conduz a logística e as geometrias não euclidianas, nascidas no sec. XIX do esforço feito para demonstrar os postulados"*³

Cassirer (Ernest Cassirer) Também aponta para a insatisfação de Leibniz diante da filosofia cartesiana; no volume 2, capítulo II do seu livro *"O problema do Conhecimento"* onde trata da filosofia leibniziana, mostra que para Leibniz:

"É necessário um longo e penoso trabalho de análise conceitual, classificação e análise constantemente renovada de nossos conceitos empíricos e puros, antes que possamos chegar àqueles primeiros elementos com os quais devemos iniciar a estrutura sintética construtiva do conhecimento."

*Enquanto que Descartes, para demonstrar os conceitos e os princípios supremos, se remeta exclusivamente a clareza e distinção psicológicas com que nós os representamos..."*⁴ Para Leibniz *"os elementos da dedução não devem ser tomados como algo evidente da intuição imediata, ao contrário, devem ser obtidos e elaborados pouco a pouco, em uma análise lógica cada vez mais profunda, sem que exista dúvida alguma de que, dentro dos limites e da condicionalidade do nosso conhecimento científico, este trabalho não chega a seu remate definitivo em nenhum ponto."*⁵

A crítica de Leibniz à filosofia cartesiana tem muitas direções, o que nos cumprirá apontar nesses ensaios é de que maneira se constitui a sua crítica ao intuicionismo cartesiano, ou seja, como Leibniz torna legítima a sua oposição ao caráter psicológico de assentimento às verdades; princípio fundamental da filosofia cartesiana.

Essa oposição pode ser exemplificada pela maneira que ambos, Leibniz e Descartes, consideram a lógica. O que faremos num primeiro momento é marcar estas maneiras.

Método cartesiano x Lógica leibniziana

Seguindo o caminho que nos foi proposto na introdução devemos marcar a crítica feita por Leibniz e para tanto se faz necessário trazer o texto cartesiano para que não fiquemos com apenas um lado da moeda, o que não representaria bem uma reconstituição crítica do problema. Faremos, também, algumas indicações históricas que ajudarão a compreender o alcance e os limites de tal crítica.

Yvon Belaval em sua obra *“Leibniz critique de Descartes”* sugere uma definição dos séc. XVII e que podemos estender até o início do séc. XVIII que mostra muito bem o esforço de tornar rigorosa a filosofia, esse rigor pode ser traduzido pelo exame, ao refletir sobre si mesmo, que o séc. XVII faz de seus métodos. “Século do método” “século de Descartes” essas formulas podem muito bem definir o século XVII⁶. É interessante como o distanciamento, necessário, da filosofia aristotélica, que impedia uma nova Física, e da escolástica, com as suas causas ocultas, parece ter determinado a repulsa de vários autores da época pela lógica tradicional; não é atoa que o método cartesiano pretende ser uma opção nova para a constituição das novas ciências. Belaval dirá:

“A geometria e os princípios são mais importantes aos contemporâneos de Descartes e a seus sucessores, que as meditações; o cogito é transformado o centro do cartesianismo (...). Em seu tempo Descartes participou mais que qualquer outro (...) no desenvolvimento do espírito científico, não por qualquer superioridade de especialista (...) mas por sua superioridade de filósofo que, geometrizando a matéria, constrói o primeiro modelo matemático do mecanicismo generalizando a idéia de dimensão tira da imaginação sensível os cálculos da geometria analítica ...”

É assim que podemos notar o alcance do método cartesiano e para que fique bem clara a sua oposição à lógica tradicional basta mostrarmos o embate entre Descartes e Leibniz acerca do alcance da lógica.

“Cumpre-lhe (ao estudioso) estudar também a lógica; não a das escolas, porque esta, falando com propriedade, é apenas uma dialética tendente a ensinar os meios de fazer compreender as coisas que se sabem, até mesmo ensinar a dizer, sem prévio juízo, várias palavras referentes ao que não se sabe, e, deste modo, mais corrompe o bom senso do que o enriquece” (pag. 41 *Princípios da filosofia*). E, mais ainda: ... com respeito a lógica, que os seus silogismos e a maior parte de suas instruções servem mais para explicar a outro as coisas que se sabem (...) e para falar sem juízo das que se ignoram, do que para aprende-las, poi mesmo tendo realmente muitos preceitos verdadeiros e bons, tem, misturados com eles, tantos outros danosos ou supérfluos, que é quase tão difícil separa-los quanto tirar uma Diana ou uma Minerva de um pedaço de mármore...” (Pag. 35 *Discurso do Método*).

Dito assim, podemos notar que há uma certa recusa, por parte de Descartes, da lógica tradicional e principalmente a das escolas. Para realizar a sua filosofia ele preferiu adotar uma ‘lógica’ própria. E se quisermos chegar à verdade devemos aplicar os quatro preceitos indicados por ele, cito:

...em lugar desse grande número de preceitos de que se compõe a lógica, creio que me bastariam os quatro seguintes, sempre que tomar a firme e constante resolução de não faltar nem uma só vez à sua observação.

Consiste o primeiro em não receber jamais como certa nenhuma coisa sem

conhecer evidentemente que o é, e compreender unicamente em meus juízos, o que se apresenta a mim mesmo tão claro e distintamente que não teria motivo para colocá-lo em dúvida.

O segundo em dividir cada uma das dificuldades examinadas em tantas partes quanto for possível e necessário para resolve-las melhor.

O terceiro, em dividir ordenadamente meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por graus, até o conhecimento do mais composto, supondo sempre uma ordem, mesmo que eles não precedam naturalmente uns aos outros.

O último, em fazer em tudo enumerações tão completas e revistas, tao gerais que estaria seguro de não omitir nada.” (pag. 35 *Discurso do Método*)

E para deixar claro que seu método não se assemelha à lógica aristotélica ele escreve:

“Por método entendo aquelas regras certas e fáceis cuja rigorosa observação impede que se suponha verdadeiro o falso, e faz com que sem consumir-se em esforços inúteis e aumentando gradualmente sua ciência o espírito chegue ao verdadeiro conhecimento de todas as coisas acessíveis à inteligência humana.” (Regra IV)

“... todas as coisas podem clarificar-se em diversas séries atendendo não ao gênero de ser a que se referem (divisao que se assemelharia às categorias dos filósofos), mas ao fato de que o conhecimento de uma depende do conhecimento de outras, de sorte que sempre que alguma dificuldade se nos apresente, podemos determinar se é útil examinar certas coisas, quais são e em que ordem devemos examina-las.” (Regra VI)

Em suma, esta é a lógica que, segundo Descartes, necessitamos para acostumar a nossa razão (luz natural) a conceber mais clara e distintamente os objetos. A partir daí podemos começar a indicar o que significa 'caráter psicológico de assentimento' O que Descartes pretende com seus preceitos não é constituir um procedimento infalível para se chegar à verdade, mas o de habituar o espírito a conceber mais claramente e distintamente. Ele mesmo afirma qual o seu verdadeiro propósito:

“Não é meu propósito ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para dirigir bem sua razão, mas unicamente fazer ver de que maneira dirigí a minha. (pag. 29 *Discurso do Método*)

Não se trata de explicar regras formais de obtenção da verdade, mas de acostumar o espírito afim de que ele possa distinguir melhor o claro do obscuro e o distinto do confuso. Sendo assim, ele deve mostrar que tipo de verdades podemos encontrar seguindo esses preceitos, e é desta maneira que ele, fazendo uso da dúvida o que está de acordo com o primeiro preceito, chega à verdade primeira “eu penso, logo existo” Ele diz:

“E tendo notado que nesta proposição eu penso, logo existo, o que me assegura de que digo a verdae é que vejo muito claramente que para pensar devo existir, julguei que podia tomar como regra geral que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, e que somente existe alguma dificuldade em advertir bem quais são as que distintamente concebemos.”(pag.44 *Discurso do Método*).

Eis o ponto central da filosofia cartesiana, o que Leibniz percebeu muito bem e é corresponde exatamente ao lugar onde localizaremos à sua crítica ao intuicionismo cartesiano.

Como pudemos perceber existe em Descartes a necessidade de criar um certo hábito afim de que possamos ver mais clara e distintamente; devemos assentir a uma verdade conforme la nos pareça mais clara e distinta.

Para Leibniz o distanciamento de Descartes do caráter formal das verdades transforma o seu método em conselhos psicológicos de nenhum valor. Isto resultará, por sua parte, numa reconsideração das regras formais de obtenção da verdade. A lógica para ele tem papel fundamental no julgamento das verdades, isto é, o carácter formal da demonstração deve ser retomado. Devemos, então, explicar o que ele entende por lógica, cito:

“Sob o nome de lógica, ou arte do pensamento, entendo a arte de utilizar o entendimento, não só a arte de julgar o que temos diante de nós mas também o de descobrir o que está oculto. Se semelhante arte é possível, isto é, se seus resultados brindam uma notável utilidade, se segue daí que é preciso buscar a todo custo e apreciar profundamente uma tal arte, ao ponto inclusive de considera-la como a chave de todas as artes e ciências. (*Carta a Gabriel Wagner* - pag. 354)

Como pudemos notar há uma apreciação considerável da lógica por parte de Leibniz. Mais do que isto, ele as estudou minuciosamente e nos revela: “Rvisei todo tipo de lógicas para encontrar os melhores e mais minuciosos registros desta classe. (*Carta a Gabriel Wagner* - pag. 355)

Sendo assim, a crítica que vai dirigir a Descartes pode ser entendida como uma revalorização da forma, e é nessa direção que ele vai criticar o primeiro artigo dos *Princípios da Filosofia* (de Descartes):

“Deve-se considerar o grau de assentimento ou dissentimento que algo merece, ou mais simplesmente, deve-se investigar as razões de toda asserção” E quanto aos axiomas e postulados ele afirma que: “Os admitimos não só porque conseguimos satisfazer ao espírito mas também porque podemos verificá-los mediante inumeráveis experiências.” (Ambas do: *Advertência aos Princípios de Descartes* pag. 413.) “E considero que a demonstração dos axiomas é estremamente útil para a verdadeira análise ou arte de inventar. E desta maneira, se Descartes realmente quisesse desenvolver a fundo o melhor de seus preceitos, deveria ter se aplicado a demonstrar os princípios das ciências e fazer na filosofia o que Proclo queria na geometria.” (*op. cit.*, pg. 415)

A crítica leibniziano vai ao ponto fundamental da filosofia cartesiana quando faz a reconsideração do que seja o ‘claro e distinto’ cito:

“Em outra parte adverti que não é muito útil a regra tão divulgada de aprovar só as coisas claras e distintas se não proporcionarmos melhores notas do claro e distinto que as que Descartes nos oferece. São preferíveis as regras de Aristóteles e dos geometras, a saber, que salvo os princípios, não admitimos nada que não esteja provado mediante um argumento válido: válido, isto é, não afetado por vício de forma ou matéria. Vício de matéria é assumir algo fora dos princípios, ou fora do provado com um argumento válido a partir dos princípios.” (*op. cit.*, pag 428)

Espero ter exemplificado a substituição do assentimento psicológico cartesiano pela revalorização da forma leibniziana. O que, com certeza, contribuiu para a ne-

cessidade da criação de uma nova lógica e que tornou Leibniz um dos maiores lógicos de sempre.

A lógica leibniziana e o conceito de possibilidade

É nessa direção que Leibniz fará suas indicações acerca dos argumentos cartesianos da prova da existência de Deus. O apreço de Leibniz pela lógica e seu longo estudo desta disciplina (carta a G. Wagner - pag. 355) são notórios e sua reconsideração das provas da existência de Deus nos permitirá entender o que isto significa.

Tanto Leibniz quanto Descartes pretendiam, cada um à sua maneira, 'demonstrar' a existência de Deus da forma mais matemática ou geométrica possível, e a própria palavra demonstração é indicação disto. Sendo assim, valeria a pena lembrar o que isto significa para eles, cito:

...considerando que entre todas as artes que buscaram a verdade nas ciências, somente as matemáticas puderam descobrir algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes..." (*Disc. do Método*, pag. 37). E mais:

'...um menino instruído em aritmética que tenha feito uma adição segundo as regras, pode estar seguro de ter descoberto, no que diz respeito a soma que examinava, tudo o que pode saber o espírito humano,..." (*op. citi*, pag. 38).

Dito assim, não é difícil entender porque a tentativa de tornar as provas da existência de Deus "evidentes" tenha de passar por uma relação com as matemáticas.

Todo o ideal de conhecimento do Séc. XVII verá nessas disciplinas o que há de mais certo, e quanto mais uma filosofia caminhar ao lado delas mais certa ela será. No caso de Leibniz a consideração da geometria e da matemática torna-se ainda mais aguda, posto que ele fará um longo exame dos tipos de argumentação usados por uma (matemática) e por outra (geometria); para verificar isso basta notar os seus estudos da geometria euclidiana, arquimediana e a sua relação com os matemáticos do séc. XVI estudados por ele (Johann Scheybl 1494 a 1570 e Herlinus séc. XVI, N. Ensaios pag. 289). E quanto a sua consideração da matemática, ele dirá:

'... cumpre saber que não são as figuras que fornecem a prova entre os geômetras (...). A força da demonstração (...). São as proposições universais, ou seja, as definições, os axiomas, e os teoremas já demonstrados que perfazem o raciocínio, e o sustentam (...). Herlinus, reduziu as próprias demonstrações a silogismos e prossilogismos." (*N. Ensaios*, pag. 289). E mais ainda: "Existem exemplos bem consideráveis de demonstrações fora da matemática, podendo se dizer que Aristóteles já indicou algumas em seus primeiros analíticos." (*op. citi*, pag. 297).

O próprio Leibniz experimentou a força destas demonstrações ao resolver uma controvérsia com Denis Papin sobre a avaliação das forças vivas, tratando a questão por meio de silogismos. Também nesta direção encontra-se a carta a Gabriel Wagner onde afirma que "a forma de disputar resulta forçosa em questões necessárias, pois aí se apresentam verdades necessárias..." (pag. 361).

Podemos, no caso de Leibniz, inverter, ainda, a relação de dependência da matemática com a lógica, no seu projeto de uma lógica simbólica livre dos problemas da linguagem vulgar ele se inspirará no simbolismo operado nas matemáticas. (Ver Robert Blanché, pag. 207 e 208.) Esse simbolismo nos permitiria, em vez de

ficarmos discutindo quanto a pontos de vista diferentes de um dado assunto, estabelecer os argumentos de uma forma que pudéssemos calcular, e então diríamos, em vez de discutir, “calculemos”

O que Leibniz fará no caso do argumento Ontológico da prova de Deus é quase isso, mas como a sua linguagem simbólica não estava satisfatoriamente pronta ele se aterá às formas proposicionais categóricas e hipotéticas.

Para a análise da argumentação feita por Leibniz me interessará, particularmente, *AS ADVERTÊNCIAS A PARTE GERAL DOS PRINCÍPIOS DE RENÉ DESCARTES* (escrito em 1691 e revisado em 1697) e uma carta endereçada a R. P. Lami (Nota 23, pag.47. *Essais de Theodicée-Autor beneditino Dom François Lami, morto em 1711) SOBRE A DEMONSTRAÇÃO CARTESIANA DA EXISTÊNCIA DE DEUS, DE R. P. LAMI* (escrita em 1701). A escolha dessas duas obras foi sugerida por uma proposta maior de tentar compreender as relações entre a lógica de Leibniz e sua filosofia, elas poderão deixar bem claro a função das proposições hipotéticas e das categóricas ao tratarmos das verdades eternas e também nos farão notar que a afirmação de Russel o qual acredita que este argumento não é muito usado por Leibniz não é muito precisa.

I. O argumento ontológico

O argumento ontológico, que vamos tratar, é elaborado pela primeira vez por santo Anselmo de Cantuária. “Nascido em Aosta em 1033, foi atraído pelo renome de Lanfranco, seu compatriota, na abadia de Bec, Normandia (Le Bec-Helluin). Em 1063, tornava-se seu prior; em 1078 abade. Em 1093, foi nomeado arcebispo da Cantuária, cargo que ocupou até sua morte em 1109.(...) Seus escritos mais importantes do ponto de vista filosófico são o *Monologium*, o *Proslogium*, o *De veritate* e o tratado em que responde às objeções do monge Gaunilon contra o argumento ontológico desenvolvido no *Proslogium*.”(Pag. 291)

No *Monologium* santo Anselmo faz três provas da existência de Deus, que não nos interessam de momento exceto pelo fato de no *Proslogium* a prova que oferece ajudará a reforçar estas três. “As três provas são demasiado complicadas, ainda que demonstrativas, na verdade ele precisa de uma só prova, que baste a si mesma e da qual decorra, ao contrário, necessariamente todo o resto. Essa prova parte da idéia de Deus que nos é fornecida pela fé e resulta, conforme o método de santo Anselmo, na inteligência desse dado da fé. Cremos que Deus existe e que ele é o ser tal que não se pode conceber um maior que ele.” (Pag. 296)

O texto de Anselmo, como era comum na época, começa com uma exortação a Deus, onde ele pede: “...ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te. (pag. 105, cap. I) e logo em seguida diz: “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender.” (Pag. 107 cap. I)

A argumentação sobre a existência começa propriamente no Segundo capítulo e trata-se de uma resposta ao insipiente (insensato) tirado das Escrituras em Salmos 13, 1 (14): “o ser do qual não se pode pensar nada maior” a esta elocução o insensato não pode deixar de compreender e segundo Anselmo o que se compreende se encontra na mente, assim se dá o primeiro passo. Resta saber da realidade deste dado mental: “o ser do qual não se pode pensar nada maior” “não pode existir somente na inteligência” Posto que isso seria um absurdo, daí decorre que

esse ser tem que ser real, da sua própria definição salta a sua realidade.

Quanto a essa argumentação “Sempre houve filósofos para retomá-la e remanejá-la a seu modo, (...) São Boaventura, Descartes, Leibniz e Hegel retomaram-na, cada um à sua maneira, mas Santo Tomás de Aquino, Locke e Kant rejeitaram-na, cada um à sua.” (Pag. 298, *A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA*, Etienne Gilson *OS PENSADORES*, Santo Anselmo de Cantuária 1a Edição 1973)

Dito assim, recuperamos a riqueza que este argumento pode nos oferecer e que com certeza era do conhecimento de Leibniz que parece sugerir que Descartes não o leu na própria fonte e sim na pena de Santo Tomás que como já vimos se opõe a ele considerando-o um paralogismo, Leibniz chega, pelo menos por duas vezes, a reconstituir o argumento em todos os seus termos e premissas. O que, como os cartesianos não fizeram, parece enfraquecer ainda mais a sua argumentação. (Ver Carta, N. E pag. 355 e Adv. ao artigo 14- “E os autores da teologia escolástica o examinam com frequência, inclusive Santo Tomás de Aquino, do qual segundo parece o tomou Descartes, quem não havia regulado seu estudo.” Parece que basta que revalorizemos a premissa menor e mantenhamos o termo médio para que escapemos da análise de Sto Tomás pag. 420.)

Para Leibniz “demonstrar” algo depende da forma que empregamos, devemos verificar em que medida a definição que atingimos de tal coisa é nominal e real e não podemos esquecer que uma verdadeira demonstração tem que passar pela “possibilidade” de tal coisa. E o uso de bons exemplos, por parte daquele que quer instruir na disciplina da lógica, não pode deixar de ser feito. (Quanto ao uso de exemplos veja-se Carta A G. Wagner.) Cito:

“A essência, no fundo, não é outra coisa senão a possibilidade daquilo que se propõe. O que se supõe possível é expresso pela definição; porém esta definição é apenas nominal, quando não exprime ao mesmo tempo a possibilidade, pois nesse caso se pode duvidar se esta definição exprime algo de real, isto é, de possível até que a experiência nos venha ajudar para nos fazer conhecer esta realidade *a posteriori*, quando a coisa se encontra efetivamente no mundo; o que é suficiente ao falhar a razão que faria conhecer a realidade *a priori* expondo a causa ou geração possível da coisa definida” (N.E. pag. 229)

Leibniz em uma carta endereçada a Spinoza mostra como se conclui a possibilidade *a priori* de Deus; do fato de não ter limitações nem negações, nem portanto contradição. “O argumento é o seguinte: Toda qualidade que é simples ou absoluta, positiva e indefinível, e exprime seu objeto sem limitações, é uma perfeição.” (B. Russell pag. 173). O argumento está de acordo com o que ele diz acerca do absoluto e das formas de existir que se encontram nos *N. E.* pag. 109 e 164 respectivamente, cito:

“O verdadeiro infinito, a rigor, não se encontra senão no absoluto, que é anterior a qualquer composição, e não é formado pela adição das partes”

(dentre as três formas de **ser**) “A terceira ubiedade (ubiguidade-ubiété) é a repletiva, que se atribui a Deus, o qual enche todo o universo de maneira ainda mais eminente do que todos os espíritos estão nos corpos, pois ele opera imediatamente sobre todas as criaturas...”

Com isso cumpriríamos todas as exigências enumeradas acima, ou seja, de Deus temos uma definição real e nominal, posto que temos a sua definição *a priori*

e a *posteriori*. O interessante é que aqui também se oferece uma outra chave, ou seja, os argumentos acerca de Deus podem ser feitos baseados no fato Dele estar no mundo. (causa final e causa eficiente).

Para que possamos entender e cumprir as exigências propostas quanto ao argumento ontológico usado por Descartes, teríamos duas maneiras distintas de o elaborar: uma que está ligada à forma do silogismo (categórica)- que é oferecida pelas advertências, outra pela de hipóteses que é oferecida pela carta.

Valeria a pena, quanto a isso, voltar ainda uma vez aos *N. E.* e entender como devem ser elaboradas as conclusões tanto das proposições categóricas como hipotéticas.

Após ter feito a distinção entre as proposições de fato, de razão e mistas; Leibniz fará as indicações de como deve ser uma boa conclusão, cito:

“Todavia, como segundo o uso dos mestres da lógica a conclusão segue a premissa mais fraca e não pode fornecer mais certeza do que as premissas...No que concerne às verdades eternas, cumpre observar que no fundo elas são todas condicionais e dizem, com efeito: supondo-se tal coisa, acontece esta outra coisa. Por exemplo, dizendo: toda figura que tiver três lados terá também três ângulos, não digo outra coisa senão que supondo que exista uma figura de três lados, esta mesma figura terá três ângulos. Digo esta mesma, e é nisso que as proposições categóricas, que podem ser enunciadas sem condição, embora no fundo sejam condicionais, diferem, daquelas que denominamos hipotéticas, como seria esta proposição: Se uma figura tem três lados (1), seus ângulos são iguais a dois retos (2), onde se vê que a proposição antecedente (1) e a conseqüente (2) não tem o mesmo sujeito, como tinha no caso precedente...” (*N. E.* pg. 363)

É nesse sentido que devemos entender a necessidade invocada por Leibniz na demonstração da existência de Deus que os cartesianos desconsideram, o que para ele significa infringir as regras de uma boa conclusão.

Devemos nos perguntar em que medida a argumentação de Descartes nos *Princípios da Filosofia* não cumpre esta exigência.

Neste é afirmada a possibilidade da demonstração da existência de Deus devido ao fato de a existência estar compreendida na noção que temos Dele, cito :

“Com efeito, embora o pensamento possua distintas idéias de muitas outras coisas, não encontra aí nada que lhe certifique a existência do seu objeto; ao passo que observa nessa idéia não somente uma existência possível, como nas outras, mas uma absolutamente necessária e eterna. E, como vê que na idéia que fez do triângulo, se encontra estabelecido que os seus três ângulos são iguais a dois retos, persuade-se, de forma absoluta, que o triângulo possui três ângulos iguais a dois retos: por isso que se apercebe de que a existência necessária e eterna está compreendida na idéia de um Ser perfeito, deve concluir que um tal Ser, todo perfeito, é ou existe.” (Pag.64 e 480).

É interessante como à primeira vista o argumento atende às exigência; isso se dá pelo uso que Descartes faz da palavra “possível”e que não pode ser entendida no mesmo sentido que emprega Leibniz, para este a possibilidade está ligada ao fato de os componentes serem compatíveis entre si. Ao contrário, para o outro a possibilidade está ligada a uma possível idéia de Deus.

Leibniz atentando para a reconsideração deste argumento feita pelos

Escolásticos diz:

(Este argumento) “Não é um paralogismo, mas uma demonstração perfeita, que supõe algo que era ainda necessário provar para dar-lhe uma evidência matemática; é que se supõe tácitamente que esta idéia do ser todo grande, ou todo perfeito, é possível e não implica nenhuma contradição. Já é alguma coisa que, por esta observação, se demonstra que supondo que Deus seja possível, ele existe, o que constitui privilégio absoluto da divindade.” (pag. 355).

Poderíamos lembrar a crítica que será feita aos cartesianos quanto a essa idéia não contraditória de Deus, o que na verdade Leibniz mostra ser contraditória, e como a própria carta termina dizendo ele mostrou em outro lugar. Dito isso, podemos ir à carta e mostrar como Leibniz enunciaria, devidamente, o argumento e como ele recupera as duas esferas: a *a priori* e a *a posteriori*. Cito:

“...se supõe tácitamente que Deus ou o Ser perfeito é possível. Se este ponto fosse demonstrado outra vez como é devido, poderia dizer-se que a existência de Deus estaria demonstrada geométricamente a priori. E isto mostra o que já havia dito, ou seja, que só se pode raciocinar perfeitamente sobre as idéias quando se conhece sua possibilidade; no que tem tido atenção os geômetras, mas não os cartesianos. Contudo, pode se dizer que esta demonstração não deixa de ser importante e, por assim dizer, pressuposta, pois todo ser deve ser considerado como possível até que se prove sua impossibilidade.

Seja como for, poderia fazer-se uma demonstração mais simples ainda, sem falar das perfeições, para não ser objetado (desmentido) pelos que estariam de acordo em negar que todas as perfeições sejam compatíveis e, por conseguinte, que a idéia em questão seja possível.”

Poderíamos considerar o próprio Leibniz como objeto, quando constitui uma obra que se pretende a verdadeira compreensão do absoluto, que é possível graças à compatibilidade das perfeições ao infinito e que são levadas ao seu mais alto grau no *Discurso de Metafísica*. Mas voltemos à carta e vejamos uma outra prova *a priori* da existência de Deus.

“Com efeito, ao dizer somente que Deus é ser por sí ou primitivo, ens a se, ou seja, que é por sua essência, é fácil concluir desta definição que um ser semelhante, se é possível, existe; ou melhor, esta conclusão é um corolário que se saca imediatamente da definição e não difere dela quase nada. Pois se a essência da coisa constitui sua possibilidade em particular, é muito evidente que existir por sua essência é existir por sua possibilidade. E se o ser por sí fosse definido em termos entretanto mais próprios como ser que deve existir porque é possível, é claro que tudo o que se dissesse contra a existência de tal ser seria negar sua existência.” Assim podemos notar que esta definição cumpre a exigência de uma definição real. E, para o que mais me interessa, ele continua:

“Poderia fazer-se ainda quanto a esse assunto uma proposição modal, que seria um dos melhores frutos de toda a lógica, a saber, que se o ser necessário é possível, existe. Com efeito, ser necessário e ser por própria essência não são senão a mesma coisa. Assim, o raciocínio visto sob este aspecto parece ter solidez, e os que negam que apenas (somente) das noções, idéias, definições ou essências possíveis pode inferir-se a existência atual, caem efetivamente no que acabo de dizer, isto é, que negam a possibilidade do ser por sí. Porém o que deve-

mos assinalar bem é que este aspecto mesmo serve para mostrar que se tem equivocado e para preencher o vazio da demonstração.'

Aqui vemos cumpridas as exigências que foram impostas às proposições hipotéticas, isto é, que deveriam significar a mesma coisa. E a seguir, para completar a exigência de como deve ser uma definição, ou seja, real e nominal, dará a demonstração *a posteriori*.

“Com efeito, se o ser por si é impossível, são também impossíveis todos os seres que dependem de outros, já que estes não existem senão por obra do ser por si; assim, pois nada poderia existir. Este raciocínio nos conduz a outra importante proposição modal, igual a precedente, e que, com aquela, completa a demonstração. Poderia enunciá-la assim: **se o ser necessário não existe, não há nenhum ser possível.**”

Tratados Fundamentales (Primera série), Coletânea de textos de Leibniz, trad. do francês de Vicente P Quintero. Editorial Losada, Argentina Buenos Aires, 1939.

Para não faltar com o que prometi devemos voltar ao argumento e verificar de que maneira é possível transformá-lo em proposição categórica, para tanto temos que nos remeter novamente às *ADVERTÊNCIAS* de forma que venha ao encontro do que foi dito até aqui'. isto é ,considerando as esferas *a priori* e *a posteriori*, cito:

“Porém inclusive omitindo a perfeição ou grandeza, o argumento poderia ser formulado ainda mais precisa e estritamente assim:

(grifo meu) 1- **O ser necessário existe** (ou o Ser a cuja essência pertence a existência, ou o Ser por si, existe) como resulta evidentemente pelos termos mesmos.

2- **Deus é tal Ser** (pela definição de Deus).

3- **Por conseguinte, Deus existe.**

Estes argumentos são procedentes só se concede que o ser perfeitíssimo ou Ser necessário é possível, que não implica contradição ou, o que é o mesmo, que é possível a essência da qual se segue a existência. Porém, enquanto não se demonstra esta possibilidade, deve considerar-se que esse argumento não demonstra perfeitamente a existência de Deus. E em geral deve saber-se (como adverti em outra oportunidade) que de uma definição nada se pode inferir com segurança acerca do definido, enquanto não conste que a definição expressa algo possível. Pois, se por acaso envolver uma contradição oculta poderá ocorrer que dali se deduza algo absurdo. Enquanto isso em virtude desta argumentação conhecemos o admirável privilégio da natureza divina, que existe somente pelo fato de ser possível, o que nas outras coisas não basta para provar a existência. Por tanto só falta em favor da demonstração geométrica da existência divina que se demonstre a possibilidade de Deus com exata severidade e rigor geométrico. Enquanto isso a existência d'aquele que só necessita da possibilidade merece, por isto, grande confiança: por mais, que algo necessário existe consta por outro motivo, a saber, porque existem coisas contingentes.

Neste sentido poderíamos considerar o Discurso de Metafísica como uma obra construída com rigor geométrico e como forma acabada da predicação não contraditória que os cartesianos não foram capazes de levar a termo. Neste sentido poderíamos terminar com a citação do início desta obra magnífica, cito:

“A noção mais aceita e mais significativa que possuímos de Deus exprime-se

muito bem nestes termos: Deus é um Ser absolutamente perfeito. Não se tem considerado, porém, devidamente, suas conseqüências e, para aprofundá-las mais, convém notar que há na natureza várias perfeições muito diferentes, possuindo-as Deus todas reunidas e que cada uma lhe pertence no grau supremo.” (Pag. 119 par. 1, *Discurso de Metafísica*)

Acredito que com isso pudemos dar alguma resposta à leitura de Russel. Russel para mostrar que o argumento utilizado por Leibniz estava correto tratava da questão da sua possível contradição, e para exemplificar ele se remete a uma carta escrita por Leibniz a “Spinoza na Haia em 1676 e que tem o título *Que o ser mais perfeito existe*. (pag. 172)

Eu, ao contrário, considero o *Discurso de Metafísica* como a prova mais bem elaborada da não contradição da noção do **absoluto** o qual envolve um paralelismo dos atributos de Deus. Para escaparmos da simples noção nominal de Deus devemos analisar a sua não contradição, isto é, dar uma definição que não envolva contradição o que torna tal ser possível. O que ficou bem claro acima.

Sendo assim poderíamos distinguir dois tipos de demonstração da prova de Deus: uma simples e outra complexa. A simples está bem representada pela carta e pelas advertências a complexa tem que tornar compatíveis as perfeições ou atributos divinos o que estaria bem representado pelo *Discurso da Metafísica*.

NOTAS

1. Na tradução portuguesa pag. 325.
2. Na tradução portuguesa pag. 330.
3. Na tradução mexicana pag. 693.
4. Na tradução mexicana pag. 68.
5. Na tradução mexicana pag. 69.
6. No original francês pag. 23.
7. No original francês pag. 23.

Interesse e Certeza na Terceira Antinomia

Paulo Roberto Pinheiro da Silva (Bolsista PIBIQ/CNPq - DF/USP/SP)

Orientador: Ricardo Terra

Facilmente se deixa ver que até hoje, bastas vezes tem sido pisada esta arena, que muitas vitórias foram alcançadas de ambos os lados, mas que, para o derradeiro lance decisivo, sempre se cuidou que o campeão da boa causa ficasse sozinho no campo, proibindo o adversário de retornar as armas. Na qualidade de árbitro imparcial, temos de por completamente de partes se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda. Talvez que, após se terem cansado, mais do que prejudicado uns aos outros, reconheceram por si mesmo a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos. (Kant, "Crítica da Razão Pura" tradução para o português: Manuela Pinto Dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p.390.)

Se, porém, um homem pudesse libertar-se de todo interesse e, indiferente a todas as conseqüências, considerasse as afirmações da razão apenas segundo o conteúdo dos seus fundamentos, tal homem, se não conhecesse outro meio de sair desse embaraço senão o de tomar partido por uma ou outra das doutrinas em conflito, encontrar-se-ia num estado de oscilação perpétua [...]. Porém, quando se tratasse do fazer e do agir, este jogo meramente especulativo da razão desapareceria como os fantasmas de um sonho e escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático. (Kant, "Crítica da Razão Prática, Tradução para o português: Manuela Pinto Dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 427.)

As questões acerca das idéias cosmológicas são o lugar em que a filosofia kantiana afasta os possíveis entraves para o seu edifício moral. Na analítica transcendental, Kant dá os elementos para a fundamentação das ciências da natureza, a tarefa de fundamentação parecia, então, o centro do seu sistema. Na dialética, por traz de uma mudança de preocupações (onde a fundamentação ganha um interesse que não se esgota em si), Kant deixa ver as conseqüências morais que decorrem das discussões, aparentemente desinteressadas, travadas entre as correntes filosóficas (*dogmáticos* e *empiristas*). Uma advertência sobre os limites do conhecimento do mundo, ou seja, que "o saber propriamente especulativo não pode atingir objeto algum que não seja o da experiência e, ultrapassados os seus limites, a síntese, que busca conhecimentos novos e independente da experiência, não possui o substrato da intuição, sobre o qual possa ser aplicada" (Idem p.424), essa advertência que parece endereçada aos dogmáticos, pode ser lida como a demarcação de um limite para além do qual o instrumental empirista não se aplica, por ser incompleto. A posição empirista, que consegue um relativo sucesso quando trata do mundo, só o consegue ao preço de perder a racionalidade da moral e da religião.

O objeto da disputa não é desprezível e a oscilação em que a filosofia se enreda, cada vez que tenta dar uma resposta definitiva àquelas questões (se o mundo tem um limite no espaço no tempo e no espaço; se a matéria é infinitamente divisível; se a lei da natureza é a única que explica os fenômenos no mundo; se o mundo tem um criador) decorre, essa oscilação, por um lado, da importância e conseqüência da disputa e, por outro, é fruto da ausência de distinção entre coisa em si e fenômeno. A importância não é arbitrária, pois os problemas são naturais e de importância lógica: *“Estas afirmações sofisticadas são outras tantas tentativas para resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; só pode haver esse número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitem a priori a síntese empírica”* (Crítica da Razão Pura, p. 419). A solução tornará plausível a parte moral do sistema, mas é exigência lógica da síntese empírica. Mesmo que a relação entre os conceitos e os fenômenos já tenha sido “explicado” na analítica transcendental, a própria estrutura lógica, que é uma garantia da possibilidade da física, depende sua racionalidade da solução destas questões. A terceira antinomia, por exemplo, torna compreensível uma matéria que é um problema da própria racionalidade enquanto tal, todo o arcabouço lógico que faz as vezes de esqueleto para o sistema kantiano está em jogo e portanto a própria racionalidade é que se disputa nessas afirmações sofisticadas.

Mesmo que, do ponto de vista especulativo, Kant seja um crítico implacável da posição dogmática, ele é norteado pela mesma atitude centrada no interesse moral. Não é unicamente em decorrência de uma necessidade lógica que a defesa kantiana da da liberdade se faz necessária, pois existe um duplo interesse da razão (interesse prático e interesse arquitetônico) que garante o lugar para a liberdade e para as questões morais. Podemos, a partir daí, apreciar cada uma das posições não apenas por seu valor de verdade, mas também, levando em conta, como diz Kant, o mais *elevado* interesse que respeita ao *agir* e ao *fazer*, ou seja ao interesse prático. Esse interesse nos ajuda a compreender as posições antagônicas (dogmática e empirista), desvelando o motivo para a frieza dos empiristas e para o zelo dos dogmáticos; para a popularidade dos dogmáticos e para a impopularidade dos empiristas.

A subordinação do interesse especulativo ao interesse prático, na Dialética Transcendental, e mais particularmente como esse interesse é tratado no capítulo “DO INTERESSE DA RAZÃO NESSE CONFLITO CONSIGO PRÓPRIA, essa subordinação faz com que, ao lado das duas partes litigantes, apareça o próprio senso comum. Para esse último tudo se passa como se aquilo que é colocado em dúvida fosse certo e natural, ou seja, a relação do senso comum com as questões em disputa leva Kant a dizer que em caso de fracasso da fundamentação da liberdade, por exemplo, *“não ficaríamos privados de certos pressupostos intelectuais, nem da crença, necessários com vista ao interesse prático; somente não poderiam apresentar com o título e a pompa de ciência e de penetração racional”* (Idem p. 424). Nossa segunda epígrafe demonstra que a disputa que se trava quanto às idéias cosmológicas não é fria e destituída de interesse, a querela não pode ser encarada como simples exercício lógico e que pode ter definido seu resultado com o olhar frio e desinteressado dos participantes. Mas é o próprio estatuto racional da moral e da religião que está em causa.

A importância da disputa, apesar de fundamental, não é igualmente apreciada pelos lados opostos. Por esse motivo podemos notar posição opostas não apenas quanto ao que afirmam mais também no que consideram interessante conservar: a fragilidade da

posição dogmática não se deve apenas a uma falha dos princípios escolhidos mais também a sua obstinação em preservar pressupostos que permitam pensar como racionais *crenças* que servem de alicerce da moral e da religião; contrariamente a frieza dos empiristas quando tratam dessas questões lhes proporciona uma liberdade que os possibilita ter uma aparência mais segura e unificada, faz com que sua posição pareça inexpugnável.

Na posição dogmática vemos aparecer, ao lado de equívocos especulativos, o mais alto interesse prático. Ela procura portanto defender as pedras angulares da moral e da religião, como por exemplo que o homem “nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza”. Mais o que soa como uma espécie de *garantia* (garantia não filosófica) da posição dogmática, a colocando acima mesmo da fato de saber onde se encontra a verdade dessa disputa, reside na popularidade de suas afirmações e na tendência natural que tem a senso comum de pender para suas afirmações idealizantes. Nas palavras de Kant, o senso comum não se inquieta com sua incompreensão sobre a disputa travada, “*porque (não sabendo o que é compreender) nem sequer lhe vem ao espírito e assim reputa conhecido o que, por uso freqüente, se lhe tornou familiar. Por fim, também o interesse especulativo desaparece perante o interesse prático e imagina saber aquilo que seus temores ou as suas esperanças o levam a admitir ou a crer. Assim, o empirista vê-se privado de qualquer popularidade pela razão idealizante transcendental e por muito que possa ser nocivo aos supremos princípios práticos, não há que recear que alguma vez transponha os limites da escola e alcance junto do comum das pessoas qualquer apreciável prestígio e concilie o favor da grande massa*” (Idem p. 426). Nesse trecho nota-se não só a tendência do senso comum como também o estatuto da tarefa de fundamentar o alicerce da religião e da moral. A disputa parece portanto previamente decidida para o senso comum, uma vez que os argumentos especulativos a que recorrem os empiristas para desqualificar aquilo que ultrapassa a experiência não ter o poder de alterar a situação vigente e portanto o homem comum não sentirá seus alicerces abalados quando o empiristas afirmarem que não existe causalidade a não ser aquela de acordo com as leis da natureza. A parte isso, a solução kantiana busca garantir, para a moral e a religião, o estatuto racional e, portanto se alicerça sim num arcabouço lógico que lhe serve de garantia, mas sua convicção não deriva desse arcabouço, sua estrutura tem ao lado de uma certeza lógica um interesse, também racional, mas que precede e de certa forma prenuncia o resultado da querela.

Procuraremos agora mostrar as duas posições com respeito a terceira antinomia da razão que trata da questão da liberdade. Nosso objetivo é, antes de, apressadamente, retirarmos dele o resultado propriamente kantiano da liberdade, é observar a disputa com as particularidades de cada uma das posições, procurando entender quais os problemas que cada uma das partes parece apresentar.

A “Terceira Antinomia da Razão” como as outras, divide-se em tese e antítese, cada uma delas com uma prova e uma observação sobre o conflito. A tese sempre representa a posição dogmática e a antítese a posição empirista, na estrutura da Antinomia não há propriamente a posição Kantiana, mesmo que, da forma que é elaborada, levante pro-

blemas que o Idealismo Transcendental resolve e completa.

A tese da terceira antinomia diz que, para compreender o conjunto dos fenômenos do mundo, precisamos admitir não apenas a causalidade segundo as leis da natureza mas também uma outra causalidade pela liberdade. Na tese, portanto, encontramos a existência de duas leis que explicam os fenômenos, ou seja, de alguma forma as leis da natureza não são o limite para compreensão do mundo e há então dois conjunto de leis que, entretanto, não sabemos, até aqui, como se articulam. Esses dois conjuntos são igualmente necessários e, portanto, têm que se articular de alguma forma.

Na prova, o procedimento é admitir a afirmação que se quer negar. Partindo da afirmação de que há apenas a causalidade segundo as leis da natureza, segue-se daí que o acontecer pressupõe um estado anterior ao qual isso que acontece sucede segundo uma regra. Essa sucessão só é possível se o estado anterior for algo que aparece no tempo, pois, se o estado anterior tenha sido sempre, ou seja, se esses estados que se sucedem não forem algo que tem uma existência apenas temporal, essa sucessão, então, não seria compreensível, uma vez que a existência atemporal do estado anterior implicaria na existência atemporal do estado posterior e, nesse caso, não haveria sucessão e sim permanência. Portanto, quando se fala de lei da natureza, se fala em sucessão de estados no tempo e apenas no tempo. O acontecer apenas segundo as leis da natureza se traduz numa sucessão infinita em que cada causa é precedida no tempo por outra e assim sucessivamente.

A consequência dessa definição de natureza é que os fenômenos no mundo não podem ter um primeiro começo mas apenas um começo subalterno, ou seja, não há integridade das séries pelo lado das causas. Aqui, para mostrar o absurdo dessa tese, como tentativa de explicar racionalmente o mundo, temos que alargar o conceito de natureza de simples regra de sucessão para aquele de natureza como racional, pois para que natureza possa ser considerada racional ela tem que ter *“uma causa suficientemente determinada a priori”* Se nos contentássemos com a lei da natureza como única que explica a própria natureza, não poderíamos considerá-la racional (determinada a priori) uma vez que os próprios fenômenos não poderiam por si só dar a série o seu caráter necessário. Para que a sucessão seja racional não basta que afirmemos que um estado pressupõe necessariamente outro anterior, temos que pressupor, também, que nessas séries há pelo menos uma causa necessária que não exija outra anterior, pois, caso contrário, teríamos apenas a necessidade de que haja uma causa e não de que haja séries. A natureza, para que seja considerada racional, tem que ter, ao lado da necessidade de uma causa anterior, pelo menos uma causa suficientemente determinada a priori.

Temos então, não só a necessidade da causalidade segundo as leis da natureza que me obriga diante de um estado a procurar um anterior, mas também a necessidade de uma primeira causa das séries que seja absolutamente primeira em relação à série. E *“Assim, a proposição, segundo a qual toda causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única”* (Idem, p.406). Temos que a lei da natureza é um conjunto que está contido dentro de um mais amplo que é o das leis racionais: sua universalidade esta limitada pela própria racionalidade que exige que haja outra causalidade que não apenas aquela segundo as leis da natureza. A lei da natureza é racional, mas para que as séries (que se desenrolam segundo as leis da

natureza) sejam racionais exige-se, ao lado dessa, uma outra causalidade em que algo acontece sem que sua causa seja precedida por outra. Temos então que pressupor necessariamente uma espontaneidade capaz de dar início por si só a uma série de fenômenos que se desenrolam segundo as leis da natureza. Essa espontaneidade chamamos de Liberdade Transcendental.

Na observação da tese, são esclarecidas questões relativas à Liberdade Transcendental. Ela não dá conta da liberdade psicológica, pois essa última tem elementos empíricos, ela é a absoluta espontaneidade de ação. Mas aqui aparece uma objeção acerca dessa causalidade incondicionada: como admitir ‘*faculdade que, por si mesma, inicia uma série de coisas ou estados sucessivos*’ ou seja, essa objeção diz respeito ao modo como se dá essa causalidade.

Kant desqualifica essa objeção dizendo que ela não é respondível, o *como* é possível uma tal causalidade não é questão pertinente. A própria causalidade natural não chega a responder sobre o *como*, pois o que temos é a causalidade como lei a priori da natureza e não “*que, mediante determinada existência, se ponha a existência doutra coisa, pelo que temos de ater-nos simplesmente a experiência*” (Idem, p.410). Na causalidade natural não determinamos em cada caso particular como se dará a sucessão de fenômenos particulares, mas apenas que, dado um fenômeno qualquer, deve necessariamente preceder uma causa de maneira necessária.

O primeiro começo é provado na medida em que é necessário para explicar a origem do mundo entendido como simples sucessão de acordo com simples leis naturais, portanto, provou-se uma faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo. A necessidade de um primeiro começo do mundo nos dá pelo menos um início absoluto de séries no tempo (primeiro motor), dessa necessidade a posição dogmática tira a legitimidade de postular a possibilidade do início de séries no curso ordinário do mundo, da espontaneidade que cria o próprio mundo, abre-se a possibilidade da liberdade da vontade. A liberdade de ação é, então, atribuível às substâncias dessas séries iniciadas espontaneamente. Mas resta ainda explicitar qual a relação entre a causalidade pela lei natural e causalidade pela liberdade.

O conflito entre essas duas leis é, segundo essa posição, um equívoco, pois, quando falo de um começo absoluto, esse início é primeiro segundo a causalidade e não segundo o tempo. O tempo é o campo em que se desenrola as leis da natureza e sempre que se apresenta um estado um outro anterior é atribuível àquele de maneira necessária. Mas, quando alguém começa uma série no curso ordinário do mundo, essa ação, mesmo que precedida por outros estados, não é determinada por esses, pois ela tem início nela mesma: “*o acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não deriva delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, absolutamente primeiro de uma série de fenômenos*” (Idem, p.410).

Já na antítese, se afirma que tudo no mundo sucede, apenas, segundo a causalidade natural, ou seja, a lei da natureza é o limite e o critério para o que pode ser compreendido. Se na tese a lei natural não pode estar em desacordo com o racional, aqui a lei natural é considerada soberana, sinônimo da própria racionalidade: no mundo, tudo que pode ser explicado só o pode ser segundo ela e aquilo que não se explica por ela não é digno de ser considerado compreensível.

A estrutura da prova da antítese é a mesma da tese, admiti-se o que se quer negar: há uma causalidade pela liberdade, ou seja, há uma faculdade que inicia em absoluto

uma série no mundo. Portanto afirma-se que existe um ato que não é precedido por nenhum outro. Nada de anterior explicaria ou ligaria esse ato a uma anterior, a regra segundo a qual tudo que acontece pressupõe um estado anterior não teria validade nesse caso. Teríamos, então, um paradoxo, pois a natureza que é um encadeamento segundo regras teria que admitir que determinados acontecimentos não estariam precedidos por nenhum outro estado anterior.

A liberdade assim postulada estaria em conflito com a causalidade natural, pois um primeiro começo dinâmico tem como pressuposto que ele não esteja ligado segundo uma regra a nada de precedente e “*por conseguinte, um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão*” (Idem, p.407). Para a posição empirista a liberdade, longe de ser uma regra, é uma ausência dela, com a liberdade nós teríamos um mundo em que uma parte dos acontecimentos se explicariam pela lei da causalidade e outra parte não estaria submetida a ela. O incondicionado equivaleria a uma quebra da unidade da experiência (que obedece a leis constantes) e, ao mesmo tempo que não tornaria mais compreensível o mundo, destruiria a hegemonia que as leis naturais têm sobre os acontecimentos.

Se a lei natural sobrecarrega o entendimento quando o obriga a buscar sempre uma causa anterior, pois tudo que acontece pressupõe um estado anterior e assim sucessivamente, entretanto, em contrapartida, essa mesma lei dá à experiência uma unidade que garante a compreensibilidade dela. Não é um problema que as séries sejam infinitas, a exigência de racionalidade aqui não vai além da própria lei natural e seu aspecto ilimitado antes de uma dificuldade se converte em garantia de um fio condutor. A liberdade, pelo contrario, enquanto alivia o entendimento dessa obrigação de remontar cada vez mais longe na série do lado das causas, se constitui numa regra cega: “*natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência de leis*” (Idem, p.409).

Na observação da antítese, juntamente com um primeiro começo quanto ao tempo (matemático), é rejeitado um primeiro começo dinâmico ou quanto à causalidade. Se não é possível determinar um primeiro ponto segundo o tempo não teria cabimento, uma vez que a lei natural é soberana, querer postular um começo absoluto quanto à causalidade. A experiência concebida dessa forma (lei da natureza como lei última quanto à experiência) não vê dificuldade para afirmar que sempre houve mudança, pois admitir que em algum momento existe um princípio equivaleria a negar *propriedades sintéticas fundamentais* que acabaria por tornar incompreensível a mudança de modo geral.

A única forma de tornar admissível a liberdade seria colocando-a fora do mundo. Teríamos então que postular um outro mundo em que as leis da natureza não teriam validade, mas afirmar uma tal mundo seria afirmar algo que não pode ser dado em nenhuma percepção possível. Caso contrário, o choque entre essas duas causalidade abalaria a verdade empírica que distingue a experiência do sonho.

Como mostra nossa primeira epígrafe, nessa disputa, não haverá um único vencedor, e nenhum dos oponentes será obrigado a abandonar a arena. Mesmo que a posição dogmática faça já a afirmação da liberdade ela não consegue sozinha dar conta de

todos os problemas envolvidos para a possibilidade desta. A postulação de duas leis que expliquem fenômenos no mundo pressupõe que a causa livre esteja fora do mundo e é a posição empirista que vê como necessária essa distinção entre dois mundos. Se por um lado, a tese, do ponto de vista formal, é muito rigorosa retirando a liberdade de uma exigência lógica da própria síntese empírica, por outro lado, ela não se preocupa com todas as implicações da causa espontânea para o encadeamento no mundo (a impossibilidade da causa livre e condicionada como partindo do mesmo lugar). Em contrapartida, a posição empirista, que vê na causa livre uma fonte de ausência de razão (razão limita, no que toca à experiência, às leis da natureza), percebe que a única forma de compreender essa causa livre é colocando-a fora do mundo temporal.

Seria interessante notar como se articulam: as duas posições, com suas pretensões de verdade, e o interesse da razão. O interesse prático da razão se manifesta na tese (dogmática), pois da necessidade de um primeiro começo do mundo, como exigência da síntese empírica, não decorre analiticamente a existência de um primeiro começo no curso ordinário do mundo. O que a síntese pede é simplesmente uma causa suficientemente determinada a priori para as séries de estados sucessivos e, portanto, a vontade livre não é provada diretamente, mas essa vontade tira sua legitimidade da possibilidade de se afirmar uma causa como absolutamente primeira. Quanto ao primeiro motor não seria difícil conceber que as suas conseqüências se sucedem segundo as regras da natureza uma vez que esse seria anterior ao próprio tempo (uma espécie de anterioridade não temporal). Mas quando afirmo uma causa absolutamente primeira no curso ordinário do mundo, aqui, os problemas da articulação das duas leis (da natureza e da liberdade) já não são tão simples, pois a afirmação de que essa causa é anterior segundo a causalidade e não segundo o tempo não dá conta da questão: onde se encontra essa causa se não no próprio mundo? Essa anterioridade segundo a causalidade pressupõe para sua coerência que esta causa não esteja no mundo sensível. Portanto, quando na tese se passa da primeira causa do mundo para uma primeira causa no mundo a asserção tem em vista o interesse da razão em afirmar a vontade livre como possível, mas ela só se torna realmente compreensível quando se articula com a ressalva feita pela antítese de que essa causa teria que estar fora do mundo sensível.

Para a solução propriamente dita da liberdade precisaremos das distinções kantianas entre coisa em si e fenômeno, entre mundo sensível e mundo inteligível, mas com a articulação da tese e da antítese da terceira antinomia é possível não mais conceber como contraditória uma causa livre no curso ordinário do mundo. Portanto ao lado de um rigor formal em que os dois oponentes são chamados a combater por conta própria, ou seja, ao lado do valor de verdade da afirmação da liberdade, temos também a necessidade arquitetônica da razão que exige que não só a experiência seja racional mas também que a própria moral também o seja e ainda a exigência de que a razão tenha o interesse moral como prioritário: "tive pois que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença" (Idem, p.27).

O Ceticismo em Hume

Caio Cesar Cabral (DF/USP/SP)

Orientador: João Vergílio Cuter

Muitos comentadores colocam o ceticismo como o cerne da filosofia de Hume. E existem duas tendências básicas de interpretação de sua filosofia: primeiramente a *cética*, em que Hume nega a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito, e também a *naturalista*, que ressalta o papel dos instintos e crenças naturais do ser humano.

Esta visão naturalista de sua filosofia existe porque Hume fala muitas vezes dos apelos às forças da natureza, aos instintos e crenças naturais do ser humano. Mas podem os instintos afinal de contas trazer um conhecimento certo sobre as coisas (as qualidades últimas dos objetos, por exemplo)? Nosso filósofo, de qualquer forma, não deixa claro o que entende por “natureza” segundo alguns comentadores, embora a invogue várias vezes.

A interpretação naturalista, então, colocaria o ceticismo como secundário, ou seja, como limitado pela natureza. Já a interpretação cética reverte o quadro, dizendo que o naturalismo é um dos aspectos de um ceticismo fiel ao quadro pirrônico tradicional. Hume, na verdade, seria um cético pirrônico radical, ameaçando destruir até mesmo o programa naturalista.

Estamos, portanto, nos detendo nestas duas possibilidades de interpretação, procurando num primeiro momento encontrar no interior da obra do filósofo as passagens em que ele nos mostra mais claramente estas tendências. Detendo-nos, por ora, no Livro I do *Tratado Sobre a Natureza Humana*, mais especificamente em sua Quarta e última parte, podemos encontrar textos seus que apresentam vários argumentos céticos a respeito, por exemplo, da razão, ou ainda da existência dos objetos externos, etc. Começemos, então, por abordar a Seção I, intitulada “Acerca do ceticismo a respeito da razão”

Hume aí nos diz primeiramente que é interessante, ao adotarmos uma crença ou juízo, que possamos formular um novo juízo que controle este primeiro, levando-se, pois, em conta todos os acertos e erros no passado a respeito das mais diversas questões. Tudo aquilo que descobrimos por meio da razão e que chamamos conhecimento, não é mais que mera probabilidade. E ainda em todos os juízos que formulemos a respeito do conhecimento ou da probabilidade, devemos aplicar uma espécie de correção advinda de um outro juízo, derivado da natureza do próprio entendimento. É verdade que um homem mais culto terá maior segurança de suas opiniões que um homem ignorante, nos diz o filósofo. Mas mesmo a autoridade destas opiniões nunca é absoluta, pois tal homem também terá consciência de seus erros passados e temerá outros no futuro. Surge aí um novo tipo de probabilidade que corrige e regula a primeira, determinando seu justo critério e proporção. Assim como uma demonstração é sujeita ao controle da probabilidade, esta sofre uma ulterior correção por meio de um ato reflexivo do espírito, cujos objetos são a

natureza do entendimento e o nosso primeiro raciocínio provável.

Ora, levando-se em conta que todas as conclusões e conhecimento a que chego são mera probabilidade e também o fato de que a faculdade que julga é falível e débil, pode surgir ainda uma nova dúvida, ou seja, pode haver erro ao julgar a fidelidade e veracidade de minhas faculdades. Tais dúvidas, então, não deixarão de se suceder umas às outras até que, finalmente, não reste nada da probabilidade originária, por maior que a tenhamos suposto. Estas sucessivas inspeções farão com que a primeira crença finalmente se reduza a nada. A falibilidade natural de meu juízo me faz confiar menos em minhas opiniões, então, que quando me limito a considerar os objetos acerca dos quais raciocino; e ainda quando examino as sucessivas apreciações que efetuo de minhas próprias faculdades, observo que todas as leis da lógica diminuem em seu valor, até que a crença e a evidência se extinguem totalmente.

Agora, no trecho a seguir desta seção, encontraremos uma passagem que mostra que, ao lado de toda tendência considerada cética de Hume, há também uma que muitos chamam de naturalista, pois ele nos diz que se lhe perguntarem se é um destes céticos que afirmam que nosso juízo não possui medida alguma a respeito da verdade ou falsidade de algo, responderia que afinal de contas a natureza nos impulsiona a julgar como a respirar e a sentir, e que tal é uma necessidade absoluta e incontrolável. Hume chega aqui também a qualificar seu ceticismo como *ceticismo total*, e diz ainda que quem quer que refute este ceticismo, não terá antagonista. Sua real intenção é apenas prevenir para o fato de que todos os raciocínios relativos a causa e efeito derivam do costume, e a crença é um ato da parte sensitiva da natureza e não da cogitativa. Está demonstrado, então, que os princípios que nos permitem formular uma decisão sobre qualquer coisa e corrigi-la pela consideração de nosso próprio engenho, levarão a evidência originária a zero. Se a crença fosse um simples ato do pensamento, se destruiria a si própria e levaria a uma suspensão do juízo. Mas a experiência mostra que a crença continua e que esta é uma certa sensação ou maneira particular de conceber que não pode ser destruída por meras idéias e reflexões.

Suponhamos que, diante de alguma questão, ao considerar as impressões da memória e dos sentidos e no conduzir meus pensamentos desde tais impressões até os objetos aos quais estão habitualmente vinculados, sinto que meu pensamento se inclina com maior necessidade para um lado da questão que para o outro. Após essa decisão, examino meu próprio juízo e vejo que, de acordo com experiências passadas, às vezes ele é correto, e às vezes errado (conduzido por princípios ou causas contrárias). Fazendo um balanço de tais causas contrárias, surge uma nova probabilidade e assim sucessivamente, e o constante agir desta forma, esta atividade forçada e artificial do espírito, acaba afetando a imaginação e o pensamento, ou seja, os mesmos princípios não tem o mesmo efeito que quando as idéias são mais naturalmente concebidas, e produzem também outras sensações na imaginação que não derivam de seus juízos e opiniões comuns.

Sabe-se que o esforço do pensamento perturba a atividade dos sentimentos, assim como as emoções atrapalham todo raciocínio ou reflexão. Estas duas ações não podem ocorrer juntas. E a convicção, então, que deriva de um raciocínio sutil diminui em proporção aos esforços da imaginação para penetrar no raciocínio e

concebê-lo em todas suas partes. Assim como a crença é uma concepção vivaz, pura e fundada em algo fácil e natural.

Este é o verdadeiro estado de coisas, diz logo a seguir Hume, e os argumentos céticos devem ser respeitados, pois são tão fortes quanto os dogmáticos. O cético, que usa a razão para combater a própria razão, vai diminuindo a força de seu poder regente e ao mesmo tempo a sua própria (os argumentos dogmáticos não se enfraquecem sem que o mesmo ocorra com os argumentos céticos, pois ambos são da mesma classe). A seguir, temos mais uma passagem que podemos destacar e que apresenta mais uma vez a tendência considerada naturalista do filósofo após uma longa argumentação cética: "Portanto, é afortunado que a natureza destrua a tempo a força de todos os argumentos céticos e os impeça de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento" (*Tratado*, Livro I - Quarta parte).

A seguir, na Seção II desta mesma Quarta parte, intitulada "Acerca do ceticismo com respeito aos sentidos", Hume vai tratar das causas que nos induzem a crer na existência dos objetos. Podemos perguntar-nos que causas nos induzem a crer na existência dos corpos. Por que atribuímos aos corpos uma existência continuada, ainda quando não estão presentes aos sentidos, e por quê supomos que tem uma existência distinta do espírito e da percepção. Como o filósofo se alonga um pouco ao considerar tais questões, os elementos mais importantes de seu discurso podem ser resumidos como se segue: A filosofia nos ensina que qualquer impressão é uma percepção e que, portanto, é subjetiva. Com efeito, a partir da impressão não se pode inferir a existência de um objeto como causa da própria impressão, porque o princípio de causa não tem uma validade teórica, como já vimos. A nossa crença na existência independente e contínua dos objetos é fruto da imaginação, que uma vez ingressando em determinada ordem de idéias, prossegue espontaneamente nessa ordem.

Em especial, como se encontra certa uniformidade e coerência em nossas impressões, a imaginação tende a considerar tal uniformidade e coerência como total e completa, supondo precisamente a existência de corpos que seriam a sua causa. Vejamos um exemplo: eu saio de minha sala e, desse modo, deixo de ter todas as impressões que constituem esta minha sala; depois de certo tempo, ao retornar, tenho as mesmas impressões de antes ou, de todo modo, tenho percepções parcialmente iguais às de antes e em parte diferentes, mas coerentes com elas (por exemplo, encontro a luz reduzida por que já se fez tarde ou encontro o fogo da lareira quase extinto porque a lenha já queimou toda).

Pois bem, a imaginação preenche o vácuo da minha ausência, supondo que essas percepções correspondentes e coerentes em relação às anteriores correspondam a uma existência efetiva e separada dos objetos que constituem a minha sala. E mais: ao trabalho da imaginação se acrescenta ainda o da memória, que dá vivacidade às impressões fragmentadas e intermitentes (por causa de minha saída e da posterior volta à sala). E essa vivacidade gera a crença na existência dos objetos externos correspondentes. Assim, o que se salva da dúvida cética é essa *crença instintiva*, que é de gênese alógica e arracional.

Assim fizemos, portanto, os primeiros estudos buscando identificar o mais possível as tendências consideradas cética e naturalista do filósofo. Posteriormente, estaremos nos detendo ainda nas demais partes do *Tratado*, e também na *Investi-*

gação, para encontrar na unidade do pensamento do filósofo a evidente conciliação entre estas duas tendências e identificar qual das duas é preponderante nesta teoria do conhecimento humeana.

Notas:

1. Hume, David *Tratado de La Naturaleza Humana Acerca del entendimiento* Tradução para o espanhol, prólogo e notas de Margarita Costa 1ª edição, 1974

Acerca do Sentimento Moral

Carlo Gabriel Kszan Pancera (Bolsista PET/CAPES UFPR)

Orientador: Vinicius B. de Figueiredo

O trabalho procura tematizar a questão do sentimento na filosofia prática de Kant, tendo como texto-base a *Crítica da Razão Prática*, publicada em 1788. Há nela vários momentos em que aparece a problemática do sentimento. Contudo, penso que estas aparições podem ser reunidas em dois momentos da obra, a saber: no capítulo I, da Analítica, quando ocupa-se em estabelecer quais sejam os princípios práticos de determinação da vontade, e no capítulo III, também da Analítica, no que se pode chamar, com reservas, de 'estética da razão prática', cuja preocupação é a relação da 'razão pura prática' com a sensibilidade e a sua influência sobre a mesma. Nestes dois momentos do texto, Kant dispensa um tratamento diferenciado à questão. Primeiramente, repudia qualquer tipo de interferência dos sentimentos na constituição do plano ético. Mas, depois, o sentimento entra, sim, como um componente da moral. Trata-se, então, de se investigar o que permite que a temática do sentimento seja abordada em momentos diferenciados, com distintos tratamentos. Mais ainda, se o 'sentimento moral', de fato, tem resguardado para si um lugar na ética kantiana, há que se delimitar qual o seu estatuto, bem como a sua localização no bojo de tal moral. Por fim, pretendemos confrontar os conceitos de 'sentimento' e de 'liberdade' sabendo que este nega, na sua constituição, qualquer participação às inclinações, ou melhor, aos sentimentos, ao passo que aquele é eminentemente um sentimento, portanto, uma inclinação. Posto deste modo, tais conceitos aparecem como incompatíveis entre si. Pergunto-me, então, se é possível compatibilizá-los, e se for possível, como isso é feito.

No capítulo I da 'Analítica', Kant expõe a sua tópica acerca do que entende serem princípios práticos. Tais princípios são "*proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui várias regras práticas*"². Se apenas tiverem validade para o sujeito, então os princípios são chamados 'máximas'; se a sua validade for extensível a todo ser racional, então são 'leis práticas'. Vale notar que as leis práticas dizem respeito única e exclusivamente à razão, o que significa que ela, a razão, deve conter em si mesma o 'fundamento prático de determinação da vontade'. Caso contrário, isto é, sendo a vontade determinada por algo que não a lei prática, então será uma máxima. Infere-se destas afirmações os critérios utilizados por Kant para distinguir entre máxima e lei prática, quais sejam: ora é a validade objetiva em contraposição à subjetiva, ora é a origem da determinação da vontade, se exterior à razão ou não.

Embora se tenha fixado até agora o que seja uma 'lei prática' não se está certo de sua existência. Na verificação da existência das leis práticas, Kant opõe princípios materiais e princípios formais. Se da oposição resultar a existência de tais leis, então haverá uma 'razão prática'. Se, porém, se apurar existirem apenas máximas, a consequência imediata será a impossibilidade de uma razão prática e da constituição de um plano moral. Isto conduz à conclusão de que a CRPr tem necessariamente que pressupor a existência destas leis para que possa justificar-se.

No procedimento de distinção dos princípios materiais e dos princípios formais de determinação da vontade, com o intuito de demonstrar a existência ou não de leis morais, é que podemos situar a nossa temática do sentimento. Pois aqueles primeiros princípios (os materiais) pressupõem um 'objeto (matéria) da faculdade de desejar' enquanto princípio determinante da vontade, sendo que por 'matéria da faculdade de desejar' compreende-se um 'objeto cuja realidade é desejada'³. Quando há o desejo do objeto, o qual se representa, o princípio de determinação da vontade é empírico. A relação desta representação do objeto desejado ao sujeito é chamada de 'prazer' na realidade do objeto⁴. Deste modo, se poderia dizer que o prazer é a possibilidade de determinação da vontade pela representação de um objeto. E o prazer é um sentimento, uma inclinação.

O princípio material, que se funda apenas na condição subjetiva de receptividade de um 'prazer' ou 'desprazer' da representação de um objeto, funciona somente como uma máxima para o sujeito, não podendo, contudo, servir-lhe de lei prática. Isto porque, segundo Kant, *"carece de necessidade objetiva que deve ser reconhecida 'a priori'"*⁵. Ademais, lembra o filósofo, esta expectativa de agrado com a existência de um objeto funda-se na 'capacidade de sentir do sujeito', nos sentimentos, que são patológicos, podendo determinar a vontade, sem jamais se constituírem em leis.

O conhecimento do 'agrado da vida' que possui todo o ser racional é a felicidade. E o princípio do 'amor de si' é aquele que a coloca como o mais alto princípio de determinação. E tais são todos os princípios materiais, posto que têm como causa determinante da vontade um prazer/desprazer, logo, a capacidade de sentir do sujeito, ou o sentimento. Isto nos permite concluir que *"todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal"*⁶.

Kant procura desqualificar, com esta argumentação, qualquer princípio material de determinação da vontade que pretenda servir de origem e fundamento para uma lei moral. Pois, tal princípio não pode ser conhecido senão empiricamente, motivo pelo qual não pode ser considerado um lei moral. Mais ainda, uma lei que tivesse validade apenas subjetiva seria 'contingente' sendo diversa para diferentes sujeitos, variando conforme a 'matéria', ou o prazer considerado. Porém, para ter estatuto de lei moral, o princípio deve ser objetivo, deve conter, em qualquer ocasião, 'o mesmo fundamento de determinação da vontade', podendo ser conhecido 'a priori' pela razão.

Com o intuito de fixar o que seja esta 'lei prática', Kant retira do princípio de determinação da vontade toda a matéria, como acima vimos, que é tão-somente objeto da vontade. Efetuada esta depuração, não restará mais nada que a 'simples forma de uma legislação universal'⁷. Esta 'forma da lei' é que torna os princípios capacitados para aquela legislação universal, fazendo deles leis práticas. Além disso, esta lei não comporta nenhuma dedução, ela simplesmente nos é dada pela razão. Não podendo ser deduzida de dados anteriores da razão, a 'lei moral' *"se nos impõe por si mesma como proposição sintética 'a priori' que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica"*⁸. Esta consciência da 'lei fundamental' chama-se 'fato da razão' (*Faktum*). E, uma vez considerada esta lei como dada, a razão pura prática se proclama como originalmente legisladora.

Com a explicitação do argumento, que se iniciou com a distinção entre princípios materiais e princípios formais, verificamos qual papel tem o sentimento. Ele, até aqui,

tem uma função negativa na constituição da moral, uma vez que deve ser excluído enquanto princípio fundante da lei moral, nela não encontrando nenhum lugar, uma vez que é uma inclinação (logo, algo patológico). Porém, cabe agora considerá-lo sob outro ponto de vista: aquele contido no capítulo III, quando Kant trata dos motivos da razão pura prática, e que, aparentemente, contrasta com a perspectiva exposta.

Neste momento, no capítulo III da Analítica da CRPr, Kant ocupa-se da relação da razão pura prática à sensibilidade e a sua influência sobre a mesma. Aqui, ele assevera que o valor moral das ações depende de uma lei moral que determine imediatamente a vontade⁹. Num ser racional infinito a 'lei moral' determina imediatamente a vontade. O mesmo não acontece com um ser racional finito. Neste caso, a vontade não coincide necessariamente com a lei moral. Para a vontade deste ser finito ser determinada, ela precisa de um móbil, que não pode ser outro que a 'lei moral'. Porém, é preciso demonstrar de que modo ela é móbil, bem como qual o ser efeito na 'faculdade humana de desejar' (nos sentimentos)¹⁰.

Sendo a 'lei moral' o único móbil da vontade humana, o princípio de determinação objetiva da vontade é sempre, e também, o mesmo que a determina 'subjettivamente'. A 'lei moral' ao determinar a vontade, o faz não apenas sem o auxílio dos sentimentos (prazer/desprazer), mas os rejeita, excluindo todos, na medida em que poderiam se opor àquela lei. Este efeito 'negativo' da lei moral, como móbil, é conhecido 'a priori' e dá origem a uma 'sentimento positivo'¹¹: ao causar dano às inclinações/sentimentos, a lei moral provoca um outro sentimento a que se chama de dor. E este é o único caso em que se pode fixar de antemão (*a priori*) a relação de um conhecimento prático a um sentimento de prazer/desprazer.

A lei moral, enquanto forma de uma causalidade intelectual (da liberdade), é em si algo de 'positivo' e, ao 'aniquilar' as inclinações, torna-se, também, um objeto de 'respeito'. Pois, é o princípio de um sentimento positivo, cuja origem é conhecida 'a priori'. Assim, *"o respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente 'a priori' e cuja necessidade podemos discernir"*¹².

Vale notar que Kant é reticente quanto ao fato de o efeito negativo do sentimento ser patológico ou não. Em dado momento, A 130, afirma ser patológico. Noutro, porém, diz que *"se este sentimento de respeito fosse patológico (...) seria inútil descobrir uma conexão do mesmo com qualquer idéia 'a priori'"* (A 142). O importante, entretanto, é que Kant deixa claro que o efeito negativo sobre o sentimento é produto da 'lei moral'. O sentimento resultante da exclusão das inclinações é dito 'humilhação' (desdém intelectual). Posto em relação com o princípio positivo, este sentimento chama-se 'respeito' pela lei moral. Para a lei moral não existe sentimento, mas, para o juízo da razão, quando do caminho é afastado toda a resistência, esta remoção equívale a uma promoção positiva da causalidade. Este sentimento, além de ser chamado 'respeito', pode também ser designado de **'sentimento moral'**.

Assim, o 'respeito' pela lei moral pressupõe sempre a sensibilidade, logo a natureza finita dos seres racionais aos quais se refere a lei moral. À um 'Ser supremo', isento de toda sensibilidade, para o qual esta não pode constituir nenhum obstáculo, não é possível atribuir nenhum 'respeito' pela lei. Esta lei, para um 'ser absolutamente perfeito', não é senão uma 'lei da santidade'. Já, para os 'seres racionais finitos' a lei moral é uma 'lei do dever' do constringimento moral e da determinação das ações

mediante o 'respeito' Lembramos, aqui, que o dever consiste nesta relação do sujeito à lei.

Enfim, o sentimento de respeito pela lei moral (sentimento moral) é o único motivo da lei moral, isto é, princípio de determinação subjetiva da vontade de um ser, não se aplicando, porém, a nenhum objeto. Também não serve para julgar as ações, nem mesmo serve para fundar a 'lei moral objetiva'. Ele é tão-somente um seu efeito. E, enquanto tal, não ocupa uma posição fundadora da lei moral kantiana, bem como o seu papel também não é o de um promoção positiva da moralidade. Difere, contudo, daquele sentimento abordado inicialmente, que tem sua origem nos objetos ou nas representações de objetos que suscitam a 'capacidade de sentir' e têm a pretensão de serem 'princípios determinantes da vontade' No caso considerado a pouco, o sentimento é apenas um efeito da 'lei moral' jamais seu fundamento.

Ocupemo-nos de abordar, agora, o nosso último problema, qual seja: o da confrontação dos conceitos de liberdade e de sentimento moral, aparentemente estranhos um ao outro. Cabe apurar se, depois de transcorrido todo este percurso e depois também de se ter esclarecido os conceitos de sentimento e de sentimento moral, esta estranheza desaparece.

Retomando a questão da 'lei moral', chegamos ao conceito de liberdade. Vemos, então, que a simples forma da lei só pode ser representada pela razão. Não é objeto dos sentidos, e, conseqüentemente, não participa do 'mundo dos fenômenos' Distingue-se das leis da natureza, sujeitas sempre à causalidade natural. E se nenhum outro princípio pode determinar a vontade a não ser a 'forma legisladora universal', então deve-se conceber uma tal vontade independentemente da lei natural dos 'fenômenos'. A uma tal independência denomina-se de 'liberdade transcendental'¹³ E uma vontade regida unicamente pela forma legisladora é uma 'vontade livre'. A 'forma de uma legislação universal' é, por conseqüência, a única lei adequada para determinar necessariamente uma vontade livre¹⁴ Deste modo, a liberdade e a lei prática incondicionada referem-se uma à outra¹⁵ A liberdade é, em primeiro lugar, negativa, e, por isso, não podemos nos tornar dela conscientes. Também não é possível inferi-la da experiência, posto que ela somente nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, justamente o oposto da liberdade. Subsiste, portanto, a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes, por meio da verificação da possibilidade das máximas serem leis morais. Esta lei moral se apresenta por primeiro, através da qual se alcança o conceito de liberdade, que é a independência em relação a toda a sensibilidade. Da liberdade nos tornamos conscientes por meio de uma prescrição necessária da razão, a lei moral. No âmbito dos fenômenos, o mecanismo da natureza fornece o fio condutor, ao passo que a lei moral refere-se ao mundo das 'coisas-em-si/nômenos', o reino da liberdade.

Deste modo, é pela lei moral que se revela a nós a razão pura prática. Lei esta que tem por característica excluir como princípios determinantes da vontade todas as regras que repousam sobre a experiência ou sobre uma vontade exterior, deixando restar unicamente a forma de uma lei universal. Surge, então, a fórmula de uma lei fundamental da razão prática: *"age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de um legislação universal"*¹⁶ Esta regra prática é incondicionada e torna-se presente 'a priori', determinando objetivamente a vontade de um 'modo absolutamente imediato' Assim, a razão pura prática é aqui tomada por

uma razão imediatamente legisladora.

Neste ponto é que residia a incomensurabilidade entre liberdade e sentimento, sobretudo se o conceito de sentimento fosse tomado naquele sentido originário. Pois, se tomássemos o sentimento, desconsiderando a sua especificidade de ser 'moral', então, de fato, não se poderia harmonizar com o conceito de liberdade, posto que esta independência da 'lei natural' relativamente aos fenômenos, portanto de qualquer princípio determinante da vontade. Porém, se tivermos em vista o 'sentimento moral' a estranheza apontada se desvanece, uma vez que o sentimento deixa de lado a pretensão de fundar a moral para ser apenas um efeito seu, sendo, no máximo, um motivo da lei moral, como vimos.

À guisa de conclusão, fazemos notar que é a disparidade de sentido que assumem os conceitos de sentimento e 'sentimento moral' o que torna permissível a Kant tratá-los em momentos diversos de sua obra. Esta mesma diferença de significado é que pode engendrar confusão e conflito com outros conceitos da CRPr, principalmente se esquecermos a especificidade deste último (ser moral). Porém, a parte das hesitações de Kant, é possível precisar a posição e a função do sentimento moral no bojo da sua filosofia prática. Primeiramente, ele é sim um efeito da lei moral, e, enquanto tal, pode ser conhecido 'a priori' Neste sentido, e em segundo lugar, a lei moral é também um motivo da razão prática, pois é o princípio que determina subjetivamente a vontade. Distingue-se, deste modo, daqueles sentimentos 'latu sensu' que não passam de inclinações. E o 'sentimento moral' enquanto efeito da lei moral e motivo da razão pura prática, se harmoniza perfeitamente com o conceito de liberdade, que somente tem aversão àqueles sentimentos frutos da 'capacidade humana de sentir'.

NOTAS

1. Crítica da Razão Prática, trad. de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, A 36, p. 29.
2. Idem, ibidem, A 35, p. 29.
3. Crítica da Razão Prática, A 38, p. 31.
4. Idem, ibidem, A 39, p. 32.
5. Idem, ibidem, A 39, p. 32.
6. Crítica da Razão Prática, A 39, p. 32.
7. Idem ibidem, A 49, p. 38.
8. Idem, ibidem, A 56, p. 43.
9. Crítica da Razão Prática, A 56, p. 43.
10. Idem, ibidem, A 128, p. 88.
11. Idem, ibidem, A 130, p. 89.
12. Crítica da Razão Prática, A 32, p.90.
13. A independência de toda a sensibilidade é a 'liberdade em sentido negativo' ao passo que a 'legislação da razão prática' é a liberdade em sentido positivo.
14. Crítica da Razão Prática, A 52, p. 40.
15. Idem, ibidem, A 52, p. 41.
16. Crítica da Razão Prática, A 54, p. 42.

Hume e a Razão Prática

Cláudio Eduardo Rodrigues (Bolsista CNPq - UFU)

Orientadores: Moacir Bortolozo e Alcino Eduardo Bonella

Como é possível falar em razão prática na filosofia de David Hume (1711-1776) uma vez que ela se pauta exclusivamente pela experiência e é constantemente acusada de anti-racionalista?

Solução para esta questão pode estar na compreensão do debate estabelecido entre aqueles que defendiam uma moral fundamentada exclusivamente na razão, dentre eles Cudworth (1617-1688) e Clarke (1675-1729) e os outros que consideravam como sustentáculo da moral apenas os sentimentos, especialmente Hutcheson (1694-1747).

Dúvidas não pairam para nós acerca do ceticismo humeano e sua rejeição ao dogmatismo racionalista ou de qualquer espécie que tornariam a moral "imutável" e "eterna", isto é, sem possibilidade de escolha ou mudanças concepção radicalmente defendida no *Tratado da Natureza Humana*. Porém, deve-se buscar em sua filosofia o entendimento daquela "geografia mental" a que Hume se propôs a realizar com o fim de se verificar até que ponto a razão influencia os comportamentos, pois como reconheceu posteriormente nas *Investigações Sobre os Princípios da Moral*, "um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de algum atributo ou ação, é evidente que a razão deve ter uma considerável participação em todas as decisões desta espécie" (HUME, 1995:173).

Consideração que leva os comentadores a afirmar que Hume operou uma separação perfeita nas características da razão, limitando suas atividades no campo da filosofia teórica, isto é, no concernente às coisas existentes no mundo, propiciando juízos teóricos sobre as mesmas, pois as ações são avaliadas pelos sentimentos que a razão é incapaz de mudar visto que o homem "sente" nunca pensa. O que havemos de considerar é que para ele não existem idéias inatas na mente humana e o intelecto opera apenas com os dados das percepções que subjagam as sensações, ou seja, não existem sensações sem percepções. Estas se dividem segundo Hume em impressões e idéias e disso se segue que a razão não lida com impressões, mas com idéias que são imagens ou impressões fracas dos objetos e comportamentos captados sensivelmente. Eis que disso Hume realiza uma divisão entre os produtos da mente e as coisas externas a ela as quais ele chama de relações de idéias e questões de fato, pois as idéias são representações das coisas e comportamentos. Essa nova divisão possibilita a análise da influência das atividades intelectivas relações de idéias nas questões de fato tanto no conhecimento quanto na moral, já que objetos ou ações e representações são de natureza completamente diferentes.

Como a filosofia se divide em especulativa e prática, a moral se relaciona com a segunda, pois influi na vida, nas paixões e ações dos homens e por conseguinte tem que se ater a esses aspectos, ultrapassando assim os juízos da razão. Estes

não interferem na vida humana diretamente porque são juízos da filosofia especulativa, procuram afirmar o que são as coisas, suas causas, efeitos, nunca determinam comportamentos e aspectos práticos da vida.

A razão enquanto especuladora procura conhecer aquilo que não possui a partir de relações de evidência a saber: “*semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*” (HUME, 1992:626). É ela quem nos faculta o conhecimento dos “objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição” (HUME, 1995:185). Cabe ainda às atividades intelectivas estabelecer combinações diversas com o material advindo da experiência sensível, formando uma complexa gama de informações novas pela sua operação que parte daquilo que já conhece em busca de novas relações. Sobre isso confirma Hirschberger: “nós podemos, com o material haurido na experiência, fazer combinações conducentes a um campo mais vasto, e isto pela associação de idéias” (1967:234).

Segundo Hume, a razão possui o papel também de verificar e atribuir valores de verdade quanto à dependência das relações entre a realidade das idéias, a existência e os fatos reais, ou seja, julgar verdadeiras ou falsas as diversas conexões entre idéias realizadas pelo intelecto com base nelas mesmas e de suas relações com a realidade externa impedindo dessa maneira possíveis contradições lógicas que venham dificultar ou impossibilitar o conhecimento.

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a sua vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los fatos *reales* (HUME, 1992:619).

Outra função consiste em verificar as possíveis ligações entre causas e efeitos através da comparação de idéias e de suas conexões. A razão, com base nos dados captados sensivelmente, procura estabelecer relações ligando uma idéia a outra enquanto causas e efeitos possíveis, uma vez que a experiência pode contradizer tal ligação.

É pois nessa última atividade reconhece Hume que a razão pode ser considerada prática, “pois nada a não ser essa faculdade pode informar-nos sobre a tendência dos atributos e ações e apontar as conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor” (1995:173).

A razão tem o papel prático de influenciar as decisões morais por meio de alerta sobre as conseqüências de uma ação. Ela, diante das disputas particulares e opiniões variadas, interfere apontando possíveis efeitos de um comportamento a fim de favorecer a ação, nunca de motivá-la.

A racionalidade nos ajuda nas decisões morais quando pairam dúvidas ou obscuridade nas relações, esclarecendo-as e mostrando aquilo que faltava para a avaliação dos comportamentos e para a ação. Como na moral as apreciações são feitas a partir de todas as relações e objetos conhecidos, a razão esclarece quando falta algum deles promovendo uma nova impressão e logo um novo sentimento ou sensação de aprovação ou reprovação. Todavia a atividade intelectualiva finda-se, afirma Hume, “logo que se conheçam todas as circunstâncias e todas as relações” (1995:180).

A racionalidade prática portanto não está no fato de se escolher sempre caminhos conforme as regras morais, pois enquanto faculdade intelectualiva a razão nos

oferece os efeitos possíveis para certas causas, e disso se segue que quem opta por comportamentos viciosos age em vista de motivos e nunca porque pensou. A razão nesse caso apresentou ao malfeitor as conseqüências possíveis que seu comportamento poderia levar da mesma forma que informa ao benfeitor. A razão prática em Hume, como afirma Walker (Cf. 1987:19), seria uma paixão calma, preparada para a imparcialidade, que se opõe às paixões inquietas, visto que, diante os sentimentos motivadores de paixões descontroladas, ela revelaria as conseqüências que uma ação nela fundamentada provocaria, mobilizando o homem para uma conduta imparcial. Alerta-nos Hume:

A razão, sendo fria e desinteressada, não constitui um motivo para a ação mas limita-se a direcionar o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade e evitar o sofrimento” (HUME, 1995:185).

Enfim, com base nos argumentos apresentados, podemos compreender em que sentido “la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (HUME, 1992:561). Enquanto faculdade, ela é incapaz de orientar sozinha as decisões sobre vício ou virtude, reprovável ou aprovável, pois se utiliza de analogias de representações para chegar aos resultados, nunca de ações concretas. Suas atividades só são possíveis após as impressões captadas pelos órgãos dos sentidos e conseqüentemente só julga as relações de idéias e questões de fato. Somente após a impressão a razão age mostrando causas e efeitos possíveis de um comportamento, nunca motivando ações. Assim, a razão perdeu a exclusividade defendida pelos contemporâneos de Hume, bem como o sentimentalismo. “A experiência e o hábito são os grandes guias da nossa vida; por meio da inferência causal podemos ajustar meios e fins, orientando-nos em nossas atividades” (HUME, 1995:89).

BIBLIOGRAFIA

- COSTA, Margarita. “El Sentido de la ‘Esclavitud’ de la Razón en la Filosofía Moral de Hume” *Ethos Revista de Filosofía Practica*, Buenos Aires, pp. 117-124, 1993-94.
- HIRSCHBERGER, Johannes. “Hume Psicologismo e Ceticismo” In *História da Filosofia Moderna*; trad. Alexandre Correia. 2. ed. São Paulo: Editora Herder, 1967 pp. 231-250.
- HUME, David. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*; trad. Artur Mourão. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*; trad. José Oscar de Almeida Marques. 1 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. (Coleção Repertórios)
- _____. *Tratado de la Naturaleza Humana*; trad. Félix Duque. 2 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1992. (Colección Clásicos del Pensamiento)
- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995. (Coleção Filosofia)
- WALKER, Ralph C. S. “Kant tem uma Filosofia Moral?” *Filosofia Política*, Rio Grande do Sul, pp. 07-22, 1987

Vico contra Descartes: A História como Ciência Moderna

Adriano Eurípedes Medeiros Martins (Bolsista CNPq - UFU)

Orientador: Humberto A.O. Guido

Com vista a uma melhor compreensão do pensamento filosófico, já maduro, de Giambattista Vico (1688-1744), far-se-á necessário o estabelecimento e fundamentação de alguns pontos centrais de seu sistema teórico, os quais serão feitos a partir da postura deste pensador diante do debate com a modernidade. E, no qual ele opõem-se a algumas teses cartesianas, apesar da manutenção de seu ponto de vista eminentemente racionalista.

Para René Descartes (1596-1650), as línguas e a História são construídas sem nenhum auxílio da razão, enquanto *res cogitans*. Sendo, para tanto, necessário apenas o uso da memória, e, portanto, trata essas matérias como se fossem meramente fábulas do mundo. Haja vista, segundo Descartes,

“as fábulas fazem imaginar como possíveis muitos eventos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos ilustres, de onde resulta que o resto não parece tal qual é, e aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances e a conceber desígnios que ultrapassam suas forças¹

É notório, para o sistema filosófico cartesiano que, o conhecimento da experiência sensível é incorrigível, estando, deste modo, separado da história, considerada por ele como uma simples estória. Assim, Vico contrapõe-se ao pensador francês afirmando que o conhecimento necessariamente conduz a análises do processo histórico.

O anticartesianismo viquiano abre perspectiva para um novo estudo do homem. Justamente valorizando aquilo que Descartes notadamente desprezava e, adequando a contribuição legada pela tradição na direção da emancipação da história como um campo aberto ao conhecimento científico.

Por essa razão, o principal objetivo de Vico, na *Scienza Nuova*, foi descobrir as razões que fundamentam a verdade, enquanto um elemento necessariamente histórico. Estas razões, com o transcorrer dos tempos e com o modificar-se das línguas e dos costumes, acabaram por chegar até nós veladas e obscurecidas por falsidades. Por isso, o pensador italiano, reprovava a razão cartesiana por considerá-la como uma interpretação unilateral da natureza humana, a qual, na sua integridade de valores, não é apenas razão – *res cogitans* –, mas também, sentimento, intuição e fantasia. Enquanto razão, não é somente abstrata - lógica ou matematizada -, é ainda concreta², indo além dos traços matemáticos, daí, a importância atribuída por ele à memória e, conseqüentemente à história.

Um outro momento de nítida discrepância entre Vico e Descartes se dá quando o primeiro afirma: *L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si*

*rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo*³ A mente humana, quando se conduz na incompreensão, faz de si mesma a regra universalizante a respeito de tudo que desconhece. Assim, o homem, segundo Vico, deixa de procurar a verdadeira verdade, passando a forjá-la conforme a sua particular visão de mundo, a qual quase sempre é parcial e caracteriza-se como um ponto de vista específico do mundo e dos homens. Não possuindo, deste modo, o caráter rígido e universalista das verdades lógicas e matemáticas.

Daí, a posição inovadora de Vico, segundo a qual torna-se necessário analisar filosoficamente não apenas os aspectos inerentes à razão, mas também, àqueles que tratam do arbítrio humano, ou seja, das vontades nem sempre lógicas e intrinsecamente inerentes ao sujeito. Haja vista, o arbítrio humano é considerado por Vico, como bastante incerto, devido à sua própria natureza, a qual consolida-se e se determina pelo senso comum dos homens, no que concerne às suas necessidades e utilidades, e, não em esquematismos lógicos, como queria Descartes. Por essa razão, o filósofo italiano afirma: *Le tradizioni volgari devono avere avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di temp⁴*. Nesse contexto, o senso comum é um juízo despido de qualquer reflexão, o qual é freqüentemente experimentado pela totalidade do gênero humano. Essa é razão pela qual Vico insiste em tratar o estudo do homem como objeto da ciência. Analisado-o tal qual ele se apresenta no mundo, refletindo acerca dos seus juízos, atitudes, desejos, etc.

Retomando, um aspecto relativo ao anticartesianismo viquiano, e central para o seu projeto filosófico, o qual refere-se à questão da verdade. Para Descartes, a verdade somente é possível pela via das idéias claras e distintas. Segundo Vico, esta tese também é insuficiente para uma sólida fundamentação da questão da verdade. Posto que o argumento cartesiano não permite superar o ceticismo. O pensador italiano, neste momento, toca na questão da percepção subjetiva do sujeito, pois, dada a relatividade nas percepções, o que é claro e distinto a um observador qualquer, poderá muito bem ser menos, ou até insuficiente para fins cognoscitivos para um outro observador. Em suma, para Vico, nunca conseguiríamos alcançar uma verdade clara e distinta que consiga abarcar a totalidade do gênero humano.

Mais ainda, Descartes tinha a pretensão de reduzir todo o conhecimento a um princípio universal, a saber, a evidência racional. Vico considera tal pretensão impossível. Para o filósofo italiano, só se conhece verdadeiramente uma coisa quando pode-se explicá-la. Logo, poder-se-á demonstrá-la, daí o motivo pelo qual o critério de verdade para Vico é o *verum*⁵ e o *factum*⁶, onde se deduz que o conhecer e o fazer se identificam. Ele sustenta contra Descartes que a condição de conhecimento verdadeiro é o fato de que em certo sentido somos os produtores do que podemos conhecer, e de fato conhecemos, daí a inserção da história no contexto das reflexões filosóficas. Uma vez que, o homem ao fazer a sua história é incontrovertível que ele a conheça.

Assim, podemos deduzir que os homens, quando não sabem a verdade das coisas, procuram, segundo Vico, ater-se àquilo tido como o certo. Ou seja, não podendo, os homens, satisfazer o intelecto com a ciência, ao menos a vontade deve repousar sobre a consciência. Por isso, ele considera a filosofia como a ciência

cujo principal foco recai na *razão*, da qual procede a ciência do verdadeiro. Por outro lado, ao refutar o cartesianismo, neste ponto, ele abre caminho utilizando a filologia no sentido de inseri-la no seio das análises filosóficas. Cujas características principais são o considerar a autoridade do *arbitrio humano - vontade*, do qual resulta a consciência do certo.

Deste modo, segundo Vico tanto os filósofos como os filólogos erraram, uma vez que, tanto os primeiros – filósofos – não deram valor à autoridade dos segundos, como os segundos – filólogos – não trataram com zelo suficiente à razão dos primeiros. Eis o motivo pelo qual, *gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti*. Por isso, torna-se imprescindível a união do saber filosófico com o filológico, no qual, o conhecimento no plano teórico estaria estreitamente ligado ao mundo prático. Por esta razão, os homens cometeriam menos erros ou até mesmo nenhum na avaliação das coisas antigas, remotas e inclusive nas presentes.

O desdobramento da teoria do *verum-factum* implica necessariamente na ampliação no campo das ciências, introduzindo a reflexão sobre o mundo social, inserindo-o numa problemática eminentemente científica. Segundo Vico, as manifestações humanas fundamentais como as línguas, a retórica, a poesia, a história e a prudência, não se fundam nas verdades geométricas⁸, mas somente no *verossímil*. A qual aponta para o verdadeiro sobre o homem; é uma verdade em permanente construção.

Por esta razão, Vico defende a validade do *certo* perante o *verdadeiro*. Nesse contexto, o *verossímil* é uma verdade problemática para os racionalistas. Uma vez que, ela situa-se efetivamente entre o falso e o verdadeiro. Segundo ele, uma vez mais contrapondo-se à Descartes, o apanágio dos filósofos, que estudam as manifestações subjetivas da mente humana, é o provável, assim como, o dos matemáticos é o verdadeiro. Ao querer inverter esta ordem e reconduzir a filosofia à verdade demonstrativa das matemáticas, abriu-se caminho à dúvida e à desordem. Haja vista, o mundo social e histórico, apesar da sua estrutura racional e ordenada, não podem ser analisados matematicamente. Pois, a lógica das humanidades não possui o mesmo aspecto e rigorismos que caracterizam as ciências da natureza. Todavia, convém ressaltar que Vico não está propondo um sistema caótico, sem princípios e método; sua postura caminha no sentido de romper com o cartesianismo, e conseqüentemente buscando uma nova solução para o problema da verdade.

Por outro lado, segundo o pensador italiano, o verdadeiro e o feito não se unem, posto que isto limitaria o conhecimento humano a estreitos horizontes. Aqui o filósofo italiano, evidentemente assenta sua convicção de que apenas a consciência de um resultado é insuficiente para supor conhecimento, se não somos também cognoscentes de suas origens causais. Daí a razão pela qual Vico, trata o *cogito cartesiano* como consciência, e não como ciência do ser. Deste modo, pode-se concluir, o pensamento é apenas um efeito ou um sinal e não a causa do fato de que “eu sou uma mente que pensa”. Em outras palavras, o cogito é um produto da consciência humana, ou seja, um psicologismo, e não um elemento que serve de base para justificar e fundamentar a ciência.

NOTAS

1. DESCARTES, René. *Discurso do Método*, p. 44-45.
2. Razão abstrata caracteriza-se por ser um produto acabado, não necessitando dos sentidos para conceber. Ao passo que, a razão concreta está intimamente ligada aos sentidos no processo cognitivo.
3. VICO, Giambattista. *Principi di Scienza Nuova*, p. 33; “O homem pela natureza ilimitada da mente humana, onde quer que esta refocile na ignorância, erige-se a si próprio como regra do universo”
4. *Ibid.*, p. 37; “As tradições populares devem ter tido motivos públicos de verdade, por isso nasceram e se conservaram por longos espaços de tempo para massas de povos em suas totalidades”
5. Verdadeiro.
6. Fato.
7. VICO, Giambattista. *Principi di Scienza Nuova*, p.33, “os homens sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer nenhuma idéia, avaliam-nas a partir das coisas deles conhecidas e antevistas”
8. Enquanto método matematizado, amplamente aceito pelos modernos. Os quais, buscavam estabelecer as bases de um conhecimento a prova de erros e de caráter universal. O que, sem dúvida, é válido para as ciências físico-matemáticas, mas não para o estudo científico do homem – neste contexto o método físico-matemático seria um instrumental auxiliar e não um guia que conduziria todas as reflexões.

Acerca dos Universais e da Teoria da *Suppositio* de Guilherme de Ockham

Eligia Hirano Tunis Martins (DF/USP/SP)

Orientador: José Carlos Estevão

I Introdução: *Uma Questão*

A disputa dos universais emerge com grande força entre os medievais e recupera a antiga oposição: Platão e o seu mundo das idéias¹; e Aristóteles, com um resíduo platônico, que desce as idéias platônicas, de topos Uranos, para o mero mundo das coisas terrestres. Aristóteles enfrenta Platão na questão da singularidade do problema dos universais, ou seja, a real natureza dos universais, mas não explicita alguns de seus conceitos, suscitando dúvidas². Portanto, as interpretações divergem, e essas divergências reportam-se (ainda que involuntariamente e mesmo a contragosto de muitos aristotélicos) a este ponto nevrálgico dentro do sistema peripatético, revelando uma *"incerteza interna"*³ sobre os universais. De tal sorte que percebe-se os reflexos desta incerteza, justamente nos vários comentadores desta questão.

Por certo, muitas interpretações foram feitas a respeito dos universais e a maior preocupação consistia em estabelecer **o que se entendia ser a natureza destes universais**. Sendo assim, várias perguntas foram levantadas a partir das três questões de Porfírio: *"no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis"*⁴. Podemos traduzir estas questões por: é o universal na substância? e se for uma substância, é ele próprio de algum indivíduo? Ora, se o universal é a substância de um indivíduo, então este indivíduo será todos os indivíduos?

Para os "realistas" isto é, de Guilherme de Champeaux a Duns Escoto, com as devidas distinções⁵ – o universal é de certa maneira na coisa, como forma ou substância; logo, os "realistas" o são por declararem a existência de "realidades universais"

Por outro lado, a solução de um Ockham, após várias outras posições "nominalistas" apresenta uma nova face. Além de apresentar o universal com a função lógica de predicabilidade como fizeram outros "nominalistas" ele ainda sustenta que o universal não é uma convenção de palavras, mas um conceito mental, um ato intelectual. Isto significa que o universal tem existência na mente, contudo estes conceitos singulares na mente supõem pelas coisas extramentais, ou seja, o universal afirma a sua universalidade remetendo-se a coisas individuais.

Disto se segue, que o tratamento dos universais se resolve pela teoria da *suppositio*. Não é nossa intenção, no momento, levantar as oposições que se afiguram em relação a esta concepção sobre os universais, ao contrário, o empenho vai na direção de fazer uma leitura do que Ockham diz sobre o tema e a importância da

suppositio para poder fundamentar o conceito de universal.

II. - Desenvolvimento: Os Universais

A posição adotada por Guilherme de Ockham se ocupa: primeiro em provar que *“nenhum universal é uma substância existente fora da alma”*⁶; em segundo lugar, argumenta que *“o universal é uma intenção da alma”* e conclui contra *universale ante rem*. Com isso, descarta as diversas formas de realismo e esforça-se em demonstrar que seus opositores cometeram um erro fatal conferindo realidade extramental ao universal.

Precedendo a todos os argumentos, Ockham declara: *“nenhum universal é uma substância singular, numericamente una”* e inversamente *“nenhuma substância singular é universal”*, logo *“toda substância é numericamente una e singular”*. Entretanto, diz ele: *“Não basta afirmar tais coisas sem as provar por uma evidente razão”* e é então o que vai fazer, juntando vários argumentos e citando as autoridades, para dar assentimento à sua proposição.

No primeiro argumento ele se empenha em mostrar que Sócrates que é uma coisa extramental é *“uma substância singular, numericamente una”* não podendo ser um universal. Ora, se o universal fosse qualquer coisa singular, incorrer-se-ia no absurdo de que Sócrates seria um universal. Logo, toda substância é numericamente una e singular, e nenhuma substância singular é universal. Na verdade, ele enfrenta a hipótese da substância ser *“uma coisa”* ou *“várias coisas”* e lança a sua navalha para cortar a multiplicidade. Ou seja, se é *“uno”* é o que ele quer, então é singular; e, se são *“várias coisas”*, então repetimos o processo: tomamos a coisa, vemos se é *“uma”* ou *“várias”* e assim ao infinito, portanto a cadeia só será suspensa quando se aceitar que toda substância é singular, donde nenhuma substância é universal.

No passo seguinte, Ockham argumenta que embora a substância seja singular, o universal não poderia ser *“uma única substância, que existe nas substâncias singulares, mas distintas destas últimas”*. Disto, seguir-se-ia que um indivíduo não poderia existir se outro já existisse. Fica implícito também, que mesmo que Deus quisesse, não poderia aniquilar um indivíduo sem aniquilar, por conseguinte, todos os outros indivíduos. A relação entre o universal que é posto no indivíduo e que está nos outros é direta, sendo assim, destruindo-se um indivíduo, destruir-se-ia também o universal que está na essência dos indivíduos restantes. Segue-se, então, que o universal não pode estar na substância de Sócrates e de Platão, pois se assim o fosse quando Sócrates não mais existisse, também o universal que é posto nele não mais existiria e em decorrência Platão não poderia existir.

Contudo, não se pode desconsiderar este argumento e dizer que o universal é extrínseco, exterior ao indivíduo. É o que ele mostra no próximo passo. Se o universal existir nas substâncias singulares, então pertence à essência do indivíduo. Assim, o indivíduo seria composto de universais.

No quarto argumento, Ockham persegue ainda a mesma idéia de que se o universal pertence à essência do indivíduo, e se se admitir a verdade desta proposição, então ter-se-ia que admitir que Cristo e Judas teriam a mesma essência, isto significa que se Judas tem uma essência miserável e condenada, assim também seria a de Cristo, ou vice-versa, o que é absurdo.

Fica claro, portanto, que a substância é “singular e numericamente una”, e não pode ser universal. Para Ockham, uma substância não pode ser “várias coisas”, e neste caso, ela também não pode ser universal, logo, os adversários estão errados ao conferir o universal na substância. Portanto, a “predicação de vários” – típica do universal – vai ser conferida não às substâncias, mas àquilo que “supõe” por elas, ou seja, os termos nas proposições.

Sendo assim, na seqüência, além dos quatro argumentos citados acima, Ockham vai buscar as autoridades e cita, então, vários trechos de Aristóteles: “É impossível que a substância seja qualquer coisa que é dita universal”, ainda, “Não é possível que um universal seja uma substância, como se diz a propósito da substância e do ser, nem que este ser seja uma substância como qualquer coisa, que seria uno, fora dos múltiplos”⁹

Cita também Averróis, comentando vários trechos em relação a substância e que não é ela no universal, a saber: “No indivíduo, não há substância, a não ser matéria e forma, da qual ele é composto”⁹; “Diremos portanto que é impossível qualquer coisa, dentre o que é dito universal, seja a substância de uma coisa, ainda que por elas se expressem as substâncias das coisas”¹⁰; “É impossível que estas coisas que são partes das substâncias existam por si”¹¹; “O universal não é uma substância, nem um gênero”¹²; “como os universais não são substâncias, é claro que o ente comum, não é uma substância existente fora da alma”¹³. Com mais estas autoridades Ockham conclui que “nenhum universal é uma substância, qualquer que seja a maneira pela qual se considere”. O termo “cão”, por exemplo, pode supor por um animal e também por uma constelação, conforme a maneira que se considera. Se na proposição: “o cão é um animal” o termo “cão” supõe por animal, então a proposição é verdadeira, mas se supõe por constelação, então é falsa.

Feito isto, ou seja, após manifestar e desenvolver as suas opiniões, parte para o segundo momento onde apresenta que o “universal é uma intenção da alma ... e que não difere do ato intelectual”. Desta vez, Ockham se utiliza do argumento de Avicena, no Livro V, da *Metafísica*: o universal pode ser dito de três maneiras: primeiro, “o que é predicado em ato de várias coisas”¹⁴; segundo, universal é “a intenção que é possível de predicar de várias coisas”¹⁵; e, em último lugar, diz ele: universal “é a intenção da qual nada impede de pensar que ela possa ser predicada de várias coisas”¹⁶.

Disso se segue, que o universal é realmente predicado de várias coisas, mas não como os opositores admitem. Um tal universal só pode ser predicado de várias coisas no intelecto, pela significação. Logo, o universal é uma intenção da alma.

III. - Conclusão: Uma resposta nominalista

Creio então, agora, ser possível a solução nominalista de Guilherme de Ockham, que não considera o universal como uma substância extramental. Diz ele: “nenhum universal é uma substância existente fora da alma”¹⁷ tudo que é universal predicável de vários está por sua natureza, na mente. O universal é “uma intenção da alma (...) e que não difere do ato intelectual”¹⁸, e é ainda, “o que é predicado em ato de várias coisas”¹⁹, mas não como os opositores (realistas) admitem. Um tal universal só pode ser predicado de várias coisas no intelecto, diz ele, pela significação e não nas próprias coisas.

Entretanto, Ockham traduz a universalidade à questão da singularidade da predicação das palavras. Segundo ele, os universais possuem um estatuto lógico com a função de apontar as proposições afirmando a universalidade dos particulares, na mente, mas somente pela significação dos termos. Logo, se os termos são signos, e como tais compõem as proposições que “fazem as vezes” naquilo que os indivíduos querem expressar, vale dizer, neste caso, que eles designam coisas e como tais, particulares. Contudo, estes particulares na mente e que não se encontram na realidade extramental, uma vez que são conceitos e não coisas sensíveis, tem uma abrangência universal. Isto significa, que os universais são signos significando algo.

Em função do que foi apresentado, torna-se claro que o caráter peculiar desta solução, está calcada em uma expressão de grande importância na doutrina Ockhamista, ou seja, a *suppositio*²⁰. Então, se os universais são universais pelo significado, por aquilo que eles “substituem” na mente e portanto “um ato intelectual” vale dizer, que o universal enquanto “intenção da alma” é resultado da suposição.

Com este argumento, utilizando um termo mental carregado de significação fica evidente o erro dos opositores que acreditavam que era a própria coisa singular que carregava o universal. Daí se concluir que, “homem” não é de um indivíduo ou de outro, mas é o conceito de todos.

Portanto, a resposta inserida nesta questão vai contra os adversários que consideravam o universal na substância, o que é impossível. A solução de Ockham, conforme foi mostrado acima, encontra o universal não na realidade sensível, mas no signo, o qual é na mente.

Concluo com um trecho de Aristóteles: “universal é o que sendo algo de uno, é apto por sua natureza, a existir em vários, enquanto singular é o que sendo algo de uno, não pode estar em vários.”²¹. Segundo Ockham, Aristóteles diz que o universal não trata das coisas singulares, mas de vários enquanto conceito mental, entretanto enquanto singular é na mente e supõe por vários.

BIBLIOGRAFIA

- GUILLAUME d’OCKHAM. *Somme de Logique*. Première partie, traduit du latin par Joël Biard, I.E.R., bilingue, Paris, 1988.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro, Porto Alegre, Editora Globo, 1969.
- DE LIBERA, Alain. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- PORFÍRIO. *Isagoge*. Lisboa, Guimarães Editores, 1994.

NOTAS

1. Aristóteles. *Metafísica*. I, 6, 987 b, 4 ss: “Platão aceitou a sua doutrina, sustentando, porém que o problema não dizia respeito às coisas sensíveis e sim a entidades de outras espécies - e, por este motivo, a definição comum não podia versar sobre qualquer coisa

sensível, uma vez que estas mudavam constantemente. A essa outra espécie de coisas chamou idéia...”.

2. Cf. Alain De Libera. *La Querelle des Universaux*, pág. 29-32, Aristóteles apresenta incoerências sobre os universais em : 1- *De Interpretatione*, 7, 17a39-40; 2- *Segundos Analíticos*, II, 19, etc.

3. Idem, pág. 29.

4. Porfírio. *Isagoge*, pág. 51.

5. Não é do interesse, no momento, estabelecer as distinções entre as diversas posições defendidas por Guilherme de Champeaux, Tomás de Aquino, Duns Escoto, dentre outros.

6. GUILLAUME d'OCKHAM. *Somme de Logique*, I, cap. XV, pág. 51.

7. Aristóteles. *Metafísica*. Z, 13, 1038b 8-9.

8. Idem, I, 2, 1053b 17-19.

9. GUILLAUME d'OCKHAM. *Somme de Logique*, I, cap. XV, pág. 53.

10. Idem, *Ibidem*.

11. Idem, *Ibidem*.

12. Idem, *Ibidem*.

13. Idem, *Ibidem*.

14. Idem, pág. 54.

15. Idem, *Ibidem*.

16. Idem, *Ibidem*.

17. Idem, pág. 51.

18. Idem, pág. 54.

19. Idem, *Ibidem*.

20. Será tematizado em trabalhos futuros.

21. PORFÍRIO. *Isagoge*, pág. 30.

A Imortalidade da Alma e o Papel do Corpo em sua Purificação

Michele Gzaikoski (UFPR)

Orientador: Paulo Vieira Neto

A imortalidade da alma e o papel que cabe ao corpo em sua purificação constituem os temas do presente trabalho, que recorre fundamentalmente a duas obras da segunda fase do pensamento de Platão (iniciada, aproximadamente, em 387 a. C.), **O banquete** e o **Fédon**, e a uma terceira, **O sofista**, que pertence à fase seguinte, a dos “diálogos da plena maturidade” (iniciada em 367 a.C.). Os diálogos da segunda fase, são marcados pela apresentação inicial da doutrina das idéias, que passa pelas concepções de Platão acerca do corpo e da alma. É exatamente aí que interessam ao objetivo para o qual esse trabalho pretende contribuir, que é o de desvendar as razões pelas quais Platão exorta a todo aquele que deseje ser um “verdadeiro filósofo” a viver o mais possível afastado do corpo, a fim de que sua alma, purificada ao longo da vida terrena, possa ascender ao convívio das coisas divinas, de cuja natureza compartilha.

O ponto de partida será o **Fédon**, diálogo em que, Sócrates aparece proferindo as palavras derradeiras, a instantes da execução, apresentando a filosofia como preparação para a morte, que define como separação entre o corpo e a alma. Ora, segundo aquelas palavras, uma vez consumada esta separação, a alma, de natureza divina e imortal, livre das confusões e embaraços que o corpo lhe ocasiona, pode finalmente entregar-se à contemplação direta das essências, que é a realização suprema do conhecimento. Durante sua vida terrena, entretanto, o acesso da alma às essências, isto é, às idéias, é mediado pelo corpo que, através dos sentidos, apresenta ao pensamento os objetos sensíveis que, embora sejam apenas cópias imperfeitas das idéias, ajudam a alma na tarefa de recordar-se delas, uma vez que o esquecimento das idéias constitui a principal conseqüência da união entre a alma e o corpo. Entretanto, não se pode negar que as necessidades daquele e sua propensão natural à concupiscência podem levar a alma a contentar-se com os objetos sensíveis e a desejá-los tão intensamente, a ponto de não mais governar o corpo, e sim entregar-se ao seu domínio, confundindo-se com ele. O preço de uma tal renúncia à condição divina é alto, uma vez que, após a morte, ao invés do convívio dos seres que partilham daquela condição, a alma encontrará um novo corpo, inferior ao primeiro, prolongando em muito o ciclo de sua purificação¹. Eis o motivo pelo qual, no **Fédon**, Platão dirige ao corpo duras palavras e enfatiza a necessidade de afastar-se de seus apelos tirânicos.

Porém, no **Banquete**, obra tida por muitos como anterior ao **Fédon**², o mesmo Sócrates, na alegria de uma simpósio em que o Amor³ é elogiado por todos em belos e eloqüentes discursos, mostra que o corpo constitui um importante instrumento da alma em seus primeiros passos rumo à recordação das essências, pois

ao contemplar e amar belos corpos, os jovens recém iniciados na filosofia são levados a recordar o Belo em si. O amor então despertado por esta essência sublime, será a base para uma vida virtuosa e entregue à filosofia.

Ora, diante dessa nova noção de corpo, e tendo em vista a suposta anterioridade do **Banquete** ao **Fédon**, não se poderia afirmar haver aqui o indício de uma contradição no pensamento do autor, ou mais ainda, do abandono de uma caminho que lhe pareceu equívoco? Inicialmente isso parece possível, porém o próprio desenvolvimento do discurso de Sócrates, como se verá adiante, recusa tais hipóteses, oferecendo elementos que conduzem a uma certa conciliação entre as teses das duas obras. Além disso, surge o **Sofista**, diálogo de um período posterior que, ao tratar da purificação da alma, o faz em estreitas analogias com a purificação do corpo, referindo-se a ele sem a dureza do **Fédon**, ainda que desta vez o discurso não seja proferido por Sócrates. Aqui também aquela posição conciliadora parece confirmar-se.

Assim, no **Fédon**, Platão afirma que **“(...) durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má⁴, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos.”⁵** Esse objeto é a sabedoria, isto é, a verdade⁶ que se pode apreender em parte através do raciocínio e totalmente após a morte. Mas, para que isso venha a ocorrer, é necessário que se viva de acordo com a virtude, afastando-se dos desejos do corpo e dedicando-se inteiramente à busca do conhecimento verdadeiro (e não meramente opinativo), através da filosofia. Entretanto, se a sabedoria pode ser adquirida, mesmo que só em parte, durante a vida (quando a alma está unida ao corpo), é preciso analisar com mais cuidado a referência que Platão faz ao corpo como uma “coisa má”.

Desse modo, cabe, primeiramente, considerar outras referências negativas ao corpo que aparecem nesse diálogo para, em seguida, verificar se em outras obras a tese de que o corpo é mau se confirma.

Sendo assim, no **Fédon**, encontra-se a afirmação platônica de que o corpo constitui para a alma uma espécie de prisão que a mantém na mais absoluta ignorância, impedindo-a de encarar a realidade por seus próprios meios e, segundo o autor, **“(...) o que é maravilhoso nessa prisão (...) é que ela é obra do desejo⁷ e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa!”⁸**

Além dessa passagem, Platão ainda condena o corpo declarando que na investigação que a alma deve proceder rumo à sabedoria, ele se põe como um **“entranve”⁹**, já que sua interferência engana radicalmente a alma.¹⁰ E finalmente, o autor mostra que ela só pode adquirir conhecimento se estiver desembarçada do corpo **“(...) já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento¹¹ todas as vezes que está em contato com ela”¹²**

Poder-se-ia continuar essa análise e mostrar ainda muitas outras referências negativas ao corpo feitas nessa obra, mas, ao que parece, as citações acima já podem despertar a questão que norteia esse trabalho, ou seja, qual é, segundo o pensamento de Platão o verdadeiro papel desempenhado pelo corpo na busca da purificação que a alma empreende enquanto unida a ele?

Ora, tudo o que se afirmou tendo em vista o **Fédon** pode levar à resposta precipitada de que o corpo constitui apenas um obstáculo para que a alma seja purificada pela filosofia e alcance o verdadeiro conhecimento das essências. Entretanto, no

Sofista a purificação da alma é apresentada em analogia com a do corpo. Além disso, como se verá adiante, no **Banquete** o corpo surge como uma espécie de instrumento¹³ para a alma na busca das essências, já que através de belos corpos se pode chegar à contemplação do Belo em si.

No **Sofista**, o personagem denominado Estrangeiro de Eléia define a purificação como sendo o afastamento de tudo o que possa ser mau e conservação do que é bom¹⁴. Sendo assim, o corpo se purifica internamente pela ginástica e pela medicina e externamente pelas “prescrições dos banhistas”¹⁵. Segundo essa divisão, é possível perceber que um corpo¹⁶ precisa ser saudável (internamente purificado) e belo (externamente purificado). Porém, o mais importante é esclarecer e distinguir a purificação¹⁷ que se refere à alma, ou citando o texto, “**que se dirige ao pensamento**”¹⁸. Ela constitui o meio de suprimir o mal em relação à alma, em qualquer de suas duas formas que são a enfermidade e a fealdade, males correspondentes aos que atingem o corpo, que para ser considerado puro, deve ser saudável e belo.

Sendo assim, o que se pode caracterizar por enfermidade da alma é principalmente a discórdia, que o Estrangeiro define como “**uma corrupção**¹⁹ **qualquer nascida da ruptura do acordo entre o que a natureza havia tornado afim**”²⁰. Quanto à fealdade, é apresentada como sendo a falta de medida, que a tudo leva sua deformidade.

Desse modo, vê-se que as almas dos maus encontram-se enfermas, já que apresentam em si um desacordo entre “**opiniões e desejos, coragem e prazeres, razão e sofrimento**”²¹, que a natureza, originariamente, estabeleceu como afins. Então, se confirma que a maldade é uma discórdia presente na alma, logo, uma enfermidade que a acomete.

Isso posto quanto à maldade, cabe ainda analisar a ignorância, que o Estrangeiro define como um contra-senso. Ela consiste no impulso para a razão que leva a alma a atirar-se em direção à verdade e, simultaneamente, desviar-se dela. Desse modo, se é possível chamar enferma à alma que é má, também se pode chamar feia à alma insensata que incorre no contra-senso ora apresentado, que é a ignorância.

Mas, como foi visto, o corpo também está sujeito a esses dois tipos de defeitos. E, segundo o estrangeiro, duas artes existem para corrigir cada um deles, ou seja, a ginástica para a fealdade do corpo e a medicina para sua enfermidade. Entretanto, é preciso perceber que, no início, a ginástica foi apresentada, juntamente com a medicina, como meio de suprimir a enfermidade e agora surge com a mesma função relativamente à fealdade.

A causa desse deslocamento pode estar na visão grega segundo a qual o bom e o belo são inseparáveis. Se essa interpretação se mostrar correta, a distinção feita aqui entre o mau e o feio, pode ser muito mais um recurso metódico para precisar a exposição do autor que uma indiscutível realidade de fato. Então, poder-se-ia destacar uma interrelação entre corrigir no corpo a falta de saúde e a falta de beleza. Ora, tendo em vista a analogia que se pretende entre a purificação do corpo e a da alma, é preciso verificar se existe, da mesma forma, alguma relação entre corrigir na alma a maldade (enfermidade) e a ignorância (fealdade).

Neste sentido, o autor apresenta, ainda na voz do Estrangeiro, a Justiça²² como remédio para a enfermidade da alma, que associa à falta de medida²³. Mas, anteri-

ormente ele usara a falta de medida para definir a ignorância. Sendo assim, a interrelação que se procurava verificar parece confirmada, o que permite prosseguir, apresentando o remédio para a ignorância, que é o ensino²⁴, e que, parece ter também algum efeito sobre a maldade.

Pois bem, o ensino pode permitir ao homem aprender qualquer coisa ligada à técnica, mas, sobretudo, é o que liberta de uma forma de ignorância muito mais perigosa, a que caracteriza o homem que, nada sabendo, julga o inverso, isto é, acredita saber muito. Nesse caso, o ensino é chamado educação²⁵ e pode ser mais dócil ou mais áspero, de acordo com a necessidade. Logo, divide-se a educação em duas: a admoestação²⁶ e a refutação²⁷. O autor apresenta a última como uma forma de punição mais eficaz do que a outra e fruto de **“amadurecida reflexão”**²⁸. Isso se deve ao fato de que, segundo ele **“toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagine esperto”**²⁹

Diante disso, cabe explicitar o sentido que o autor atribui à refutação. Ao que parece, ela corresponde à primeira parte do método socrático, a ironia, que, tornando evidente o desconhecimento de alguém, o deixa desgostoso consigo mesmo e não com o interlocutor, a quem se faz mais acessível, possibilitando a maiêutica.

Ora, mas o que se pretende aqui é entender de que forma os elementos do texto que dizem respeito à alma correspondem a outros que se referem ao corpo. Logo, tem-se que o corpo necessita livrar-se dos obstáculos que se colocam à sua saúde e beleza, a fim de que os alimentos possam lhe oferecer algum proveito. Da mesma forma, é necessário que a alma se livre das opiniões vulgares às quais se manteve apegada, para ter proveito da verdade que a filosofia lhe apresenta. É justamente aí que entra a refutação, a fim de livrar a alma das opiniões falsas que ela vaidosamente sustenta, iludindo-se quanto à verdade. Portanto, a refutação é o principal instrumento para a purificação da alma, por ser capaz de iniciá-la no caminho que leva à verdadeira virtude e ao verdadeiro conhecimento.

Essas semelhanças entre a purificação do corpo e a da alma parecem mostrar que, para Platão, a experiência sensível possui algum valor na *compreensão humana do que é realmente bom para a alma*. Isso levanta a hipótese de que talvez se possa atenuar o aparente radicalismo do **Fédon** contra o corpo, pensando que o objetivo do autor não é o de negar o corpo e sua experiência, mas o de mostrar a necessidade de transcendê-los em busca de algo superior que é o conhecimento da realidade inteligível que só a alma é capaz de alcançar.

Além disso, ainda se pode cogitar a possibilidade de que a visão radicalmente negativa do corpo sirva para *refutar* qualquer conceito de superioridade deste em relação à alma, criando o solo necessário para o parto de uma nova noção de corpo, mais adequada àquele que deseja viver de acordo com virtude para alcançar a imortalidade, ou seja, o filósofo. Então, mesmo que pareça pretensioso afirmar a possibilidade de que Platão, em algum momento, aceite o corpo como mais um dos instrumentos dos quais a alma pode lançar mão, ao longo do curso de sua vida terrena, na busca do conhecimento, a análise que se empreendeu até agora fornece elementos para isso e, mais ainda, a que se segue.

Assim, no **Banquete**, o elogio ao Amor³⁰ (deus do amor) feito por Sócrates remete ao suposto discurso de uma sacerdotisa chamada Diotima de Mantinéia.

Esse discurso apresenta uma noção de corpo que difere daquela presente no **Fédon**. Reproduzindo-o, Sócrates primeiramente afirma que o amor é amor em relação a alguma coisa e, em seguida, passa a investigar qual é o seu objeto específico.

Segundo ele, necessariamente o Amor deseja³¹ seu objeto quando não o tem, pois só se deseja aquilo de que se é carente. Logo, mesmo o desejo daquilo que já se tem, é, na verdade, o desejo de possuí-lo no futuro. A esse respeito Sócrates diz: **“Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer³² que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?”³³** Daí se pode concluir que o objeto do amor é aquilo que se deseja ser ou possuir hoje e no futuro.

Mas, como se afirmara nos elogios que antecederam ao de Sócrates, e ele o confirma, o amor é por natureza amor do belo. Então, se, como foi dito, o amor deseja aquilo que não tem, o fato de desejar o belo mostra que ele não é belo e, conseqüentemente, não é bom, já que, segundo o autor, o que é bom também é belo.³⁴

Entretanto, mesmo que o amor não seja belo nem bom, não se deve pensar que é feio ou mau, pois sua natureza é intermediária entre o bom e o mau, o belo e o feio. Da mesma forma, é intermediária entre o mortal e o imortal. Por essa razão, Diotima, julgando ser um gênio o que está entre um deus e um mortal transmitindo a uns o que vem dos outros e vice-versa, chama gênio³⁵ ao Amor. Ela afirma que ele faz a mediação entre os deuses e homens que, diretamente, não se misturam.

Tendo então definido a natureza do Amor, ela o apresenta através de um mito, dizendo-o filho de Pobreza e Recurso (cuja mãe é Prudência). Desse modo, o Amor é carente porque tem a natureza da mãe, e é ardiloso, cheio de recursos e insídias perante o que é belo e bom, devido à natureza do pai. Além disso, também está entre a sabedoria e a ignorância³⁶ Mas, se quem é sábio não filosofa porque não necessita buscar o que já possui e quem é ignorante também não o faz porque não tem a consciência de que a sabedoria lhe seja necessária, pode-se concluir que o filosofar é próprio dos que estão entre a sabedoria e a ignorância. Ora, Amor não é sábio nem ignorante e é amor do que é belo. Portanto, sendo a sabedoria uma das coisas mais belas, o Amor é também e, principalmente, amor da sabedoria e, por essa razão, filósofo.

Diante disso, pode-se concluir que belo não é o Amor, mas o seu objeto. O Amor ama o que é belo e bom e ama tê-los consigo. Quando isso ocorre ele é feliz, e como a felicidade é um fim em si mesma, todos a desejam. No entanto, só de alguns se diz que amam. Por isso, é preciso distinguir entre os tipos de amor aquele que mais merece este nome. Uma distinção semelhante aparece no **Banquete** quanto à poesia, já que no grego o termo (*poiésis*), que lhe deu origem, refere-se à criação e à produção em geral e, no entanto, a palavra poesia foi reservada a uma única forma de criação, oral ou escrita, composta de versos e que possui musicalidade. Quanto ao amor, pode-se dizer que é, em síntese, o amor de ter consigo e sempre o belo e, portanto, o bom, pois este é o equivalente ético da beleza.

No entanto, segundo, o autor, essa definição ainda não é suficientemente precisa. Isso porque ele mostra, em nova analogia entre o corpo e a alma, que todo homem concebe, tanto num, quanto noutra. Assim, ele afirma que o amor não é do

belo, mas **“da geração e da parturição no belo”**³⁷ o que se pode compreender melhor através do conhecimento de que o desejo da imortalidade está implícito no desejo do bem. Ora, como se viu, o amor, é amor de ter o bem sempre consigo. Portanto, o amor que mais merece este nome é o desejo da imortalidade e, uma vez que a geração é algo de imortal, ele é, conseqüentemente, amor da geração.

Pois bem, a natureza mortal busca sempre tornar-se imortal e isso ocorre através da geração que deixa sempre um novo ser em lugar de um velho. É desse modo que os seres vivos, e entre eles o homem, podem continuar os mesmos, ainda que sofram mudanças no corpo ou na alma. Sobre isso vale citar o esclarecimento do autor, segundo o qual: **“(...) tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era.”**³⁸

Isso mostra que o amor à imortalidade é a razão pela qual cada um é levado a amar o fruto de sua geração, quer seja ele um filho, uma obra digna de honra ou um legado de ordem intelectual. Os que tem maior apego ao corpo, dirigem seu amor às mulheres e procriam. Outros, que voltam sua atenção para a alma, buscam a imortalidade na geração do pensamento e de tudo o mais que concerne à virtude³⁹

Porém, algo de comum existe entre ambos, isto é, o fato de que toda geração se dá no belo. Por isso, quem a natureza chama a gerar filhos procura belos corpos, o mesmo se dando com aqueles cujas almas, de natureza divina, sentem-se prontas para gerar pensamentos. Também eles acolhem corpos que, sendo belos, participam do belo. E quando encontram um ser cuja beleza está no corpo e na alma, permanecem ao seu lado, buscando educá-lo na virtude, e assim, por estarem junto ao belo, dão à luz todo o bem que concebiam. E o fruto de sua geração alimenta-se do belo, tornando-se o filho mais belo e imortal que pode existir, de natureza semelhante à do que é divino, o que o faz mais desejável que os humanos e capaz de trazer as maiores glórias e a memória mais eterna a quem o concebeu.

Tendo isso em vista, Diotima mostra que o primeiro passo de um jovem no caminho do amor em busca da sabedoria é dirigir-se a um belo corpo, e gerar belos discursos. Em seguida, vendo que se pode a beleza de um corpo ser encontrada em qualquer outro (pois tudo o que é belo participa do Belo em si), deve amar todos os belos corpos e **“largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho”**⁴⁰ Então, deve considerar mais preciosa a beleza das almas que a dos corpos e devotar o seu amor às belas almas, ainda que, algumas vezes, elas se encontrem em corpos de pouca beleza.

Antes de prosseguir, vale atentar um pouco mais ao modo como Platão se refere ao corpo nessa passagem, pois, dessa vez, ao chamá-lo mesquinho e digno de desprezo, ele se aproxima da noção negativa que apresentou no **Fédon**. Apesar disso, não se deve desconsiderar o fato de que a permanência ao lado de belos corpos parece aqui ser vista como um meio necessário para o conhecimento da superioridade da alma e, somente no terceiro momento de seu caminho no amor é que o jovem é exortado a desprezar o corpo.

Isso posto, deve-se ainda lembrar que em todos os estágios descritos anteriormente, o iniciado no amor deve gerar e buscar discursos que sejam belos e, portanto, capazes de torná-lo melhor. Isso o levará à contemplação do belo nos “ofícios” e nas “leis” cuja beleza é em todos semelhante, do mesmo modo que nos

corpos. A partir dessa contemplação, o jovem, mais convicto de que o belo no corpo não lhe é suficiente, estará apto a contemplar o belo nas ciências, ampliando seus belos discursos e suas reflexões, até o momento em que, finalmente, o amor nele despertado pela sabedoria o leve a conquistar a “ciência do Belo em si”.⁴¹

Desse modo, aquele que se ocupa em crescer nas coisas do amor caminha para a contemplação de um belo que não é parcial nem contingente, que não se encontra subordinado nem aos corpos nem às opiniões, mas que é uniforme e do qual tudo o que é belo necessariamente participa, isto é, o Belo em si.

Diante disso, pode-se dizer que o autor defende um movimento ascendente na busca do conhecimento, que parte da contemplação do que é belo no mundo sensível rumo à do Belo em si. É o que se conclui a partir da síntese que Diotima propõe de seu discurso quando diz: **“Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor (...): em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências, até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo”**.⁴²

Esse caminho se faz porque o Belo em si é divino e superior à beleza que se encontra no mundo sensível revestida de caracteres mortais que são os corpos. Isso mostra a validade do percurso do filósofo rumo à verdade, que inicialmente se utiliza do corpo, mas depois o despreza em nome da virtude. E a virtude real, é preciso que se saiba, é a que deseja o Belo em si, enquanto que sombras daquela são as “virtudes” que conduzem a vantagens materiais, ou que evitam um mal para fugir a outro e não para alcançar o Bem, ou seja, o Belo em si. Então, o desejo do filósofo pela morte, defendido por Platão no **Fédon** como a condição para se contemplar diretamente as essências, da qual o Belo em si é a mais importante, não pode ser comparado ao desejo daqueles que vêm a morte como um mal, contudo a desejam porque pretendem evitar outros males. Além disso, a razões pelas quais o autor defende a separação entre a alma e o corpo permanecem fortes, ainda que agora ele se dirija ao último de um modo mais suave.

Pois bem, com tudo o que já foi dito, pode-se levantar algumas questões, que permitirão definir o percurso de continuidade desse trabalho. Sendo assim, cabe, primeiramente questionar por que os discursos do Sofista e do Banquete, que de alguma forma diferem daquele proferido por Sócrates no **Fédon**, não são atribuídos a ele, mas a um estrangeiro e a uma mulher, tendo em vista a importância da cidadania na (*pólis*) ateniense, que excluía tanto os estrangeiros quanto as mulheres.

No entanto, além de questões como esta, para etapas posteriores da pesquisa, pretende-se deixar também uma hipótese de resposta à questão do papel do corpo na busca do conhecimento. Assim, os argumentos platônicos citados nesse trabalho encorajam à ousadia de afirmar a possibilidade, já mencionada, de que o corpo, durante o período em que se encontra ligado à alma, coloque-se diante dela como um instrumento necessário para atingir as essências. Isso não nega as afirmações do **Fédon** acerca dos embaraços causados à alma pelo corpo, afinal é evidente que as sensações físicas sujeitam o homem ao engano e podem levá-lo a

um mergulho sem retorno em sua porção mais humana.

Entretanto, parece plausível crer numa certa condescendência do autor quanto aos não iniciados na filosofia, no que diz respeito ao corpo. Essa conclusão vêm da síntese, creditada a Diotima, do movimento efetuado por eles em tal iniciação. Como foi visto, o amor a um belo corpo, e posteriormente, a todos os belos corpos, constitui uma espécie de alavanca para o despertar do amor pela sabedoria que leva à contemplação do Belo em si. É nisso que se apoia a tese de que, em algum momento, Platão confere ao corpo o estatuto de instrumento necessário para a alma. Porém, cabe ressaltar uma vez mais que isso não nega os riscos por ele colocados ao êxito da busca da alma pelo conhecimento e que justamente esses riscos levam o filósofo, ao longo de seu caminho no amor à sabedoria, a rejeitar gradativamente o corpo, até entender que, pela virtude, deve transformar sua vida em preparação para a morte que é a separação definitiva entre o corpo e a alma, sendo, na verdade, morte apenas daquele, já que esta é considerada pelo autor imortal.

Assim, vale comparar a definição de purificação⁴³ que aparece no **Sofista** com a que aparece no **Fédon**. A primeira diz que ela consiste na **“separação⁴⁴ que retém⁴⁵ o melhor e rejeita⁴⁶ o pior”⁴⁷** e que pode ser alcançada através do ensino e da Justiça. Já na segunda, a purificação é apresentada como o isolamento da alma em si mesma, isto é, separação entre ela e o corpo, que pode ocorrer parcialmente em vida e que se concretiza com a morte. O que parece, em princípio, é que de ambas se pode inferir a existência de diferentes graus de purificação.

Diante disso, é interessante retomar a interrelação que se tentou demonstrar, baseada na equivalência entre o bom e o belo, entre as correções da maldade e da ignorância na alma. Isso porque, ao ser colocada, ela trouxe consigo a afirmação de que o ensino como o remédio para a segunda é, conseqüentemente, também o remédio para a primeira e, portanto, o meio de purificação da alma por excelência. Ora, a conclusão a que se pode chegar a partir disso, é a de que, da mesma forma que o corpo se encontra nos primeiros estágios da busca da alma pelo conhecimento, o ensino se encontra num primeiro estágio da purificação da alma. Além disso, o corpo é superado quando o filósofo percebe a natureza divina da alma. Do mesmo modo, a morte parece ser a superação da necessidade do ensino, pois nela se realiza o desejo da alma que, durante a vida terrena, se deixou educar pela filosofia. Desse modo, o amor a um belo corpo conduz, ao produzir belos discursos, à contemplação do Belo em si, que se dá parcialmente em vida – através do ensino, enquanto a alma se purifica através da filosofia – e totalmente após a morte, quando a purificação da alma do filósofo se torna completa.

Por outro lado, o corpo demonstra ainda algum valor no caminho que leva ao conhecimento, na medida em que o ensino depende, no mundo sensível, não só do raciocínio, mas também dos sentidos e da comunicação, possibilitados pelos diferentes órgãos do corpo. Além disso, como se pode ver no **Fédon**, todo aprendizado é recordação, o que permite, sob certas condições, reabilitar o corpo. Desse modo, como já foi dito, desembaraçar-se o mais possível dos sentidos, é o que permite à alma se aproximar do conhecimento das coisas divinas. Entretanto, é preciso deixar claro que através das sensações é que se apresentam à alma as coisas iguais ou belas, por exemplo. Logo, a reflexão de que essas coisas só podem ser como

são devido ao Igual e ao Belo, aos quais imitam, ainda que lhes sejam inferiores, só pode ter início através dos sentidos e, por isso, eles são de algum modo responsáveis tanto pelo pensamento de que as coisas aspiram às idéias, quanto pelo de que não atingem sua perfeição. De tudo isso, o que se pode concluir é que se a alma exerce o devido governo sobre o corpo, controlando seus apetites em nome da sabedoria, ele se mostra bastante útil, na medida em que possibilita, através das sensações, a reminiscência da verdade que a alma esqueceu.

BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. **Fédon** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Phédon** in Euvres Completes, tome IV, 1ª partie, Paris, Les Belles Lettres, 1952, ed. bilíngüe (francês/grego).
 PLATÃO. **Sofista** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Le sophiste** in Euvres Completes, tome VIII, 3ª partie, Paris, Les Belles Lettres, 1950, ed. bilíngüe (francês/grego).
 PLATÃO. **O banquete** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Le banquet** in Euvres Completes, tome IV, 2ª parte, Paris, Les Belles Lettres, 1951, ed. bilíngüe (francês/grego).
 ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**, Braga Codex, Livraria apostolado da Imprensa, 7ª ed.
 GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 2ª ed., 1970.

NOTAS

1. No **Fédon** Platão afirma que após a morte o destino das almas está ligado aos atos que caracterizam sua vida terrena. Desse modo, as almas que se entregam aos vícios, após a morte, retornam em corpos de animais tolos ou de rapina (como asnos, raposas, etc.); as que demonstram alguma virtude, mas não se entregam ao exercício da filosofia retornam em corpos de animais sociáveis (como abelhas e formigas), ou de homens honestos. Às almas purificadas pela filosofia, entretanto, cabe um destino infinitamente melhor, uma vez que elas, e apenas elas, **“atingem a espécie divina”**. - PLATÃO, **Fédon**, pp. 85-87, 81a-82 - Quanto à primeira união da alma a um corpo, o autor a apresenta no **Fedro** como um castigo que lhe é imposto, tese que será objeto de estudos no decorrer da pesquisa. Além disso, o **Timeu** apresenta uma outra versão para a primeira união, a qual será objeto da próxima etapa desse trabalho.
2. A cronologia da obra platônica ora apresentada refere-se ao prefácio do volume sobre Platão, da coleção *Os Pensadores*, edição de 1983, além da nota nº 61, referente ao texto do **Fédon**, na mesma edição (p. 107. 100b).
3. **HroS** (*Éros*), deus do amor.
4. Do grego **kakoS** (*kakós*).
5. PLATÃO. **Fédon**, p.67, 66b.
6. Do grego **alhqeS** (*alethés*).
7. Do grego **epiqumaS** (*epithymías*)

8. PLATÃO. **Fédon**, p.88, 82d.

9. Do grego **empodion** (*empodíon*).

10. PLATÃO. **Fédon**, p.66, 65a-b.

11. A expressão grega é **kthsantai jronnsin** (*ktésantai phrónesin*), que significa adquirir o pensamento, a inteligência.

12. PLATÃO. **Fédon**, p.67, 66a

13. O que em grego se diria **poros** (*póros*), isto é, instrumento com o sentido de meio.

14. Confronte-se com o **Fédon** que apresenta a seguinte definição de purificação: **“Mas a purificação [katharsiS - kathársis] não é (...) apartar [cwrizein - chorízein] o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo do corpo a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhe seguirão, isolada [monhS - mónes] por si mesma, inteiramente desligada [ekluomenhn- ekuoménen: liberta, retirada] do corpo e como se houvessem desatado os laços que a ele a prendiam? (...) Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra morte?”** PLATÃO. **Fédon**, p.69, 67c-d.

15. Platão fala aqui de cuidados que visam especificamente à beleza do corpo.

16. Do grego **swma** (*sóma*) , que corresponde aos corpos, animados ou não.

17. Do verbo grego **kaqairein** (*katháirein*), purificar.

18. O termo grego aqui traduzido por pensamento é **yuchS** (*psychés*), também traduzido por alma. PLATÃO. **Sofista**, p.143, 227c.

19. Do grego **diajqoran** (*diaphthorán*).

20. PLATÃO. **Sofista**, p.144, 228a.

21. PLATÃO. **Sofista**, p.144, 228b.

22. Do grego **Dikh** (*Díke*): costume, uso, maneira, modo/ direito, justiça/ processo, ação judicial causa/ debate, discussão/ juízo, decisão judicial, decreto, pena, castigo.

23. Do grego **ametriaS** (*ametrías*).

24. Do grego **didaskalikhn** (*didaskalikén*).

25. Do grego **paideian** (*paidéian*).

26. Do grego **nouqetntiS** (*nouthétetis*), sinônimo de **didaskalikhS** (*didaskálikes*).

27. Do grego **elegcwS**, **elegcomenoS** (*elégchos, elegchómenos*).

28. Do grego **logon eautoiS donteS** (*lógon eautoîs dóntes*).

29. PLATÃO. **Sofista**, p.146, 230a.

30. Do grego **ErwS** (*Éros*).

31. Do grego **epqumein** (*epthumêin*).

32. Do grego **swizomena** (*soizómena*): querer ter conservado.

33. PLATÃO. **O banquete**, p.32, 200d.

34. PLATÃO. **O banquete**, p.33, 201c. Tal associação reafirma a possibilidade da interrelação entre saúde (como bem) e beleza que se tentou estabelecer anteriormente, tendo como base o **Sofista**.

35. Do grego **Daimwn** (*Dáimon*).

36. Do grego **metaxu jronhsews kai amaqiaS** (*metaxý phonéseos kái amathías*).

37. Do grego **thS gennhsewS kai tou tokou en twi kalwi** (*tês gennéseos kai tôu tókou en tôi kalôî*) PLATÃO. **O banquete**, p.38, 206e.

38. PLATÃO. **O banquete**, p.39, 208b.
39. Conforme a nota 133 (N. do T.) a virtude (**areth - areté**) deve ser entendida nesse contexto como excelência, em sentido amplo. PLATÃO. **O banquete**, p.40.
40. Do grego **smikron** (*smikrón*) PLATÃO. **O banquete**, p.41, 210c.
41. Conforme nota 138 (N. do T.). PLATÃO. **O banquete**, p.41. Na p. 43, 212a, encontra-se a expressão grega **kalou maqema** (*kalōu máthema*).
42. PLATÃO. **O banquete**, p.42, 211c.
43. Do grego **kaqarmoS** (*katharmós*).
44. Do grego **diakisiS** (*diakrísis*).
45. Do grego **kataleipoushS** (*kataleipóuses*).
46. Do grego **apobalioushS** (*apobalóuses*).
47. PLATÃO. **Sofista**, p.143, 226d.

Apontamentos acerca da Justiça e Propriedade em Hume e Locke

Andréa Cristina Silva (Bolsista PIBIC/CNPq - DF/USP/SP)

Orientadora: Maria das Graças do Nascimento

Locke, ao formular sua teoria sobre o governo, recorre à concepção de um estado de natureza anterior ao estado propriamente civil. No cap. II, parágrafo 6, do *Segundo Tratado Sobre o Governo* podemos ler: “O estado de natureza tem uma lei para governá-lo, que a todos obriga: e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” Esse respeito à lei de natureza é exigido por ser o homem obra de um ser maior, onipotente, senhor de todos os homens. Esse Deus, benfeitor que é, teria dado igualmente tudo a todos, desse modo, desautorizando a corrupção daquilo que é obra sua, submetendo os homens a uma lei que os obriga à própria conservação e a de outrem. O homem é, então, propriedade-proprietário e o fato de cada um ter uma propriedade em sua pessoa faz com que o esforço do seu corpo e a obra das suas mãos, quer dizer, o fruto do seu trabalho seja, igualmente, propriedade de cada um.

Assim, a aquisição das propriedades se dá pelo trabalho de cada indivíduo¹ e conservar a propriedade, ou seja, fazer com que ela seja preservada é uma condição *sine qua non* da existência do estado lockeano. Estado marcado pelo abandono, por parte dos homens, do poder natural de castigar o outro (infrator) segundo o seu julgamento particular. A sociedade política para Locke surge, portanto, com o intuito de conservar a propriedade entre os homens. Em outras palavras: percebemos que justiça e propriedade são idéias que se relacionam com o fim de assegurar a economia privada dentro do Estado. Sem exagero podemos dizer que a filosofia lockeana é uma filosofia da propriedade, o que, aos olhos de Hume, seria um radicalismo extremo.

No ensaio intitulado “*Dos primeiros princípios do governo*” Hume diz que “um autor famoso fez da propriedade o fundamento de todo governo, e a maior parte de nossos autores políticos parece tender para concordar com ele quanto a esse ponto. Ora, isso é levar as coisas longe demais” No entanto, apesar de criticar o liberalismo de Locke, Hume reconhece que a propriedade exerce grande influência nas questões do governo. Neste mesmo ensaio, nosso autor afirma que a propriedade é um direito, tão importante quanto o direito ao poder.

Vejamos, então, como Hume entende a idéia de propriedade; segundo o tradutor da edição brasileira da *Investigação Sobre os Princípios da Moral* remete a Grocius a teoria humeana referente à origem da propriedade: “as coisas” afirma Grocius, “não começaram a se transformar em propriedade apenas por um ato interior do espírito já que os demais não poderiam adivinhar de que coisa se pretendia apropriar, para que dela se abstivessem, e, além disso, pelo fato de que

*muitos poderiam desejar ao mesmo tempo uma mesma coisa mas que isso se deu por meio de uma **convenção**, tenha ela sido explícita, como quando se repartem coisas que até então eram comuns, ou tácita, como quando alguém delas se apodera*"²

No *Tratado da Natureza Humana* (T.310), Hume define propriedade enquanto "uma relação entre uma pessoa e um objeto, tal que lhe permite, mas proíbe o outro, do livre uso e posse dele, sem violar as leis da justiça e equidade moral". Curiosamente, a relação de posse que funda a propriedade é vista justamente pela proibição, pela privação da vontade livre do outro. A relação (entre uma pessoa e um objeto) não só garante o livre uso desse objeto, seja, "pela sorte ou pelo trabalho" (T 489)) como também proíbe o outro de ter o direito sobre o mesmo objeto. A simples menção de uma propriedade, diz Hume, leva naturalmente nosso pensamento ao proprietário, da mesma forma, ao mencionarmos o proprietário somos levados à idéia de propriedade. Para Hume (T. 311) a propriedade deve ser alguma coisa que produz prazer para quem a possui, por sua utilidade, por sua beleza e, por isso mesmo, produza (por uma dupla relação de idéias) orgulho ou vergonha, conforme, é claro, a natureza da propriedade.

Mas, poderiam nos perguntar se a idéia de propriedade remetida a Grocius, não aproximaria Hume dos contratualistas já que Grocius teria usado a palavra *convenção* ou acordo tácito em suas formulações. Entretanto, para Hume a justiça só existe conforme os homens, "*nasce das **convenções** humanas e provém da escolha, consentimento ou acordo voluntários da humanidade*" segundo sua utilidade e mais ainda, devido a sua necessidade³ A *convenção* natural da justiça e da propriedade é entendida não como uma promessa, como geralmente se entenderia, mas como uma *convenção* que, afirma Hume, não é da mesma natureza da promessa: pois até as promessas surgem das *convenções* humanas, mas apenas um *sentimento de interesse comum, um sentimento que cada qual experimenta no próprio peito, e que observa nos companheiros*"

Quem pode obrigar ou ordenar aos homens regras de boa conduta senão as leis da justiça? Segundo Hume os homens estão naturalmente perdidos entre a imediatez de seus interesses pessoais e temporários e a distância dos interesses longínquos, mas duradouros. Somente a administração da justiça garante a coincidência desses interesses. Distanciando-se de Locke, Hume pretende garantir o bem da sociedade que, longe de constituir-se como garantia dos direitos do indivíduo, procura o privilégio do público, esse seria um ponto fundamental que o distancia de seus contemporâneos. Ora, Hume não parte do indivíduo.

"Os homens nascem em família e são obrigados a conservar a sociedade" A obrigação de conservação da sociedade só é possível se houver justiça. O fato do homem nascer em família⁴, de se encontrar naturalmente no seio familiar e não em um estado de natureza como o caracterizado por Locke, possibilita, por parte de Hume uma refutação a qualquer suposição de um momento no qual "*Deus deu a cada um o necessário para sua subsistência*". Hume abole a concepção de um estado de natureza por acreditar que recorrer a tal ficção racional seria limpar da história a sua empiria. Além do mais, qualquer que seja o primeiro estado este deve ter sido social (T. 493), pois o princípio primeiro e original da sociedade humana seria o apetite sexual (T. 486).

A intenção de Hume em examinar e investigar a afirmação de que a utilidade pública é a única origem da justiça e que as reflexões sobre as conseqüências benéficas dessa virtude são o único fundamento de seu mérito, o fez descartar, de início, a suposição de um estado de natureza. Até mesmo porque, *“toda e qualquer virtude social poderia florescer e intensificar-se em tal condição, mas quanto a justiça, que utilidade teria tal virtude onde todos teriam tudo para viver?”* Qual o sentido de separar o meu do teu se temos o bastante? Hume afirma que a condição humana seria um meio termo entre um estado de abundância e um estado de guerra. Cito Hume na *Investigação Sobre os Princípios da Moral* (p. 42) *“A condição ordinária da humanidade é um meio termo entre esses extremos. Somos naturalmente parciais para conosco mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime. Poucos prazeres nos são dados pela mão aberta e liberal da natureza, mas pela técnica, trabalho e diligência podemos extraí-los em grande abundância. Daqui as idéias de propriedade tornam-se necessárias em toda a sociedade civil; daqui a justiça deriva sua utilidade para o público; e só daqui originam-se seu mérito e seu caráter moralmente obrigatório”*.

Além disso, caberia lembrar o verdadeiro caráter da análise da política em Hume, segundo Duncan Forbes, em sua obra: *Hume's Philosophical Politics* (p. 68), a política é um espaço propriamente mundano, restrito ao método experimental. Teríamos aqui, então, um segundo plano da crítica de Hume: a presença de uma razão ordenadora, de um senhor proprietário dos homens, seria impensável. “A política em Hume é uma versão exclusivamente secular, porque exclusivamente empírica, empírica por que secular”

Justiça e propriedade estão relacionadas de maneira intrínseca tanto em Locke quanto em Hume. Podemos dizer que o direito de propriedade pode ser deduzido da natureza humana, que a origem da justiça explica a da propriedade, porque o mesmo artifício dá origem a ambas. Esse artifício, como dito, terá sua origem na moral (pela utilidade/aprovação/desaprovação) que é do âmbito das questões de fato. Enquanto para Locke, justiça e propriedade são direitos naturais, ou seja, a propriedade é assegurada pelo trabalho, seja do Deus-criador, seja do homem que imita aquele que cria; para Hume ao contrário, a origem da justiça não se funda na natureza, visto mostrar-se como uma virtude inútil em um estado natural. Perguntamos então: como legitimar o direito? Apelando para uma razão natural e ordenadora a cada um dos homens? Esse apelo aos olhos de Hume seria visto como uma nuvem de poeira metafísica a se espalhar sobre a realidade das coisas. A origem da sociedade é a família, e a justiça só tem sentido se pensada como útil para a sociedade humana. Entendemos assim que o direito lockeano parece ser muito mais um resultado da razão natural e ordenadora do que do próprio contrato. Já em Hume o direito seria o resultado do interesse e da utilidade que oferece aos homens. É bom lembrar que, mesmo antes de se mostrar como utilidade, a justiça⁵ é necessária para a existência de uma sociedade política, assim como os meios possíveis para a sua administração⁶ A justiça é necessária entre os homens por que seria reguladora dos desejos e das paixões humanas⁷ constituiria um dever primitivo e natural, se bem que, inicialmente, um dever de fraca importância. Hume fala dos “primeiros rudimentos da justiça” (T. 493). Essa justiça natural seria regu-

ladora dos impulsos e tentações pessoais dos homens em preocupar-se muito com si mesmos no momento presente esquecendo-se dos interesses maiores de preservação. (cf. Da Origem do Governo). Mas a justiça pode ainda ser entendida como um conjunto de regras que proporcionam a ordem social e que, com o passar dos tempos e com a aquisição do hábito, se torna *útil*.⁸ Mas porque a utilidade? Basta que a justiça seja útil para agradar? Útil a quem?⁹

Qual seria então o critério para o útil, o interesse do indivíduo ou da sociedade? Ao que nos parece é justamente o uso da justiça que faz com que o interesse particular seja tomado, desviado, torcido, imperativamente, em interesse comum. Em outras palavras, é a justiça que faz com que o interesse particular se realize com segurança de acordo com o interesse público. Nesse sentido, entendemos que há uma transição entre o interesse comum e o interesse particular, entre o indivíduo e a sociedade¹⁰. Para Hume é o interesse por nosso interesse e pelo interesse público que faz estabelecer as leis da justiça.

É interessante notar que se pode entender a existência desse trânsito do particular para o comum na intenção de conciliar um problema central da filosofia humeana, o problema da identidade pessoal. O 'eu', enquanto feixe de impressões e idéias (T. 209) não seria mais do que uma simples ficção. Uma maneira de se postular a idéia do 'eu' seria através do empréstimo das paixões violentas: amor/ódio, orgulho/vergonha. Quando somos surpreendidos por um objeto (qualquer impressão, p.e., quando caímos, batemos o joelho e sentimos dor) podemos, por reflexão, sofrer alguma paixão, p.e., orgulho ou vergonha. Essas paixões, segundo Hume, emprestam alguma identidade ao sujeito pois estariam dando uma idéia forte do 'eu'; movidos por estas paixões os homens se sentiriam como únicos, distantes do outro. O 'eu' seria a diferença, aquilo que os outros não são. E não são justamente essas mesmas paixões (amor/ódio, orgulho/vergonha-humildade) que fazem aprovar, desaprovar um determinado objeto? Não seriam estas paixões o resultado da relação daquilo que é meu ou se refere a mim? Não é quando aprovo e desaprovo que emito um juízo moral? Não seria, por acaso esse juízo moral submetido aos meus interesses a aos interesses da sociedade?

NOTAS

1. parágrafo 36, Segundo Tratado Sobre o Governo

2. Grocius. *De jure belli et pacis*. Livro II, cap.2, artigos 4e5. Citado por José Oscar de Almeida Marques.

3. Da origem do Governo

4. Locke não teria dito algo parecido? A partir do cap. VII do Segundo Tratado poderíamos dizer que Locke parece não ser individualista já que diz: a primeira sociedade foi entre o homem e a mulher, que deu origem a seus pais e filhos. O que há em Locke parece ser um certo respeito à ordem natural das coisas, os homens se harmonizam com essa ordem. E ao se harmonizarem, estão, de certa forma, afirmando o que é posto por natureza, obedecendo aquilo que é imposto por Deus, que dita, através da 'razão natural' a vocação humana pelo zelo das coisas que pode adquirir. No entanto, alguns comentadores consideram que é devido ao atomismo dos contratualistas que se pode

formular uma crítica a estas teorias. Só o familiar pode contrapor-se ao indivíduo, e se essa contraposição não existisse, teríamos, de certa forma, uma aproximação entre Hume e Locke. Mas a sociedade em Locke não parece ser de fato natural. A união entre homem e mulher para Locke se dá a través de um 'pacto' voluntário, afinal de contas, trata-se de tornar comum, trazer em comunhão as propriedades de cada um.

5. Hume faz distinção entre justiça natural (lei universal) e justiça civil (positiva- tempo/ lugar). Ou seja, como regras de conduta e como virtude. Cf. Cícero p. 173

6. Da origem do Governo.

7. A sociedade política acaba por se o resultado de um certo controle das paixões humanas (paixões benevolentes).

8. Investigação. Da Sociedade Política.

9. Segundo Hume a utilidade é apenas uma "tendência à obtenção de um certo fim, e é uma contradição em termos que alguma coisa agrade como meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral, e se a utilidade não é invariavelmente considerada apenas em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e afeto" p84. E constitui uma questão de fato que a utilidade é fonte de louvor ou reprovação. p.99.

10. A busca do bem geral deve estar em concordância com o bem individual. Se há um privilégio do particular na sociedade, o que há é só interesse, se há um privilégio da sociedade, teremos um desprezo pelo indivíduo, e se não há atenção nem à sociedade nem ao indivíduo, teremos um desvio dos fins da sociedade a ponto de poder haver crueldades entre os homens.

Diferença Fundamental entre o Pensamento Tomista e a Filosofia Kantiana

Neilson José da Silva (Bolsista CNPq - FUNREI)

Orientador: Adelmo José da Silva

Resumo:

O artigo pretende analisar alguns dos pontos dissidentes entre o pensamento tomista e a filosofia kantiana. Tomás, ao desenvolver de modo completamente sistemático o seu sólido pensamento, demonstrou ser possível provar racionalmente a existência e a natureza de um primeiro princípio. Partindo da teoria da causalidade, o pensador encontrou na ordem, hierarquia e harmonia do universo os atributos necessários para a elaboração *a posteriori* das cinco vias que constituem o fundamento primeiro de todo o seu sistema metafísico. Ao contrário do pensamento tomista, Kant desenvolve seu sistema partindo de um ponto de vista completamente diferente. A filosofia kantiana refuta todas as teses da existência de um ser originário. O limite do conhecimento, na concepção crítica, acaba sendo a experiência sensível e toda a tentativa de construir uma metafísica, fundamentada na demonstração de princípios especulativos, conduz a razão aos paralogismos. Portanto, os dois sistemas se articulam baseados em pressupostos distintos e a espinha dorsal da nossa análise é a tentativa de compreender como se relacionam os pontos discordantes fundamentais entre essas duas vertentes da reflexão filosófica.

Palavras-chave: Causalidade. Existência. Paralogismo.

A Demonstração da Existência de um Primeiro Princípio:

Na Suma Teológica, sua obra mais importante, Tomás descreve de modo sistemático, claro e preciso as cinco provas da existência de um primeiro princípio. Todas as provas têm por fundamento o princípio de causalidade e correspondência e, segundo Tomás, são provas *a posteriori* por estarem fundamentadas nos efeitos do mundo natural.

O pensamento tomista demonstra que o argumento *a priori* contém uma incorrespondência lógica. A prova *a priori* é analítica. Pela simples análise conceitual das proposições podemos identificar o predicado contido no sujeito. Tomás demonstra que, no raciocínio analítico, é necessário saber o que é o predicado e o sujeito para determinarmos a verdade do juízo, ou então a análise não será por si mesma evidente. Na proposição “o círculo é redondo” poder-se-á considerar que o predicado ‘redondo’ está contido no sujeito ‘círculo’. Nessa proposição mencionada, sabemos o significado dos termos; logo, do ponto de vista lógico, não há contradição. Entretanto, se não soubermos o que é o predicado e o sujeito, não poderemos, de modo algum, identificar o valor de verdade de um juízo. Analiticamente falando, a proposição “Deus existe” é contraditória; se não soubermos “o que é ‘Deus’, ela não será por si mesma evidente”¹. Portanto não podemos, por simples análise conceitual, reconhecer o predicado ‘existe’ contido no sujeito ‘Deus’. Para Tomás, somente podemos demonstrar a existência de um ser originário partindo de princípios *a posteriori*, ou seja dos efeitos que conhece-

mos do mundo natural.

Na primeira prova, Tomás procede do movimento, determinando que, no mundo natural, “todo movido por outro o é”² O movimento é uma passagem da potência ao ato. O ato é causa do movimento existente na potência. Na seqüência de elementos, que existem de modo atualizado ou apenas de modo possível, não podemos admitir um movimento que se processe até ao infinito. Precisamos de um primeiro princípio imóvel na ordem hierárquica dos elementos. Precisamos de um ser absoluto e imóvel enquanto causa primeira de todo o movimento. O ser que superou todas as suas potencialidades não existe enquanto possibilidade, mas enquanto atualidade máxima de todos os seres. Segundo Tomás, é necessário admitir a existência de um Deus que seja a causa primeira de todo o movimento.

A segunda evidência é encontrada na causa eficiente. Segundo Tomás, “não concebemos nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria”³ Existe ainda uma ordem na seqüência de causas eficientes. Essa cadeia ordenada de causas eficientes não pode seguir até ao infinito. Portanto, é necessário admitir um Deus que seja a causa eficiente primeira do mundo.

A contingência e a necessidade das coisas existentes no universo exigem uma necessidade absoluta que sirva de primeiro princípio. A terceira prova advém da possibilidade e da necessidade existente nos elementos do mundo natural. Da mesma maneira que admitimos uma causa eficiente primeira, devemos admitir também que, na ordem dos seres contingentes e necessários, não se deve ir ao infinito. Devemos admitir um ser absolutamente necessário como “sendo a causa da necessidade dos outros”⁴ Logo, denomina-se Deus o ser que é causa da necessidade dos outros seres do mundo natural.

A perfeição existe em graus em todos os seres. A quarta demonstração está fundamentada nessa escala de graus de perfeição. Os graus de perfeição, existentes no mundo natural, demonstram que “o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero corresponde”⁵ Deus é a perfeição absoluta que é causa de todos os graus menores de perfeição existentes nos seres corpóreos do universo.

Tomás demonstra na quinta prova a existência de uma inteligência suprema que governa o mundo natural. O finalismo da natureza nos propõe que alguns elementos desprovidos de razão operam sempre da mesma maneira. Existe, segundo Tomás, um ser originário que é causa da ordem e da finalidade existente no mundo natural. Essa inteligência suprema conduz todos os seres carentes de razão para que possam se ordenar visando a um fim. Precisamos de um Deus, pois “os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente”⁶ O primeiro princípio é essa inteligência absoluta, causa da ordem e da finalidade do mundo sensível, que conduz os seres inferiores desprovidos de razão.

Todas as cinco provas tomista da existência de um ser originário possuem a teoria da causalidade como uma espécie de sustentáculo do seu arcabouço teórico. É visível ainda a preocupação dos escolásticos em refutar a prova *a priori* da existência de um primeiro princípio. Toda a demonstração das cinco vias inicia sua tarefa partindo do mundo sensível. Por isso Tomás conclui que são, todas elas, provas *a posteriori*. Toda metafísica tomista foi deduzida dessa tentativa de demonstração. É a demonstração da existência de uma primeira causa que sustenta o ponto de partida de Tomás, bem como todos os pressupostos teóricos do seu sistema metafísico. A partir dessa concepção

tomista da metafísica, podemos entender a crítica kantiana que consiste em refutar os pressupostos da metafísica tradicional. Somente assim é possível estabelecer os pontos dissidentes entre as duas concepções.

A Refutação das Teses da Existência do Ser Originário:

O ser originário, na concepção kantiana, é aquele que serve de fundamento primeiro, ou mesmo de primeiro princípio, a toda ordem existente no universo. Segundo Kant, existem três provas possíveis já demonstradas anteriormente pelos metafísicos tradicionais. A primeira é a prova ontológica que demonstra a existência de um ser absolutamente perfeito partindo de puros conceitos do entendimento. A segunda demonstração denomina-se prova cosmológica que acredita ser possível provar a existência de Deus de modo *a posteriori*, partindo do mundo sensível e contingente para deduzir um ser absolutamente necessário como causa da necessidade dos seres inferiores. A terceira e última evidência, também considerada *a posteriori*, pretende afirmar, partindo da ordem e harmonia presentes no universo, a existência de uma inteligência ordenadora como causa primeira dessa ordem; Kant dá a esta demonstração o nome de prova físico-teológica.

A segunda e a terceira evidência kantiana estão mais próximas do sistema escolástico, pois todas as provas tomistas buscam, por meio da teoria da causalidade, como vimos anteriormente, uma certeza apodíctica da existência de um ser originário. Entretanto, trataremos aqui das três demonstrações para percorrermos o mesmo caminho de Kant na refutação das provas da existência de Deus. Kant esclarece a possibilidade de se transitar da prova físico-teológica para a cosmológica e desta para a ontológica, de modo que todas as provas que se dizem *a posteriori* não passam de provas *a priori* ocultadas.

É rejeitada, por Kant, a prova *a priori* ontológica da existência de Deus. O ser absoluto constitui uma idéia da razão que ultrapassa os limites da experiência sensível. A idéia da razão encontra-se muito além do entendimento humano. O criticismo de Kant demonstra que quando pensamos “um ser como realidade suprema (sem defeitos) mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não”⁷⁷. Considerado o conteúdo *a posteriori* como o limite do conhecimento, compreende-se que, na filosofia de Kant, a existência é uma categoria do intelecto que somente possui validade rigorosa quando aplicada aos fenômenos. Num uso puramente teórico dessa categoria, na busca da demonstração de um nômemo, a razão extrapola os seus limites e cai em contradição. Portanto, a prova ontológica é falaciosa por “confundir a existência da coisa com o simples conceito da coisa”⁷⁸. Kant apenas reforçou a partir de um ponto de vista reelaborado a rejeição à prova ontológica; a mesma prova já havia sido recusada pelos escolásticos a partir de uma outra demonstração semelhante.

A quarta via tomista é de natureza marcadamente agostiniana, apesar de Tomás ter invertido o processo; no pensamento de Agostinho, a tentativa de deduzir um ser absolutamente perfeito é *a priori*, ao passo que em Tomás ela é considerada *a posteriori*. Assim, apesar da influência agostiniana, percebe-se uma inversão no processo. Em Kant a refutação da demonstração *a priori* tem o mesmo rigor que em Tomás. O que marca a diferença decisiva entre as duas concepções, tomista e kantiana, é o fato de que Tomás recusa a prova *a priori* mas tenta por caminhos *a posteriori*, ao passo que Kant refuta todos os caminhos de demonstração da existência de um ser originário, sejam

eles *a priori* ou *a posteriori*.

Outro paralogismo é apontado por Kant no que se refere à prova cosmológica da existência de um ser originário. A prova cosmológica está fundamentada no princípio de que “se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário”⁹ Por iniciar essa demonstração partindo do mundo natural poder-se-ia pensar que a prova cosmológica é uma prova *a posteriori* fundamentada na teoria da causalidade. A demonstração cosmológica verifica que existem coisas no mundo sensível. O contingente encontra-se por toda parte. Se existe o contingente enquanto algo possível o necessário deve existir também, por conseguinte existe ainda algo absolutamente necessário. A demonstração cosmológica começa no mundo sensível, entretanto ela não permanece nele. Esta demonstração faz uso da experiência *a posteriori* do mundo para dar apenas o primeiro passo “a saber para se elevar à existência de um ser necessário em geral. O fundamento da prova nada nos pode ensinar acerca dos atributos desse ser; então a razão afasta-se”¹⁰ completamente do mundo sensível, para buscar a conclusão do raciocínio a partir dos puros conceitos do entendimento. O paralogismo se completa quando é demonstrado que o “conceito puramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como a da causalidade, e o princípio desta só no mundo sensível encontra significação e critério para sua aplicação”¹¹ Na visão kantiana a existência do ser originário não foi demonstrada com rigor por Tomás, uma vez que a terceira via tomista da existência de Deus tem o mundo sensível unicamente como ponto de partida. Abandonando depois este mundo sensível, a demonstração cosmológica comete o mesmo devaneio da prova ontológica buscando operar a síntese do raciocínio de modo puramente intelectual. Portanto, a prova cosmológica, que se gabava de operar uma síntese de modo *a posteriori*, nada mais é, segundo Kant, que uma prova *a priori* disfarçada de *a posteriori*.

A terceira e mais importante demonstração infere um ser originário como uma espécie de causa ordenadora do mundo. Denomina-se prova físico-teológica o modo pelo qual formulamos a síntese de um primeiro princípio partindo da ordem, harmonia e hierarquia dos seres. Esta demonstração julga também que toda a sua formulação esta construída tomando por base fundamentos *a posteriori* e partindo essencialmente do princípio da causalidade. Segundo Kant, esta demonstração entra facilmente em conflito consigo mesma quando percebemos que “todas as leis da passagem dos efeitos para as causas e até mesmo toda a síntese e toda a extensão do nosso conhecimento em geral reportam-se unicamente à experiência possível, por conseguinte a objectos do mundo dos sentidos e só com referência a estes podem ter uma significação”¹² Ora, a primeira, a segunda e a quinta via tomista estão todas alicerçadas nesta demonstração contraditória. A observação permite-nos estabelecer, a propósito da regularidade do movimento natural das coisas, uma grandeza que seja causa primeira deste processo de passagem dos efeitos para as causas, ou seja, exige uma origem absoluta que serve de sustentáculo a toda a cadeia ordenada e justaposta de elementos do mundo sensível. O princípio da causalidade fortalece a convicção da possibilidade de existência de um primeiro princípio para fundamentar a totalidade deste ordenamento. Após considerado tudo isto a razão novamente cai em contradição quando infere apoditicamente poder conhecer esta grandeza, bem como afirmar, de modo incontestável, a existência do ser originário. Esta afirmação da existência de uma primeira causa ou primeiro princípio constitui o passo decisivo para a razão formular a síntese e fazer surgir o paralogismo

que faz esta prova transitar para a demonstração cosmológica.

Como a demonstração físico-teológica subentende a prova cosmológica que, por sua vez, nada mais é que uma prova ontológica disfarçada, toda a teologia racional ficou desestabilizada e completamente contraditória. Ora, "o conceito de causa, tanto como o de contingente, num tal uso simplesmente especulativo, perde todo o significado"¹³. Com esta concepção Kant conclui que todas as demonstrações em favor da existência de um ser originário são passíveis de severas críticas. Nesse sentido, podemos considerar que foi de balde a pretensão tomista de construir uma metafísica fundada na demonstração da existência de princípios especulativos da razão.

Análise dos Pontos de Vista Colocados em Evidência:

A demonstração da causa eficiente primeira constitui a abóbada de todo o sistema tomista. Em Tomás o estudo da realidade está consubstanciado na existência de um primeiro princípio. O tomismo entende que a matéria corruptível e contingente exige um ser originário e necessário que a traga à existência. A causa eficiente primeira constitui a base da explicação da impossibilidade do mundo possuir em si a causa do seu próprio movimento. Também, o homem, de intelecto finito, não pode, de modo algum, ter dado origem a si mesmo. É impossível ainda que o homem possa ser o autor do movimento e da ordem presentes no universo. A primeira causa geradora do universo é, para Tomás, uma inteligência absoluta. Negar a existência de um ser originário é como afirmar ser possível construir um objeto qualquer com matéria, forma e finalidade mas sem a intervenção de uma causa eficiente. Nas palavras do próprio Tomás, é o mesmo que construir uma cadeira, com tudo o que ela contém, mas sem a intervenção de um fabricante ou carpinteiro.

Na visão kantiana não se pode deduzir apoditicamente a existência real de um ser originário. Logo a prova *a priori* não possui rigor na sua demonstração. A demonstração *a posteriori*, apesar de ter uma natureza altamente persuasiva, é do mesmo modo totalmente contraditória. O arcabouço teórico de demonstração, que se considera a *posteriori*, utiliza o mundo natural apenas para iniciar sua tarefa. Depois de verificar uma ordem e um movimento natural no universo afasta-se desse mundo para operar a síntese do raciocínio de modo analítico, procurando a existência real do seu objeto metafísico nos conceitos puros do intelecto. Assim acontece o percurso da demonstração da prova *a posteriori*. Possuindo a convicção de ser retirada da experiência, essa prova abandona, de modo decisivo, o mundo sensível para iniciar um outro caminho de modo totalmente puro. O paralogismo é completado quando se percebe que causalidade e realidade são categorias do intelecto que são válidas somente quando consideradas dentro dos limites da experiência.

Observamos que o pensamento tomista recusa a prova analítica, mas demonstra ser possível provar a existência do ser originário partindo dos efeitos do mundo da experiência. O fundamento de toda a evidência tomista está no princípio da causalidade. Ora, para Kant o primeiro princípio não é cognoscível e, portanto, não pode ser demonstrado nem através de uma prova *a priori* e nem tão pouco por meio de provas *a posteriori*. No pensamento tomista, o uso da teoria da causalidade é estendido a objetos que estão muito além do universo condicionado pela experiência. Partindo desta análise entendemos que a causalidade e também a realidade possuem conceitos completamente diferentes em cada um dos sistemas. Raciocinando com esses elementos, podemos perce-

ber uma diferença considerável entre os pressupostos filosóficos das duas concepções apresentadas.

Conclusão:

Se entendermos o princípio da causalidade e da existência como sendo o fio condutor de toda a demonstração dos pressupostos metafísico dos dois sistemas colocados em evidência, então concluiremos que estamos diante de fundamentos inteiramente diferentes. Seguindo esta concepção, encontraremos em Tomás uma razão ainda em estado dogmático, que acredita ser possível provar, com os recursos da razão, a natureza e a existência de um ser originário. Diferente de Tomás, em Kant teremos um procedimento de natureza crítica que percebe na razão a sua fragilidade para alcançar o conhecimento das coisas que se encontram para além da capacidade cognitiva do homem. O princípio de causalidade e existência é entendido pelos dois sistemas de modo completamente distinto. Portanto, se ambos os sistemas forem compreendidos nesta direção, encontraremos os pontos dissidentes fundamentais entre tomismo e criticismo. Estas considerações nos permite compreender a possibilidade de anunciar, a partir destes pontos de vista, uma ruptura radical entre o pensamento tomista e a filosofia kantiana.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêia. Organização e direção de Rovílio Costa e Luís Alberto de Boni. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora, Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

NOTAS

1. AQUINO, 1980, p. 16.
2. Idem, p. 18.
3. Idem, p.19.
4. Idem, p. 20.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. KANT, 1994, p. 505.
8. Ibid.
9. Idem, p. 508.
10. Ibid.
11. Idem, p. 511.
12. Idem, p. 519.
13. Idem, p. 527.

Voltaire e a Filosofia Inglesa: o Perfil da Filosofia e do Filósofo

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

Orientadora: Maria das Graças do Nascimento

O presente trabalho é constituído de alguns comentários acerca de textos onde Voltaire toma partido pela filosofia inglesa em detrimento da filosofia continental do século XVII.

É uma análise inicial, destes trechos, a partir de um interesse prévio de tentar vislumbrar o perfil do filósofo e da filosofia no pensamento de Voltaire, positivamente nas figuras de Locke e Newton e negativamente em Descartes e Leibniz, que norteará estes comentários.

A tomada deste ponto de vista, decorre do interesse em um tema mais amplo; a relação entre razão e felicidade dentro dos escritos do autor de *Cândido*.

Caracterizando-se como uma ação, um combate, a filosofia de Voltaire demanda que perguntemos acerca do perfil desta filosofia distinta da filosofia dos sistemas e também o perfil deste novo filósofo encarregado de elaborar uma certa “vulgarização” da filosofia, no sentido de torná-la mais próxima de um número maior de leitores, possibilitando assim que ela tenha efeito sobre a realidade existente, e não se torne, deste modo, uma filosofia estéril como o foram as filosofias precedentes.

Retendo esta idéia de ação, de combate, que muitas sentenças de Voltaire, expressam claramente, temos uma possível chave de leitura dos seus textos. Uma filosofia que se caracteriza como filosofia de combate pede que, quando tratamos de compreendê-la, façamos algumas questões imprescindíveis para este trabalho; qual é o objetivo do texto? Qual é a sua estratégia? Quem são os inimigos? Quem, desta vez, terá sua cabeça como alvo para os fogos de Voltaire? Qual é a estratégia de guerra que perspassa cada batalha?

No meu entender, estas questões têm central importância para uma abordagem coerente dos escritos de Voltaire. Além disto, tais questões nos impedem, por um lado, que nos mantenhamos na superficialidade dos textos e que corramos o risco de entendê-los como meros amontoados de contradições e opiniões mal formadas, ou como diz Lepape, a respeito das *Cartas Inglesas*, somente como “trabalho de segunda mão ou de iniciação” de outro lado, propiciam que compreendamos, tanto como Voltaire mobiliza o arsenal da filosofia inglesa, e de um modo geral, muitos outros aspectos sobre a Inglaterra (comércio, multiplicidade de religiões etc.), quanto a caricatura ou a má interpretação das filosofias de seus inimigos por assim dizer.

A chave da interpretação o próprio Lepape nos fornece um pouco mais adiante em seu livro “*Voltaire: O Nascimento dos Intelectuais no século das Luzes*”:

“O golpe era preparado de longa data. Notas para as *Cartas Inglesas*- título original do livro- eram redigidas desde o retorno de Voltaire à França. Aquilo que poderia ter sido apenas um olhar sobre o pitoresco moderno da Inglaterra transforma-se num manifesto intelectual, em que a Inglaterra é apenas pretexto.”

No presente trabalho é mister ater-se menos nestas caricaturtas ou mas interpretações que tocamos acima, e mais no papel que tais caricaturas desempenham dentro do pensamento, ou da estratégia do autor. Em outra palavras, tanto ao tratar da filosofia de Locke e de Newton, quanto da filosofia de Descartes e Leibniz, e outros personagens da história da filosofia, Voltaire se interessa, mais em certos aspectos que ele tem por relevantes, como no caso da querela da existência ou não do vácuo, utiliza-se do ponto de vista de Newton a favor da existência do vácuo como um ponto favorável à sua ânsia deísta, do que nas própria nuances, complexidade e sutilezas destas filosofias. Ademais, as “Cartas Inglesas” tem um caráter inicial, de entrada no mundo da filosofia propriamente dito, antes disto tendo se dedicado principalmente ao teatro e a poesia, sendo que seus estudos filosóficos iniciados como o lorde Bolingbroke, justamente no período em que estava exilado em Londres, se estenderiam mais tarde aos sérios estudos sobre Newton que efetuaria juntamente com Mme du Châtelet e que culminariam na publicação dos “Elementos da Filosofia de Newton”

É evidente que a idéia de filosofia do século XVIII em geral, não somente em Voltaire, é distinta tanto das filosofias que a precederam quanto das que o sucederam. Quando notamos os temas e os meios de expressão destas, naqueles livros que se enquadravam como “livros filosóficos” na França do XVIII, como sugere Robert Darnton em seu texto intitulado “Sexo dá o que pensar” que continham desde filosofia teórica até livros “pornográficos” (termo que Darnton diz surgir neste mesmo século) passando por textos anticlericais e outros- editores e livreiros classificavam “livros filosóficos” todos os livros ilegais, obscenos, sediciosos ou irreligiosos, todo livros de combate, de contestação- percebemos uma certa efervescência distinta do pensar filosófico.

Não encontramos nestas filosofias, aquele anseio pelo edifício bem arquitetado das filosofias do século anterior como em Descartes, Leibniz e outros, mas sim uma forte apego à experiência e conseqüentemente uma limitação da pretensão filosófica, é justamente este distanciamneto do ideal de sistema do dezessete o que possibilita por assim dizer as formas, ou os meios de expressão que a filosofia das luzes engendrou, sendo isto talvez que lhe de um matiz especial. Contudo, isto não significa que o “espírito da época” não deixe de crer em algo unificador; a razão, a própria racionalidade do homem e do mundo.

O esprit systématique põe-se limites, abandona a pretensão do esprit de système, podendo ampliar não só os temas de sua filosofia, como os modos de tratá-lo, mas mantém todo o rigor da análise, todo o rigor de uma filosofia que se auto intitula sã filosofia.

Nas Cartas Inglesas, Voltaire passa abruptamente da medicina para a filosofia. Da carta XI, com o título “Sobre a inoculação da varíola” o autor passa à filosofia inglesa, na figura de Bacon, Locke e Newton.

A décima segunda carta dedicada a Bacon, a décima terceira a Locke, ou Sr. Locke, a décima quarta a uma comparação entre Descartes e Newton, e as próximas três a certos aspectos da física de Newton.

Voltaire diz na décima segunda carta que Bacon, “o pai da filosofia experimental” “ainda não conhecia a natureza, mas os caminhos que conduzem a ela “e que “antes do Chanceler Bacon ninguém conhecia a filosofia experimnetal” Apesar de

Bacon ter indicado os caminhos para o conhecimento da natureza, Voltaire mostra, neste mesmo texto, outro aspecto importante, que surge em outras passagens; que na prática os homens agem mais através de um “instinto mecânico” do que através da filosofia.

“As invenções mais surpreendentes e mais úteis não as que honram o espírito humano.

A descoberta e a invenção de muitas coisas efetuou-se, segundo Voltaire, não devido aos filósofos, mas todas estas coisas surpreendentes como a bússola, a imprensa, os espelhos, os óculos, a pólvora, tinham sido feitas em época “de mais estúpida barbárie”, e devido a um certo acaso. E outras muito mais primordiais, como a descoberta do fogo, a manufatura do pão, se deram ainda quando o homem era selvagem.

Podemos já perceber, de certo modo, a partir destas considerações, o que surgirá patentemente em outros textos; o problema da relação da filosofia com o mundo, sua relação num campo mais vasto do que uma simples comunidade de acadêmicos. Em outras palavras, se a filosofia toca na realidade e a modifica, ou os dois mundos permanecem separados, um caracterizado por sua racionalidade, e outro por um certo “instinto” e pelo acaso. Cito “O Filósofo Ignorante” 1766, ou seja muito posterior às “Cartas Inglesas”:

“Desde de Tales até os professores de nossas universidades, desde os mais quiméricos raciocinadores até seus plagiadores, nenhum filósofo influiu sequer nos costumes da rua onde vivia. Por quê ? Porque os homens se conduzem pelo hábito e não pela metafísica. Um único homem, eloquente, hábil e acreditado, poderá muito sobre os homens; cem filósofos nada poderão, se forem apenas filósofos.

O que de certa maneira encontramos esboçado no final da décima terceira carta:

“Dividi o gênero humano em vinte partes: dezenove trabalham manualmente e nem sabem que Locke existe. Na vigésima, quão poucos os que leem! E entre estes, vinte leem romances, enquanto apenas um estuda filosofia. O número dos que pensam é excessivamente pequeno e não tem a lembrança de perturbar o mundo. E continua:

“Que digo! Todos os livros dos filósofos modernos, ajuntados, nunca farão tanto barulho como fez outrora a simples disputas dos franciscanos sobre o formato de sua manga e de seu capuz.

Na décima terceira carta, “Sobre o Sr. Locke” Voltaire amplia por assim dizer o escopo da discussão e dá abertura para outros temas que permanecerão em seus textos posteriores.

“Talvez nunca tenha havido espírito mais sensato, mais metódico, um lógico mais exato, do que o Sr. Locke; não era, contudo, um grande matemático.”

“E ninguém provou melhor do que ele se poderia ter o espírito geométrico sem o apoio da geometria”

É mister que mantenhamos estas duas imagens propostas pelos dois parágrafos para que possamos notar algumas dificuldades que enfrentaremos ao tratar do suposto método filosófico, que Voltaire pensa retirar da filosofia inglesa.

A noção de espírito geométrico que aparece no segundo, trecho é um tanto vaga, mas somos levados logo a pensar na distinção elaborada, no século XVIII, através

de suas críticas as filosofias anteriores, entre o *esprit de systéme* e o *esprit systématique*.

Além disto, percebemos que esta filosofia caracterizada por um espírito geométrico não é uma filosofia geometrizarante por assim dizer. Esta filosofia é sensata, metódica, exata, sem ser estritamente matemática. Como diz Cassirer, em "A Filosofia do Iluminismo":

"O século XVIII dedica-se a esse problema (os limites do espírito geométrico posto por Pascal ao elaborar a distinção entre espírito geométrico e o espírito de finura) e resolve-o no sentido de que o 'espírito geométrico' se o entendermos como o espírito de análise pura, é de aplicação absolutamente ilimitada e não se encontra vinculado a nenhuma problemática particular."

Voltaire parece ter aceito sem restrições toda a teoria do conhecimento de Locke, no que se refere às "Cartas Inglesas". Nesta décima terceira carta, Voltaire faz pouco caso da história da filosofia para bater em Descartes, com o bastão da teoria do conhecimento de Locke.

Encorajado por Locke, e dado a importância que a filosofia cartesiana tinha adquirido naquela época, Voltaire ridiculariza seu conterrâneo, "nascido para descobrir os erros da Antiguidade, a fim de substituí-los pelos seus próprios", como aquele que afirmou "que se pensa sempre e que a alma vem ao corpo já provida de todas as noções metafísicas, conhecendo Deus, o espaço infinito, tendo todas as idéias abstratas, cheia de belos conhecimentos que, infelizmente, esquece ao sair do ventre da mãe.

Voltaire ataca, além do inatismo, o dualismo cartesiano, no qual a alma é um a substância pensante e a matéria é identificada com a extensão.

Segundo ele, o dualismo cartesiano falha dos dois lados. é evidentemente falso que a alma é sempre consciente, e por outro lado, identificar a matéria com a extensão, além de ser duvidoso, é "o nada dos conhecimentos humanos"

Nesta distinção Descartes é levado por paradigmas metafísicos, a uma redução do que se poderia conhecer a respeito da matéria, impossibilitando um conhecimento do mundo

Após estas considerações de como um a postura filosófica como a de Locke destrói por assim dizer, todo o "romance" que a filosofia construiu acerca do homem, desta mobilização da teoria do conhecimento de Locke para combater um personagem ilustre da filosofia francesa, Voltaire vai além dos textos do próprio Locke, para, de um lado, afirmar sua posição e delas retirar outros problemas, e de outro, realizar uma certa manobra, como nos indica Ayer, no seu livro "Voltaire", no capítulo intitulado, "The English Influence":

"Sem dúvida o fato de ter triunfado sobre Descartes, mostrando sua própria posição como mais favorável ao teísmo, fez Voltaire rir. Nós veremos que isto era uma manobra que estava para se repetir. Além do mais, devem ser considerados os casos dos animais. Locke acreditava que eles não tinham a capacidade de compor idéias abstratas, mas não os negava sensação e alguma forma de razão. Em vista das consequências em seu sistema, de dar aos animais consciência, Descartes teve que adotar a tese implausível de que ele seriam máquinas. É verdade que alguns filósofos contemporâneos acreditam que os homens sejam máquinas, mas as realizações dos computadores mudaram o conceito de máquina daquele que

existia no século dezessete”

Tomemos ainda, para nos auxiliar, o capítulo III do “Tratado de Metafísica” intitulado “Que todas as idéias vêm pelos sentidos” escrito quatro anos mais tarde:

“Quem quer que submetta tudo o que se passou em seu entendimento a uma avaliação fiel admitirá sem dificuldade que seus sentidos lhe forneceram todas as idéias. E, no entanto, os filósofos que abusaram de sua razão pretenderam afirmar que tínhamos idéias inatas” e ainda:

“Formaram sistemas com os quais se vangloriaram de poder arriscar qualquer explicação aparente dos fenômenos da natureza. Essa maneira de filosofar é ainda mais perigosa do que o jargão desprezível da Escola. Pois esse jargão, sendo absolutamente vazio de sentido, basta um pouco de atenção para que um espírito reto, num único lance, aperceba-se de seu ridículo e procure alhures a verdade. Mas, numa hipótese engenhosa e ousada que tenha de início algum lampejo de verossimilhança estumula o orgulho humano a crê-la; o espírito se congratula por tais princípios sutis serve-se de toda a sua sagacidade para defendê-los.”

Aí está o perigo dos sistemas. Suas construções dedutivas são tão bem arquitetadas que levam os homens a lhe darem crédito.

Descartes, como diz Voltaire, “substituiu” os erros do passado pelos seus próprios, contudo os erros do passado, devido a seu suposto absurdo e obscuridade, são menos perigosos para o reto espírito, do que os sistemas aparentemente convincentes.

A despeito de tudo isto, quando Voltaire passa, na carta XIV, a fazer uma comparação entre Descartes e Newton, ele vê o francês através de uma perspectiva distinta dos textos que já tratamos.

Nesta carta, Voltaire insere Descartes dentro de um processo histórico de desenvolvimento da filosofia, se assim podemos dizer. Ele diz que Descartes abriu caminho para a filosofia, na medida em que “deu a visão aos cegos e este viram os enganos da Antiguidade e os dele.”

Segundo Voltaire:

“A geometria era um guia que de algum modo ele próprio havia formado, e que poderia tê-lo conduzido com segurança na física; abandonou o guia em favor do espírito de sistema.

Descartes teve sua importância, segundo Voltaire, visto que levantou voz contra a filosofia escolástica e foi perseguido por causa disto, tendo que se retirar para a Holanda, onde, de acordo com o autor, foi acusado de ateísmo. Ora, Descartes acusado de ateísmo, o mesmo filósofo que despendeu enorme esforço para provar a existência de Deus, não será esta afirmação mais uma daquelas manobras de Voltaire. Talvez não, poderíamos, em uma pesquisa histórica saber se Descartes foi realmente acusado de ateísmo quando da sua estada em Utrecht, mas tomemos como outra manobra de Voltaire, dado que em outros textos toma a filosofia cartesiana como algo que leva ao espinosismo (Espinosa pareça ser visto naquela época como ateu), e consequentemente ao ateísmo, ou no mínimo à um panteísmo.

Voltaire dividiu os “Elementos da Filosofia de Newton” em duas grandes partes, a primeira com o título “Metafísica” e a segunda “A Física Newtoniana” No primeiro capítulo da primeira parte, intitulado “De Deus” encontramos uma passagem que reforça o que foi dito anteriormente:

“Falta muito aos pretensos princípios físicos de Descartes para que possam assim coduzir o espírito ao conhecimento do seu Criador. Deus me livre de, por uma calúnia horrível, acusar este grande homem de ter ignorado a suprema inteligência à qual ele tanto devia, e que o havia elevado acima de quase todos os homens de seu século! Digo somente que algumas vezes ele abusou de seu espírito e conduziu seus discípulos a precipícios dos quais o mestre estava muito longe; digo que o sistema cartesiano produziu o de Espinoza; que conheci muitas pessoas conduzidas pelo cartesianismo a só admitirem como Deus a imensidão das coisas e que, ao contrário, não vi nenhum newtoniano que não fosse teísta no sentido mais rigoroso.

Isto se dá, porque, de acordo com Voltaire, a física de Nweton, com sua visão atômica da matéria e sua conseqüente admissão da possibilidade do vácuo, é compatível com o teísmo, equanto que a física de Descartes, que torna o mundo infinito, exclui por assim dizer a idéia de um único autor, criador do movimento, único organizador fora do tempo e do espaço.

Enfim, podemos perceber que a figura de Descartes neste trechos, é algo interessante; é um grande homem que foi “arrastado” por uma paixão, a ânsia característica do esprit de systéme.

Em outro texto, já na segunda parte dos “Elementos da Filosofia de Newton” no capítulo “Da Natureza da Luz” Voltaire diz:

“Tendo pois todos os pretendos filósofos feito advinhações através do véu que cobria a natureza, Descartes chegou e levantou uma ponta deste grande véu. Disse: a luz é uma matéria fina e leve, que afeta nossos olhos. As cores são sensações que deus excita em nós, segundo os diversos movimentios que levam a matéria até nossos órgãos. Até aqui, Descartes tinha razão. Seria preciso que ele se detivesse aí, ou então que, se prosseguisse, tivesse a experiência como seu guia. Mas estava possuído pelo desejo de construir um sistema. Esta paixão fez com este grande homem o que as paixões fazem com todos os homens; arrastam-os para além de seus princípios.”

Após todas estas considerações, podemos voltar àquelas questões que elencamos anteriormente, e aplicá-las aos textos que tratamos.

Na verdade, já deve estar mais ou menos claro que parece haver um outro interesse por trás das palavras acerca da filosofia inglesa, ou muitos interesses.

Como se sabe, o livro inicialmente chamado “Cartas Inglesas” tornou-se o livro “Cartas Filosóficas” É sobre a filosofia que Voltaire fala, tanto de seus descamihos, como da filosofia na qual ele espera encontrar o “modelo” da sã filosofia.

É neste sentido que os interesses são muitos. Diferentes temas da filosofia posterior do filósofo já aparecem nas “Cartas Filosóficas” exemplos são as discussões a respeito de Deus, o problema do conhecimento da alma e as questões materialistas, a tolerância, o papel do filósofo no esclarecimento e outros.

Deste modo, o que se pretende pesquisar, nesta primeira etapa que se inicia agora, é esta influência inglesa nos escritos de um dos maiores expoentes do pensamento do XVIII, ou para não criar equívocos, como Voltaire pôde utilizar o seu aprendizado filosófico na Inglaterra par o tratamneto das questões que o perturbarão até seus últimos dias. Buscar nesta entrada de Voltaire no mundo da filosofia, o ponto de partida para a pesquisa sobre o tema mais amplo que dissemos

anteriormente.

É uma tentativa de pinçar um primeiro elemento, que já aponta para muitos outros, esta mobilização do arsenal de certas filosofias para criar o novo olhar filosófico.

A Pessoa Humana na Obra de Urbano Zilles

Fábio de Barros Silva (Bolsista PIBIC/CNPq FUNREI)

Orientador: José Maurício de Carvalho

Introdução

Nosso trabalho visa basicamente mostrar de que modo Zilles trabalhou a problemática da pessoa humana a partir de referenciais teóricos da contemporaneidade como Mounier, Marcel e Chardin. Ele elaborou, a partir destes referenciais, uma ética personalista de grande originalidade. Vejamos o fundamental das filosofias que posicionaram o pensamento de Zilles na questão da vida pessoal.

Conforme pudemos demonstrar em trabalhos anteriores, E. Mounier (1905-1950) indicou que o universo da pessoa é rico e complexo. Entendê-lo significa apreender suas estruturas, significa entender o universo do homem. Tal entendimento, entretanto, não pode ser feito a partir da noção de objeto a ser conhecido. O francês explicou que ser pessoa é justamente 'não ser objeto' Logo, dizemos que a pessoa não está estática, pronta e acabada, *é uma atividade vivida de auto-criação, de comunicação e de adesão que em acto, 'como movimento de personalização, alcançamos e conhecemos'* (Mounier, 1964. p. 20). Contudo, no entendimento de Zilles, esta compreensão não bastava para elevar o caráter da vida pessoal. Era preciso alicerçar uma ética que estabelecesse como primado a dignidade da pessoa. O fundamento desta ética Zilles encontrou no contato interpessoal, ou seja, na problemática da comunicação.

Assim, podemos dizer que no que se refere à questão da comunicação foi G. Marcel (1889-1975) quem contribuiu decisivamente na formulação do alicerce da ética personalista zilleana. Esse francês focalizou o problema da intersubjetividade e demonstrando que o *outro* é fundamental no que se refere à existência do *eu*, visto que o prefixo '*ex*' em *existir*, em tanto que traduz um movimento para o exterior, uma tendência centrífuga, é aqui da maior importância. *Existo: quer dizer que tenho que fazer-me conhecer ou reconhecer, seja por outro, seja por mim mesmo* (Marcel, 1959. p. 22). É com base nesta compreensão que Marcel elabora a noção de relação *eu-tu*, fundamento da dignidade da pessoa humana. Feita a fundamentação de sua ética personalista, Zilles passou a refletir sobre a questão do sentido da existência humana, e foi Teilhard de Chardin quem o inspirou em mais esta jornada do pensamento.

Teilhard de Chardin (1881-1955) dedicou sua vasta obra ao exame da noção de evolução. Esse cientista francês acreditou que o homem personifica o sentido da evolução, um salto qualitativo no processo pois, *o termo de nós próprios, o cúmulo de nossa originalidade, não é nossa individualidade – é a nossa pessoa* (Chardin, 1965. p. 289). O resultado desta compreensão ofereceu a Urbano Zilles o entendimento de que a pessoa humana representa o ápice da evolução. Caberá a ela o retorno de toda a criação a Deus.

Mas o pensador brasileiro não deteve sua reflexão nestes pontos. Para edificar

sua ética que ratificou o entendimento de que o homem é pessoa, o filósofo formulou uma crítica muito bem fundamentada aos rumos da civilização tecnológica, que massifica e uniformiza o homem, reduzindo-o à categoria de *problema*. Esse reducionismo produz a angústia da falta de sentido da existência e da ausência de diálogo com o sagrado. Zilles explicou que a linguagem filosófica deve aproximar o homem de seu cotidiano e, ao mesmo tempo, considerar sua abertura para Deus. Desse modo, na trilha de Mounier, espera superar a condição negativa atribuída à vida humana e resgatar, pelo diálogo com os pensadores mencionados, o principal das contribuições de Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

1. Crítica à civilização tecno-urbana

Quando se quer entender o homem é preciso ter consciência de que a sua expressão neste mundo assume uma complexidade que se manifesta na técnica, na cultura, nas relações sócio-políticas, nas manifestações religiosas etc. Uma Antropologia Filosófica que não considera estes aspectos, não serve como discurso edificante e indignifica a pessoa humana. Por isso, Urbano Zilles (1937-) nos alerta de imediato para o entendimento de que quando nos dispomos a entender o universo da vida pessoal *nossa concepção de realidade deve ser 'compreensiva' e global, ou seja, deve envolver a pessoa inteira e não só um ou outro aspecto* (Zilles, 1991. p. 190). Com isso o autor observa uma hodierna crise da antropologia filosófica, que é viabilizada por um contexto onde a ciência e a técnica se tornaram absolutas e se transformaram no padrão de respostas para todos os problemas. O filósofo brasileiro exprimiu de forma muito ilustrativa esta questão ao identificar a redução da vida à sua dimensão material, como afirmação da tecnologia e da ciência, com um projeto que *faz o homem ser escravo de sua própria inteligência, de suas idéias, de sua técnica* (Zilles, 1968. p. 1106).

Verifica-se neste mundo do progresso da técnica e da ciência uma tendência uniformizante, massificante, que não oferece espaço para o amor, o diálogo, a religião. É o mundo que se expressa em cálculos, em objetividade, numa palavra, em *solução de problemas*. A tentativa de esgotar o real a partir de pressupostos objetivantes, dão uma perspectiva específica ao universo humano que é reduzido à categoria de *problema* que deve ser *decifrado*. Para Zilles, a tecnologia fornece uma visão limitada que não favorece o reconhecimento da dignidade da pessoa humana. O reconhecimento de que a vida pessoal possui uma eminente dignidade levou Zilles à elaboração de uma crítica à civilização técnico-urbana traduzida em dois momentos complementares. Em primeiro lugar, o filósofo brasileiro entendeu que existe uma crise do homem que vê o progresso como produto puramente humano. Surge a figura de um homem arquiteto do mundo, dono da técnica e da ciência, seguro de si e de seu futuro. Mas, logo, esse mesmo homem se percebe limitado diante da morte, angustiado pela ausência de um sentido, solitário perante a falta de um diálogo com o outro e com Deus. Esse momento se apresenta como um abismo, uma lacuna que promove no homem de nossos dias a crise da fé. O modo como Zilles trabalha esta crítica é o que indicaremos a seguir.

1.1. A crise do homem

No que se refere à condição humana, Urbano Zilles explicou que só a podemos

compreender em situações históricas e concretas, em sua relação com o mundo, com o semelhante, consigo mesmo e com Deus (Zilles, 1995. p. 07). O mundo tecnológico em que vivemos dificulta este tipo de compreensão. As circunstâncias atuais, entretanto, não indicam que a pessoa tenha perdido, de modo definitivo, a possibilidade de contato com o meio circundante, com o outro, consigo mesmo e com Deus, condições fundamentais que proporcionam o aprimoramento da vida humana. O problema reside no fato de que, nos dias de hoje, o homem, iludido e ofuscado pela técnica e pela ciência, procura entender na dimensão terrena e intra-histórica o sentido de sua existência. Assim, de um modo geral, podemos entender que a atualidade expressa tentativas de se buscar no desenvolvimento histórico da racionalidade tecnológica, no homem planejador de seu futuro, os motivos que o possa fazer acreditar nos *progressos históricos exclusivamente como processos de planejamento técnico-científico* (Zilles, 1968. p. 1102). Visto deste prisma, quem é o homem que urde a técnica e a ciência e, ao mesmo tempo, se vê maravilhado e depositante de todos os anseios e perspectivas no progresso, aparentemente contínuo, que a razão oferece?

Em nosso tempo o referir-se ao homem assume um aspecto meramente funcional. Esta referência situa o homem dentro de um sistema de funções, cujo desdobramento coincide com o entendimento de que a vida humana é um *problema* que precisa ser resolvido. Ora, portanto, não é à toa que Zilles criticou o mundo da técnica e da ciência asseverando que nele *tudo é reduzido a 'problemas', desaparecendo o 'mistério'* (Zilles, 1995. p. 09). Para fundamentar esta discussão o pensador brasileiro se deteve no exame da distinção entre *problema* e *mistério*, aspecto base da filosofia de Gabriel Marcel (1889-1975), que mereceu especial atenção do pensador brasileiro. O cerne deste debate está vinculado à tese de que a idéia de *problema* é uma categoria das ciências empíricas. Logo, dizemos, por exemplo, que quando o cientista se propõe a fazer uma pesquisa, parte de *problemas* que deverão ser solucionados; diante de determinados experimentos surgem obstáculos ou *problemas* que devem ser superados; e assim por diante. Ora, o mundo do espírito humano não pode ser tratado dentro desta ótica pois *querer expor o ser humano à luz da objetivação científica e técnica será confundir-lo com 'coisas'* (Zilles, 1978. p. 217). Ao coisificar o outro com quem me relaciono, desconsidero sua dignidade. A situação fica ainda mais dramática se considerarmos que só afirmamos o *eu* a partir de um *tu* que participa. Se se coisifica o outro, a relação torna-se objetiva e, por isso, também coisificada. Logo, o *eu* também é transformado em coisa, vítima desta relação objetivante. Essa discussão, inserida num contexto de consideração do valor da pessoa, levou Zilles ao entendimento de que a vida pessoal não se explica, mas se reconhece como mistério que se situa *no campo do pessoal e transcendente. Por isso, o mistério não pode nem deve ser reduzido ao problemático* (Zilles, 1995. p. 49). Afirme-se, por isso, que a pessoa só pode ser reconhecida como mistério e nunca tratada como problema. Ao ser tratada como problema a pessoa é ameaçada e a singularidade e ontologicidade de cada entidade pessoal é desrespeitada. Quando isso acontece, obtém-se como dividendos a uniformização e massificação da pessoa humana.

A massificação produz efeitos interessantes. Ela se manifesta, segundo Zilles, por exemplo, quando *a crescente socialização da vida e o crescente poder do Esta-*

do penetram na esfera da vida privada da pessoa e destroem a união fraterna dos homens. Neste mundo, a tendência dos homens é serem apenas funcionários (idem. p. 09). Essa, portanto, é mais uma conseqüência do aspecto funcional em que o homem se encerra. Mas além dessa, existem outras. Vejamos algumas.

Zilles entendeu a liberdade humana como uma ilha num mar de determinismos. Ora, esse determinismo absolutizante massifica a pessoa. O pensador brasileiro asseverou que a massificação é um fenômeno comum na atual centúria, visto que existem muitas determinações que condicionam a vida pessoal. Suas palavras são bastante apropriadas: *entre os absolutismos de nossos dias crassa o da ciência, da técnica, do dinheiro e do poder. No eventual conflito entre uma interpretação religiosa, filosófica, artística e científica do mundo e do homem, o grande público de hoje logo se decidiria pela ciência* (Zilles, 1978. p. 218). Mas como podemos caracterizar a ciência nos dias atuais?

O contexto hodierno indica que, nos dias de hoje, o que fundamentalmente caracteriza o mundo científico é a fragmentação. O apego ao fragmentário atinge o universo antropológico de compreensão da pessoa humana. Conforme já pudemos observar, a expressão deste apego no universo das ciências humanas se deve ao fato de que há uma enorme crença na solução de todos os problemas pelo viés da razão. Isso decorre de uma conjuntura traduzida na crença de que *a ciência e a técnica modernas nascem da tentativa de interpretar o mundo e o homem 'more geometrico', baseado numa confiança otimista no poder da razão* (Zilles, 1993. p. 22). Entretanto, o que podemos observar é a fragmentação do homem, que gera a angústia, e a fragmentação do saber, que desorienta. A parcialização dos problemas produz o fenômeno da especialização. O especialista, escreveu Zilles, é *aquele que sabe tudo sobre quase nada e quase nada sobre o todo* (Zilles, 1978. p. 217). No mundo atual o que verdadeiramente interessa são os resultados traduzidos sob a forma da eficácia. Mas, somente a fragmentação da ciência pode trazer resultados eficazes. No entanto, o que se pode vislumbrar, é a caracterização de um mundo racionalizado cada vez mais desumano, sem coração e sem alma. Que tipo de homem ele pode gerar?

Zilles entende que o homem que surge deste mundo é massificado e encarnado em suas posses materiais. Acredita firmemente que a verdade do mundo se traduz no domínio da racionalidade científica e da tecnologia. Esse homem vê no mundo apenas os vestígios do homem e da racionalidade. O resultado do primado da razão e da técnica é duplo: num primeiro momento ele diz respeito à noção de que o homem é o grande intelecto deste mundo; num momento posterior, surge o problema da uniformização.

Ao indicar que nos dias atuais *o homem se compreende a si mesmo como demiurgo, o arquiteto do mundo, apenas usando a matéria disponível para manipular o seu mundo* (Zilles, 1968. p. 1100), Urbano Zilles observou que o homem construiu sua cidade maravilhosa, mas deteve uma confiança excessiva no progresso científico que no cotidiano experimentamos. Porém, nem sempre a ciência revela uma vinculação da prática dos seus empreendimentos com os ideais proclamados. Os problemas sociais, por exemplo, em nosso século, ainda persistem. A ciência antes de dar *status* e domínio à pessoa deveria fornecer as bases para um mundo melhor, mais justo. Entretanto, dia após dia experimentamos um mundo

que é o da *cidade secularizada, sua anonimidade, sua organização burocrática, sua automação impessoal, a nova concepção de trabalho, de sexualidade e educação e suas promessas de liberdade e humanidade* (Zilles, 1969. p. 389). Essa cidade, resultado da técnica e da ciência, é a expressão da ruptura entre o mundo da ciência e o do dia-a-dia concreto. Dessa reflexão Zilles retirou a noção de que a ciência e a técnica se esqueceram do fato de que atendem às demandas do próprio mundo do cotidiano. Disto ele indaga: *para que ciência e técnica senão para o homem todo e para todos os homens?* (Zilles, 1993. p. 22). Mas o que podemos notar é facilmente traduzido: a humanização do homem não passa pelos objetivos da utilização da tecnologia. O que se quer é criar máquinas e robôs que traduzem *uma tendência uniformizante que se manifesta em todos os campos* (Zilles, 1978. p. 222). *A automação do homem* é um dado que merece atenção.

A utilização indiscriminada da razão científica e da técnica podem aperfeiçoar robôs, mas não homens verdadeiramente humanos. Ela deu origem ao homem que se utiliza da natureza a seu bel prazer, que a manipula por meio do domínio da técnica. Segundo Zilles, este é o homem do amanhã. O brasileiro compreendeu que a hodierna crise do homem se manifesta na automação, deduzida da redução a que o homem foi submetido. O pensador brasileiro traduz esta reflexão num ilustrativo comentário: *se não quisermos reduzir o homem a um robô, precisaremos buscar os fundamentos de seu ser. Este não se desdobra apenas em atividade intelectual ('homo sapiens' e 'animal rationale') e atividade prática ('homo faber'). Ele é também 'homo festivus' O homem é um mistério que não poderá ser degradado a coisa ou máquina* (idem. p. 224). Ao fazer estas considerações, Zilles entendeu a pessoa como um todo complexo, como existência rica que não pode ser unidimensionalizada. Ele explicou que no plano ontológico da pessoa humana existem dimensões que escapam à pura razão objetivante. Portanto, segundo Zilles, é preciso recompor o entendimento do homem global. Existe limite para a racionalidade científica. Esse limite revela-se no íntimo do ser humano, onde ele não é objeto, mas sujeito; onde ele não é calculável, nem inventariável. A crença nas *ciências dos fatos 'puros' e 'simples' produzem homens que só vêm puros e simples fatos* (idem. p. 219). O rigor matemático eliminou o sentido da vida humana. O mundo fecha-se *num universo de sinais, eliminando o mistério, a metafísica e a religião como indignos dos grandes espíritos lúcidos* (idem. ibidem). Essa problemática apresenta-se como a crise na consciência de fé.

1.2- A crise da fé

Conforme pudemos mostrar, Zilles criticou o papel assumido pela ciência e pela tecnologia em nosso tempo. Quando se referiu à crise do homem provocada pela apologia da técnica e da ciência, entendeu que os paradigmas científicos não conseguem esgotar as dimensões da vida pessoal. Logo, concluímos que o pensador brasileiro considerou que a vida humana escapa às sistematizações definitivas. A atualidade é a responsável, segundo o filósofo, por optar pela *decisão metódica de se ater à evidência do cálculo e da percepção colocando entre parêntesis imensas regiões da experiência humana, nas quais se situam problemas fundamentais de nossa existência* (Zilles, 1978. p. 220-21). Um destes problemas, sem dúvida nenhuma, é o do fenômeno religioso. A esse respeito Zilles elaborou uma

contribuição importante. Como a podemos caracterizar?

Inicialmente o filósofo brasileiro entendeu que *o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo* (Zilles, 1991. p. 06). Esta reflexão deixa claro que o fenômeno religioso abrange importante aspecto da vida pessoal. A religião expressa-se em linguagem humana e em categorias humanas, portanto, ela é fenômeno humanamente compreensível e é impossível desvinculá-la da antropologia filosófica. Neste sentido, a negação total da religião dos dias de hoje, merece, no mínimo, de autocrítica, diz o pensador. O ateísmo, o humanismo sem Deus, professado na atual centúria, fez com que a relação do homem com Deus fosse substituída pela relação da pessoa com o mundo material. Vejamos o que nos diz o próprio Zilles: *A fé em Deus, para tal humanismo, representa um obstáculo para construir o mundo de maneira mais livre, mais digna e mais humana. Pensa que precisa afastar o Deus da religião para poder humanizar mais livremente o mundo do homem* (Zilles, 1968. p. 1095). O mundo técnico-urbano, conforme observamos, parece ter criado a idéia de que Deus não pode participar do mundo racional e científico criado pela inteligência humana. Instaure-se, com isso, a crise da consciência de fé vivida pelo mundo ocidental nos dias hoje. Tal problema está vinculado, segundo Urbano Zilles, à *secularização e ao desenvolvimento social*.

A secularização é descrita por Zilles como sendo uma *transição de um mundo divinizado para um mundo hominizado* (idem. p. 1099). O mundo hominizado se traduz no objetivismo que se desdobra na técnica e na ciência, tidas como as totalizadoras do conhecimento. O pensador brasileiro explicou que *a técnica e a civilização modernas fizeram com que nós não vivamos mais num mundo originário, mas num mundo secundário ou terciário, construído pelo próprio homem* (idem. p. 1092). Com isso, Zilles não quer descartar a importância da ciência. Importa-lhe mostrar, na verdade, que a ciência não esgota o conhecimento do mundo e não pode responder a questões íntimas que povoam a dimensão interior do homem. Entretanto, ela pode oferecer respostas a indagações extremamente inquietadoras. Um exemplo é o debate travado pelos evolucionistas e os cristãos. Zilles, a exemplo de Teilhard de Chardin (1881-1955), entendeu que a evolução pressupõe a criação. Não existe algo que evolua do nada. Da mesma maneira, na medida em que o processo evolutivo foi sendo desvendado, a mensagem salvífica de Cristo ganhou sentido. Assim, *o desenvolvimento da ciência positiva ou experimental contribuiu, ao menos indiretamente, à uma compreensão melhor e mais profunda do texto sagrado* (Zilles, 1966. p. 812).

O desenvolvimento social descrito por Zilles traz uma reflexão que se pauta no problema do lugar do mundo da fé. O pensador pergunta-se se ele *terá lugar no mundo de amanhã, que será sempre mais o mundo do homem, de tal modo que ele não conseguirá manipular a estrutura interna do mesmo, mas até se projetará a si mesmo como quererá ser amanhã* (Zilles, 1968. p. 1107). A complexidade da vida social assume inúmeras características. O homem vive hoje uma tentativa de imposição de silêncio sobre o problema de Deus, de poder absoluto sobre o mundo material. O pensador brasileiro entendeu que a civilização tecnológica eliminou o sentido e a transcendência da vida da pessoa humana e percebeu que no mundo atual a questão da fé parece ter perdido um modo de expressão claro e renovado.

Isso se deve ao fato de que a metafísica clássica não dispõe de categorias para exprimir o mundo da fé de modo atualizado para a pessoa que vivencia o planejamento do mundo futuro. É preciso fazer com que a linguagem filosófica seja acessível e atualizada quando quiser expressar-se sobre a dimensão religiosa. Não deve, entretanto, valer-se de explicações simplistas e reducionista. Ouçamos o pensador: *não é qualquer filosofia capaz de criticar o mundo da fé e da religião. As filosofias que pretendem simplesmente explicar a religião ou reduzi-la a elemento não religioso como 'libido' ou situação sócio-econômica alienada não servem* (Zilles, 1991. p. 17). Neste sentido, o filósofo explica que caberá à filosofia um papel de destaque no universo de compreensão do homem. Deverá buscar uma linguagem que aproxime o homem da vida concreta sem excluir a possibilidade de um encontro com Deus. As principais diretrizes desta questão vamos expor a seguir.

2. O universo da vida pessoal

A reflexão sobre o homem precisa identificar e exprimir o que seja a pessoa humana. Deve considerar o homem como um existente situacional, finito, aberto à comunicação e ao sentido, e consciente. Estas categorias que exprimem o universo da pessoa precisam ser examinadas, se quisermos atingir os fundamentos da meditação de Zilles.

2.1- O existente situado

Dizer que a pessoa humana está *situada* significa entender a vida humana de modo localizado e circunstanciado. Tal afirmação, situada num ponto de vista amplo, pode possibilitar a seguinte constatação: o homem possui um *campo de atividades criadoras limitadas no espaço e no tempo. Dispõe de material preexistente com estruturas internas, de certo modo, já predeterminadas* (Zilles, 1968. p. 1108). Há que se distinguir dois pontos de extrema relevância nesta observação: em primeiro lugar, a idéia de que o homem *cria* a partir do *já criado*; e, em segundo lugar, a idéia de que o homem é um ente finito. Estas duas considerações revelam-se nas formas típicas da pessoa; elas indicam o íntimo do ser humano. Vejamos como estas caracterizações se apresentam na obra zilleana.

A noção de *atividade criadora* nos permite vislumbrar que a existência humana convive com uma estrutura predeterminada, natural. Essa natureza foi compreendida por Zilles como um *conjunto quase orgânico que se constitui geneticamente por evolução e diferenciação* (Zilles, 1995. p. 443). A estrutura dinâmica que se apresenta na evolução da natureza dá ao homem a capacidade de transcender os obstáculos que lhe são impostos. Zilles explicou que a superação das barreiras está baseada na construção e no uso da técnica definida como *conjunto de instrumentos e maneiras de proceder, através dos quais o homem se liberta das barreiras dos vínculos orgânicos e se torna capaz de perseguir novas metas para transformar o que lhe é dado* (idem. ibidem.). Portanto, a capacidade de transcender os obstáculos materiais ganhou forma especial no uso da técnica e da ciência, mecanismos de domínio do homem sobre a natureza. No entanto, na situação concreta vivida pelo homem contemporâneo, conforme já observamos, a tecnologia e a racionalidade objetiva tendem a se colocar como paradigmas absolutos. Essa tendência elimina outras situações vividas pelo existente como a do fenômeno religioso, da comuni-

cação e da transcendência. Que tipo de situações são essas?

O pensador brasileiro destacou que *o modo de ser próprio do homem não se limita ao campo da realidade material* (Zilles, 1989. p. 176). Apesar de se reconhecer existente individual, o homem tenta se comunicar com o universal. De que modo tal tentativa se exprime? Segundo Zilles, *no homem há uma carência ontológica que fundamenta seu estado permanente de 'homoviator'*. Esta situação de carência provoca nele uma situação pessoal de insatisfação, de angústia vivencial (idem. p. 176). Devido a este estado de carência constante, a pessoa procura a felicidade. Essa procura manifesta-se em diferentes planos de nossa vida: *no trabalho, na convivência com pessoas queridas, seja na boa ação, no esporte, na arte ou na ciência* (Zilles, Meditações, 1998. p. 33). Zilles explicou que as pessoas vivem situações diferentes a todo momento e possuem aspirações e aptidões diversas. O existente não consegue se livrar dos condicionamentos impostos pela vida diária. A própria palavra *existir* revela *um movimento para fora, uma tendência centrífuga* (Zilles, 1995. p. 44). Portanto, *existir* significa se situar frente à vida através da *experiência da dor, seja da própria ou alheia: doença incurável, angústia, solidão, necessidade* (Zilles, 1998. p. 33) ou da *experiência da morte de um amigo ou familiar, que nos deixa de repente* (idem. ibidem.). A situação revela a questão do sentido posto na finitude humana. Esta é, aliás, mais uma faceta da vida humana: o homem se reconhece como ente finito. Sobre estes aspectos falaremos a seguir.

2.2. A experiência do sentido

O problema do sentido na vida da pessoa humana mereceu muita atenção de Zilles. A busca de um sentido na vida humana manifesta-se como dado essencial. O homem alimenta perguntas do tipo: *quem sou eu?, para onde vou?, por que estou aqui?, que devo fazer?*. Tais perguntas que se vinculam a um objetivo que parece comum para todas as pessoas: a felicidade. Assim, podemos dizer que a tentativa de construir um sentido é algo inevitável para o homem. Urbano explicou que a pessoa é *Dom e tarefa ao mesmo tempo. Diariamente o homem deve forjar-se a si mesmo, seu rosto humano* (Zilles, 1991. p. 192). A importância do sentido para a pessoa é, segundo Zilles, ainda mais importante para os dias de hoje. A pessoa humana precisa de referenciais que façam a vida valer a pena, visto que *o mundo atual é de desarmonia, pois ainda não é verdadeira e plenamente humano. A ciência e a técnica revelam-se, cada dia, mais impotentes para mostrar o sentido para o homem e para a sociedade humana* (idem. p. 193). Diante da ameaça da existência sem sentido o que podemos fazer? Em outras palavras, onde está o sentido?

Zilles asseverou que o mundo da técnica e da ciência alteraram a visão de homem excluindo dele a capacidade de vislumbrar uma escatologia para a vida terrena. Assim como fizera Teilhard de Chardin, o pensador brasileiro creditou à fé um papel fundamental no que se refere à busca de um sentido para a vida pessoal. Zilles entendeu que *Cristo é o centro de irradiação para as energias que conduzem o universo para Deus através de sua humanidade* (Zilles, 1968. p. 447). Há, portanto, um sentido na evolução do planeta. A teleologia se encontra na realização plena do homem. Entretanto, a dinâmica evolutiva não culmina no homem, mas é o ser humano quem permite o passo final: o retorno da criação a Deus. Nesta perspectiva o homem é tido como o detentor de uma capacidade criadora, que tende sempre

a transcender situações dadas a partir da criação de outras novas. A criação passa, inclusive, pela elaboração de símbolos que expressam o diálogo humano com o transcendente. Qual a contribuição de Zilles no que se refere ao papel desempenhado pelo símbolo na vida humana?

O filósofo brasileiro asseverou que *símbolo é um objeto, um gesto, um elemento, um movimento ou uma ação que vale não pelo que é em si, mas o que significa* (Zilles, 1996. p. 12). Zilles tomou como base a liturgia cristã e percebeu que ela está repleta de símbolos. O tempo, por exemplo, é dividido em ciclos como o ciclo pascal, o pentecostes etc. No espaço temporal existe um marco maior que muito representa para o povo cristão. O nascimento de Cristo é tão importante que toda história do Ocidente Cristão é dividida em fatos acontecidos *a.C* (antes de Cristo) e *d.C* (depois de Cristo). Com relação ao espaço o mesmo acontece: existem lugares sagrados como a Igreja, a gruta onde Cristo nasceu em Belém etc. Estar nesses lugares, para o cristão, muito representa. Mas não são só o espaço e o tempo que representam algo para o cristão. Objetos e gestos também trazem forte carga simbólica. O silêncio é um gesto que, segundo Zilles, traduz uma *atitude humana capaz de expressar as mais diversas situações interiores* (idem. p. 119). A expressão do sentido pelos símbolos é extremamente possível dentro desta ótica. O homem estabelece uma relação pessoal com Deus quando está em contato com o simbólico que é *uma forma de acesso à realidade do ser, à existência, à realidade mais profunda do invisível* (Zilles, 1968. p. 1097). Justo porque a realidade do homem é intraduzível numa linguagem científica é que ela não é suficiente para resolver o problema do sentido. A ciência tenta suprir com sua racionalidade todo o espaço da dúvida, do erro e dos desvios humanos. No entanto, *nada permite concluir sobre a não-existência de um sentido último transcendente para esta vida transitória. Trata-se na verdade de uma questão metafísica* (Zilles, 1989. p. 179). A finitude humana exige o sentido como possibilidade da comunhão com o infinito.

2.3. A finitude da pessoa humana

Quando queremos entender o que o homem é, observamos os diversos aspectos de sua vida. Um dos caracteres que consideramos fundamentais diz respeito à sua condição de existente situado: a pessoa humana jamais *conseguirá dispor de seu futuro de maneira absoluta* (Zilles, 1968. p. 1098). Isso significa dizer que o homem nasce com o gérmen da morte dentro de si, sabe-se criatura limitada pelo espaço e pelo tempo. O mundo cotidiano pode levar o homem à crença de que a ciência e a técnica, tidas como critérios de verdade absoluta, lhe dará a eternidade. No entanto, ao chocar-se com o erro, com a dúvida e a incerteza, a pessoa voltará a enxergar-se como criatura temporal. Com isso, experimentará face a face com a realidade, que existe necessidade de um sentido para a vida humana, sentido que permite a abertura para o infinito. A atividade criadora e manipuladora resultante do contato do homem com a natureza é apenas uma variável que não realiza a pessoa em sua totalidade. Não confere dignidade, nem assegura a singularidade e a inviolabilidade pessoal, pois impede a capacidade de transcender da pessoa no plano do espírito. O homem possui uma inquietude que o impulsiona para o infinito, para o sentido último da existência. Transcende os obstáculos materiais, mas não pára por aí; quer transcender a morte, quer saber o porquê de sua existência. Ouça-

mos o que nosso autor escreveu: *Começo e fim marcam profundamente a existência da pessoa humana nesta cidade terrestre tão maravilhosa e indicam para além da dimensão espaço-temporal* (idem. p. 1108). Por que Zilles aponta para a indicação de uma dimensão extra espaço-temporal?

O autor observou que *pela experiência vivencial, sabemos que todos nós somos peregrinos, que nossa estadia nesta terra é provisória* (idem. p. 1109). No cristão, tal percepção não basta para ratificar a compreensão de pessoa como realidade finita. Pelo contrário, nele a fé age em favor do ato de transcender o dado, a finitude da matéria. Na pessoa cristã a fé atua à espera de que *o Senhor transfigurado e glorioso venha no fim dos tempos, como Ele mesmo prometeu* (idem. ibidem.). Disto conclui-se que, para Urbano Zilles, a fé abre caminho para a infinitude.

2.4. A atitude de fé como abertura para a infinitude

Conforme já foi mencionado, a racionalização científica do mundo hodierno instaurou uma crise na consciência de fé. Zilles tentou mostrar que *a ciência e a técnica 'em si', a socialização e a manipulação planejadas pelo homem 'sem' Deus, não conseguem 'humanizar' mais o mundo* (idem. p. 1096). O entendimento de que o homem sem Deus é completamente livre para criar um mundo melhor, mais verdadeiramente humano, a afirmação absoluta do homem como demiurgo de uma nova era onde Deus não pode possuir lugar algum, não se identificou com o projeto de humanização do mundo, visto que a atividade racional não solucionou os mais claros dilemas do cotidiano humano. Que significa pois, em Zilles, *humanizar mais o mundo?*

Essa discussão foi trabalhada por Zilles que, tendo como pano de fundo a idéia de que o sentido do homem está em Deus, explicou que a dignidade da pessoa humana se encontra ancorada na pessoa de Cristo. O homem é a expressão mais perfeita da criação de Deus. Nele podemos observar a condição de *eixo e flecha da evolução. Nele e através dele a criação converge para Cristo* (Zilles, 1966. p. 817). Ora, falar de um sentido para a vida humana é servir ao homem e à humanidade. Para Zilles, as noções de liberdade e igualdade refletem bem este aspecto.

Nosso autor entendeu a liberdade como *participação*. Tal entendimento supõe a comunhão de duas pessoas que se enriquecem a partir do diálogo e fortalecem o ato de ser livre. A relação de homem com Deus também deve se pautar numa relação pessoal. A liberdade identificada com o ato de participar numa relação pessoal, introduz dados interessantes. Um deles refere-se ao problema percebendo a liberdade como diferente de uma posse qualquer. A liberdade é na verdade *participação na esfera do ser*. Zilles asseverou que devemos nos engajar *repartindo com todos os homens as dores e as alegrias, angústias e fascinações inerentes às chances sempre novas, pois todo o planejamento intramundano não conseguirá libertar-nos da experiência fundamental de que somos limitados, somos criaturas* (Zilles, 1968. p. 1111).

Com relação ao problema da igualdade, Zilles elaborou uma reflexão esclarecedora. Partindo da noção de vocação da pessoa, ou seja, da concepção de que cada um na sua singularidade possui aptidões e tendências diferentes, o pensador compreendeu que *a igualdade humana tem, no fundo, sua razão em Deus: todos são filhos do mesmo Pai e merecem todo o amor que alguém possa dar, cada*

um conforme a sua situação (Zilles, Religião, 1997 p. 416). Assim, a crença em Deus revela-se como fundadora da liberdade e da igualdade. E é somente o ato de ser livre que permite ao homem a transcendência, a capacidade, inclusiva, de crer ou descrever. O papel da fé, neste sentido é primordial. O ato de *crer significa transpor barreiras estabelecidas, estar a caminho. Crer significa estar em movimento para fora do que já é. Significa confiar em algo que não temos disponível em nossas mãos, confiança no futuro. Significa estar aberto para o novo, assumir o risco* (Zilles, Missão, 1997 p. 32). Concluímos com tal afirmação que é a fé quem permite a afirmação de um sentido para a vida humana. Este sentido se realiza plenamente na experiência da liberdade e da igualdade que, por sua vez, tem sua âncora em Deus. O entendimento de que a liberdade, ponto chave de uma vida ética, possui fundamento na relação pessoal que estabeleço com o Absoluto, produz a compreensão de que a moral deve pressupor a participação do outro. O diálogo é, portanto, a base da ética. Não só o diálogo de um homem com outro, mas também do homem consigo mesmo. Emerge daí o papel da comunicação e da consciência.

2.5. A comunicação e a consciência como base da vida ética da pessoa

A pessoa humana possui um outro atributo importante. Trata-se da capacidade de abertura que o homem manifesta na comunicação: *o ser humano caracteriza-se por uma excentricidade. Esta excentricidade manifesta-se no próprio dizer 'eu' que fundamenta toda a atividade humana* (Zilles, 1989. p. 176). O dizer 'eu' explicou Zilles, se fundamenta na relação com o 'tu'. Não existe um 'eu puro'. No entanto, o filósofo brasileiro percebeu que não basta um 'tu' que se põe simplesmente para que o 'eu' se faça. É preciso que haja *presença amorosa do tu, presença criadora, pois o amor faz com que o outro se realize* (Zilles, 1995. p. 47). O amor manifesta-se em sua essência naquilo que Marcel entende por disponibilidade. É ela que permite a realização do homem enquanto pessoa digna e livre. A relação não amorosa, objetiva, coisifica o homem e não o permite realizar-se como pessoa. A esse respeito ouçamos o pensador: *A grandeza do homem consiste justamente em sua capacidade de comunicar-se com o outro na dimensão espiritual, como no caso do amor. Quando duas pessoas se amam realmente, elas estão ligadas entre si por laços misteriosos, o laço que une um 'eu' ao 'tu'* (Zilles, 1968. p. 1097). O caráter intersubjetivo da ética deve se pautar nesta noção: a dignidade humana deve se basear na relação pessoal amorosa, de respeito à pessoa que o outro representa. Para Zilles, a comunicação é importante porque promove o enriquecimento da vida no sentido de que a comunhão possibilita ao homem a formulação de um ideal de conduta regido por valores e critérios que lhe servem como referenciais. Assim, podemos entender a pessoa como disposta naturalmente a um nó de relações. Dizer não à comunhão pessoal, *fechar-se a esse relacionamento ou unilateralizá-lo é trair-se, asfixiar-se. O individualismo é anti-humano. A vocação do homem é viver e promover a comunhão interpessoal* (Zilles, Religião, 1997 p. 387). Mas o homem não só dialoga com o outro mas também consigo mesmo. Aí entra a questão da consciência moral. Como Zilles a entendeu?

Zilles asseverou que a pessoa na busca pelos referenciais de ação que possibilitam uma vida ética muitas vezes se encontra limitada por determinismos, massificada pelas *últimas tendências*. Isso traz como consequência fatal a redução

da pessoa: ela torna-se *mero registrador das pressões sociais, tomando como critério moral o que todo mundo faz* (idem. p. 391). Como fazer para que isto não aconteça? A resposta possuiu fundamento na afirmação da consciência moral do homem. O filósofo brasileiro explicou que a pessoa deve ser fiel à sua própria consciência, pois é a fidelidade que possibilita a visualização da estatura moral de um homem. Mas qual é o papel da consciência na vida humana?

O pensador analisou a questão dentro de diversos prismas. Em primeiro lugar, ele considerou a consciência como a indicadora do lugar do homem no mundo. Ela substitui aquilo que no animal chamamos instinto. *A consciência representa o que o sistema propulsor representa num navio: adverte, julga, impulsiona, orienta* (idem. p. 392). Num segundo momento Zilles indica a consciência como *a base do diálogo e do progresso humano, o lugar onde se vivencia a responsabilidade moral* (idem. ibidem.). Tal responsabilidade deve se pautar na exigência da ação consciente que procura fazer sempre *aquilo que vocacionalmente lhe convém. Seguindo sua consciência o homem vive e realiza uma vida que só a ele foi confiada* (idem. p. 395). Como fonte de relação e autonomia a consciência também desempenha papel importante. Nosso autor indicou consciência como *centro de autonomia do homem, que faz dele o responsável último por si mesmo* (idem. ibidem.). Ela atesta que a pessoa é *essencialmente relacional. Uma solidão chamada à comunhão* (idem. ibidem.). A vida ética da pessoa carecerá de fundamentos se tais aspectos não forem abordados. A comunicação pautada no diálogo amoroso e a identificação da consciência moral com a vivência vocacional e comunitária são exigências de um mundo moral onde a pessoa tenha o valor e a dignidade que merece. As formulações de uma ética que privilegia o individualismo, o esquecimento da comunhão, não se identificam com o mundo humano. A essência da pessoa não está na realização do indivíduo sozinho ou de uma classe, mas na comunhão e na relação interpessoal.

3. O papel da filosofia no resgate da pessoa

De muitos modos Zilles elevou o caráter da filosofia no que se refere a seu papel na construção de um mundo ético que estabeleça o primado da pessoa humana. Explicou que a função da filosofia é *indagar pelo problema radical do ser, constituindo-se em reflexão séria e sistemática sobre a própria vida em sua totalidade no mundo* (Zilles, 1987 p. 12). Refletir seriamente sobre o papel da pessoa humana neste mundo é buscar a compreensão da vida pessoal sem ignorar seus aspectos essenciais. Algumas filosofias elaboradas no século passado e na atual centúria detiveram seu interesse nas formulações científicas e se esqueceram do mundo da vida humana. Zilles explicou, por exemplo, que *nessas filosofias Deus e religião não ocorrem porque são objetos que não interessam. Desconfia-se de que o discurso sobre Deus e religião não tenha sentido ou seja absurdo, ao menos do ponto de vista lógico* (Zilles, 1991. p. 84). Como tais problemas podem ser solucionados pela filosofia?

O pensador brasileiro analisou a questão dentro do ponto de vista de um discurso sobre as ciências. Entendeu, fundamentalmente, que o método das ciências empíricas não pode ser tomado como critério para o entendimento sobre a vida humana. Assim, *para dizer quem é o homem são insuficientes os recursos usuais*

da observação empírica, pois é impossível descrever o homem como se descrevem cubos ou quadrados ou coisas quaisquer (Zilles, 1989. p. 163). A filosofia deve se aproximar de um método que possibilite o entendimento global da pessoa. Deve falar da finitude humana, mas não pode desconsiderar a exigência de um sentido último para existência; deve dialogar com outras ciências, mas não pode se esquecer de abrir espaço para a religião, para a transcendência. A atividade da filosofia promove a abertura do homem para o infinito, pois *quando o homem filosofa, ele mesmo pensa. O pensar filosófico é forma radical da liberdade humana* (Zilles, 1991. p. 09).

Quando se quer pensar o homem, explicou Zilles, não se pode deixar de considerar a metafísica. É ela quem possibilita o contato do homem com o transcendente. A existência deste contato por fazer parte da vida humana não pode ser esquecida, visto que a filosofia, *através de séculos e milênios, parece convergir no desejo de o homem se conhecer a si mesmo* (Zilles, 1989. p. 161). Essa situação de busca, no entanto, perdura, segundo o que o própria Zilles explicou. O homem jamais resolverá satisfatoriamente o problema do próprio homem, *mas, como no passado, certamente também no futuro não deixará de fazer novas interrogações sobre si mesmo, pois tudo indica que permanecerá sendo o problema mais interessante* (idem. p. 162).

Conclusão

Urbano Zilles elaborou uma reflexão pautada na influência das filosofias de Santo Tomás de Aquino, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel e Teilhard de Chardin. Ele considerou do tomismo a idéia de existência privilegiada do homem ratificada pela idéia de que *enquanto corpo formado por uma dimensão espiritual, o homem é uma pessoa física. Tal caráter, único sobre a terra, lhe confere uma semelhança com o Deus pessoal* (Zilles, 1997 p. 408). Com Mounier, Zilles aprendeu a lição de que vida pessoal é complexa e rica. A pessoa, explicou o francês, é aberta à comunicação e à transcendência, é vocacionada, livre e dinâmica. Por isso, asseverou o pensador brasileiro: *todo método que quiser aproximar-se de uma visão global do homem deverá intencionar a totalidade* (Zilles, 1989. p. 167). De Marcel, Urbano Zilles apreendeu a importância da intersubjetividade para a construção da ética e a noção de existência encarnada: *a vocação do homem é viver e promover a comunidade interpessoal* (Zilles, 1997 p. 387), asseverou o brasileiro. O pensamento de Chardin contribuiu para a assimilação de que o homem possui um *status* privilegiado no processo evolutivo: *nele e através dele a criação converge para Cristo* (Zilles, 1968. P 817).

No entanto, conforme pudemos observar, o pensador não se deteve só nisso. Zilles levantou uma crítica à civilização tecnológica explicando que *a vida humana não se deixa reduzir ao conhecimento estritamente racional* (Zilles, 1978. p. 218), à ausência da religião que *pergunta pelo sentido da realidade global* (Zilles, 1991. p. 192), à falta de diálogo que nos faz esquecer a idéia de que *eu e tu temos a mesma raiz* (Zilles, 1997. p. 405). Destacou ainda o papel da fé na experiência humana e da filosofia que *indaga pelo sentido do ser e agir humanos* (Zilles, 1987. p. 11) ressaltando a necessidade de sentido que *manifesta-se na busca da felicidade, de reali-*

zação, de amor (Zilles, 1991. p. 192). Seguindo esta trilha de pensamento, Zilles pretendeu dar à pessoa um tratamento global que, de modo concomitante, proporcionasse o estabelecimento do primado da vida pessoal e eliminasse a concepção negativa da vida humana que durante muito tempo norteou o pensamento filosófico brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

- CHARDIN, Teilhard de.** *O fenômeno humano*. São Paulo: Herder, 1965.
- MARCEL, Gabriel. *Filosofia concreta*. Madrid: Revista do Occidente, 1959.
- MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. Lisboa: Martins Fontes, 1964.
- ZILLES, Urbano.** *Teilhard de Chardin: Criação e evolução*. Vozes, out. 1966. p. 803-17.
- _____. *Deus na civilização técnico-urbana de hoje*. Vozes, dez. 1968, p. 1091-113.
- _____. *Morte no mundo do progresso técnico-científico?* Convivium, set/out. 1969. p. 388-90.
- _____. *Albert Camus: o homem revoltado*. Convivium, mar/abr., 1975. p. 128-39.
- _____. *O personalismo na filosofia e a filosofia do personalismo*. Convivium, maio/jun. 1976. p. 222-43.
- _____. *A crise da filosofia e a filosofia da crise*. Convivium, maio/jun. 1978. p. 215-27.
- _____. *O mundo como natureza, sujeito e cultura*. Teocomunicação, set. 1995. p. 441-52.
- _____. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- _____. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. *Grandes tendências da Filosofia e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987
- _____. *A significação dos símbolos cristãos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *A modernidade e a igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- _____. *Missão profética dos cristãos?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997
- _____. *Religião e Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997
- _____. *Meditações no Sumaré*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

Percursos Visuais no Acervo do MAC/USP: Uma Fenomenologia da Educação Artística

Cauê Alves (Bolsista FAPESP - MAC/USP e DF/USP/SP)

Orientadora: Carmen Aranha

Percursos visuais no acervo do MAC/USP: uma fenomenologia da educação artística, tem como proposta geral uma reflexão sobre a apreensão da obra de arte, através de estudo de determinados referenciais da Fenomenologia da Percepção desenvolvidos por Maurice Merleau-Ponty, e elaboração de materiais visuais de apoio para os professores de 1º e 2º graus das redes de ensino pública e particular, bem como do visitante em geral.

O projeto de Iniciação Científica vinculado a esta pesquisa se desenvolve através dos seguintes itens: 1) pesquisa biográfica de artistas selecionados e estudo sobre História da Arte Moderna e Contemporânea; 2) estudo de características formais da expressão visual e suas correlações para a elaboração da análise das obras selecionadas; 3) elaboração e aplicação de percursos em visitas orientadas ao acervo do Museu de Arte Contemporânea para grupos escolares; 4) apoio na elaboração e divulgação do material nas páginas do Museu na Internet.

O texto que se segue é uma primeira reflexão sobre alguns referenciais teóricos que embazam o projeto de Iniciação Científica.

Fenomenologia do Visível: uma Primeira Leitura de Merleau-Ponty

Fazer uma fenomenologia do visível, no caso em questão, é tentar uma descrição dos fenômenos estéticos que aparecem nas expressões das artes plásticas. Os fenômenos estéticos visíveis surgem em correlações, num entre-mundo, entre o percebido e quem o percebe. Perceber é uma forma de conhecimento que possui uma estrutura, é uma ordem de correlações.

Uma percepção, segundo Merleau-Ponty, sempre pode ser corrigida por outra. Ao contrário do que diria um cartesiano, que abandonaria todos os dados da percepção para que as idéias a corrigissem. Ela, neste caso, nos enganaria, nos iludiria. "Contudo seria mais límpido em nossa filosofia se se pudesse exorcizar esses espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco! A *Dióptrica* de Descartes é essa tentativa. É o breviário de um pensamento que não mais quer assediado o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele proporciona. (Para Descartes) o melhor é pensar a luz como uma ação por contato (...). O modelo de visão cartesiano é o tato."¹

Em oposição aos empiristas, Merleau-Ponty coloca que a percepção não é obtida através da soma de sensações, pois nunca temos sensações parciais ou pontuais. O sujeito não conhece apenas associando sensações e impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos. A sensação é um princípio para que a percepção possa tornar-se o solo do conhecimento fenomenológico. Uma obra de arte percebida não é um feixe de qualidades isoladas, nem somente uma idéia. Ela é um

todo, percebida como uma estrutura. O fenômeno visível percebido pela consciência se oferece por perspectivas, por perfis; por isso, podemos sempre olhar um quadro e, cada vez, vê-lo de uma forma diferente e nova.

...o vidente não se apropria daquilo que vê: só se aproxima dele pelo olhar...”²

A consciência é como um sujeito que a princípio pode conhecer as coisas e pode criar, por exemplo, uma obra de arte e constituir as significações das coisas, dar sentidos à elas. A consciência está no mundo, habita um corpo, não poderia estar separada dele e ser puramente reflexiva. O corpo, por sua vez, não é somente um fato natural, um objeto de estudo das ciências, segundo relações de causa e efeito. Criticando essa posição naturalista, Merleau-Ponty inicia o *Olho e o Espírito*;

“A ciência 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. Ela é, e sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’ isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artifícios.”³

De acordo com Husserl conhecer é um retorno às coisas mesmas, uma ida ao encontro das origens do conhecimento, da apreensão do fenômeno penetrado no *logos*, como a *percepção*. É um retorno ao mundo *pré-científico*, que precede o conhecimento racional. Por isso a tarefa da Fenomenologia é descrever e não analisar ou explicar os atos de consciência.

O corpo, que não é um feixe de funções, um fato natural, é visível, está no mundo visível e é também reflexivo, pode se tocar e ser tocado sem sabermos ao certo quem é o sujeito tocante e quem é o tocado. A consciência está num corpo visível, mas ela não é um fato observável, tão pouco uma entidade espiritual, uma alma. Ela é uma *atividade* que pode dar sentido às coisas, ou seja, ela sempre visa alguma coisa. A consciência é sempre de alguma coisa, se realiza por atos como o perceber e visa conteúdos, o percebido (correlato). A consciência é *intencional* e sem ela não existiria o mundo para nós; por outro lado, sem o mundo a consciência não teria a que dar significado.

Para a Fenomenologia não é válida a separação entre o mundo, as coisas e a minha consciência, o meu corpo. Ser um corpo é estar ligado ao mundo, nosso corpo não está no espaço, ele faz parte do espaço e a espacialidade do corpo é um desdobramento do seu ser. Não temos portanto a clássica separação entre sujeito-objeto, o mundo está todo dentro de mim e eu estou todo fora. Um exemplo dessa idéia é dado por Merleau-Ponty: O desenho e o quadro “são o interior do exterior e o exterior do interior, que a duplicidade do sentir torna possíveis”⁴ O visível, por exemplo uma tela, um objeto que ocupa um lugar no mundo, se dá dentro do vidente que habita um corpo, também, imerso na visibilidade, gerando uma reversibilidade entre vidente e visível. O mundo desperta uma visibilidade dentro de mim, do meu corpo, que também faz parte do mundo, está fora, é visível. “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 de seu poder vidente. (...) Elas (as coisas) são anexo, um prolongamento dele mesmo, estão encrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o

mundo e feito do próprio estofado do corpo.”⁵

“O que constitui enigma é a sua ligação, é aquilo que está entre elas é que eu veja as coisas cada uma em seu lugar justamente porque elas se eclipsam umas às outras é que sejam rivais perante meu olhar precisamente por estarem cada uma em seu lugar. É a sua exterioridade conhecida no envolvimento delas e a mútua dependência delas na sua autonomia.”⁶

A partir da fusão entre consciência intencional que habita um corpo reflexivo e mundo, e do conceito de percepção se dá a Fenomenologia do visível. O fenômeno estético é apreendido após ser descrito em seus vários modos de ser visto, ou seja, não se tem em vista a interpretação estética da obra, ou mesmo histórico-sociológica, não se levanta qualquer crítica em relação a obra de arte, mas olha-se o dado imediato na sua multiplicidade de aparências para o conhecer visual, permitindo uma descrição daquilo que é visto e tentando tornar visível o fenômeno estético que surge nas correlações e *intervalos*. Ao torná-lo visível, nos aproximamos das essências que, embora não possam ser derivadas das aparências, podem ser intuídas através dos atos perceptivos. Para Merleau-Ponty não há distinção entre essência e aparência.

Para tornar visível a idéia do projeto vemos abaixo, como exemplo, uma parte do material visual *Desenhos de Geraldo de Barros*, com biografia e análise das obras. A leitura da obra de arte, através de referenciais da Fenomenologia, se dá pela descrição das correlações dos elementos visíveis e invisíveis da expressão plástica como: cor, luz, materialidades, relações de volumes e profundidades, os ritmos da composição e suas movimentações. Em seguida uma breve descrição de como se dá a parte prática do projeto em visitas orientadas ao acervo do MAC. Esse e outros percursos podem ser vistos nas páginas do Museu na Internet pelo site: <http://www.usp.br/mac>

Biografia de Geraldo de Barros

Nasceu em Xavantès, no interior de São Paulo, em 1923. Iniciou seus estudos em pintura em 1945, tendo como professor Clóvis Graciano. No mesmo ano filiou-se ao sindicato dos artistas plásticos e à Associação Paulista de Belas Artes.

No ano seguinte foi aluno de Colette Pujol e, em 1947, de Yoshiya Takaoka com quem fundou o grupo XV. O grupo foi assim chamado porque eram 15 os integrantes, na maioria pintores japoneses. Com tendência expressionista realizavam pintura figurativa. Nessa época entrou em contato, através de livros, com a obra de Klee, Kandinsky, e com o desenho industrial da Bauhaus. Os desenhos que compõem o percurso datam dessa época.

Desde 1946 havia iniciado pesquisas em fotografia e gravura. No Foto-Cine Clube Bandeirantes deu continuidade a essas experimentações. Em 1949 organizou o laboratório fotográfico do MASP, onde pôde também preparar a exposição *Fotoformas*. Nesses trabalhos não se distingue a fotografia, da gravura e do desenho. Os negativos são sobrepostos, recortados, pintados com nanquim ou ponta seca e até perfurados, ampliando assim os limites do suporte. Por esses trabalhos Geraldo de Barros é um dos responsáveis pela fotografia moderna brasileira. Com ele a fotografia deixou de ser apenas uma forma de representação e tornou-se expressão artística.

Em 1951, recebeu bolsa de estudo do governo francês e transferiu-se para Paris. Lá

frequentou a Escola de Belas Artes onde estudou Litografia e interessou-se por design gráfico. No atelier de Hayter estudou gravura. Teve contato com o pintor Giorgio Morandi, o fotógrafo Cartier-Bresson entre outros. Em Zurique conheceu Max Bill e seus textos teóricos sobre a função social do artista. Esse encontro foi importante para o rumo dos concretistas brasileiros.

Adotou uma postura baseada na teoria da Gestalt (psicologia da forma), onde o desenho não representa, ele torna visível. Os concretistas pintavam formas geometrizadas e simétricas formando um organismo fechado, compacto, um todo que é mais que as partes.

Com Waldemar Cordeiro e Sacilotto participou da fundação do Grupo Ruptura, em 1952 em São Paulo, principal grupo de arte concreta do Brasil. Neste mesmo ano trabalhou com artes gráficas e desenho industrial.

Em 1954 ao lado de Frei João Batista ligou-se a um grupo socialista e fundou a UNILABOR, uma cooperativa que fabricava móveis, mantinha uma escola de arte infantil, um grupo de teatro e um posto de saúde. Essa época se afastou um pouco da pintura. Em 1957 fundou o grupo FORMINFORM de desenho industrial e comunicação visual.

Em 1964 produziu o cartaz para o quarto centenário da cidade de São Paulo, ano que fundou a Hobjeto Indústria de Móveis e design. Em 1966, ao lado de Nelson Leiner e Wesley Duke Lee, criou o Grupo Rex Time, responsáveis pelos primeiros happenings em São Paulo. Nessa época imerso na Pop Art e na Nova Figuração também realizou marcas, logotipos, cartazes e uma série de outdoors.

A partir do final da década de 70 retomou princípios concretos dos anos 50, conceitos de serialização e cosumo em longa escala, usando a fórmica como suporte, visando sempre a socialização da arte. Geraldo de Barros faleceu em São Paulo em abril de 1998.

Desenhos de Geraldo de Barros

O Desenho tem uma especificidade dentro da expressão plástico visual: é uma forma de pensar o mundo, é uma estrutura de conhecimento que se dá através do exercício constante da apreensão visual de seus objetos. É do Desenho que se projetam as tensões visuais que estes objetos e suas correlações provocam.

Apreender o mundo através do Desenho é perceber a articulação intensa de linhas, formas, luzes, materiais, tramas, formações, luminosidades, materialidades e novos espaços.

Desenho é uma *profundidade*, é uma dimensão na qual mergulhamos e emergimos, diagramando visualmente nossas experiências. Como expressão plástica é também um registro, uma anotação gráfica, uma forma de tornar visível determinadas percepções, sínteses e estruturas gráficas.

“Os desenhos que produziu entre 1947 e 51 são intimistas por serem de pequenas proporções. Aqui Geraldo de Barros explora a magia do traço que corre sobre o papel, compondo figuras e cenas que formalizam experiências de luz e sombra, ritmo e criação de movimento. Naquele momento os desenhos provavelmente representaram para o artista exercícios de “aquecimento” Ainda assim, resultaram em pequenos poemas visuais.”⁷



(Fig. 1; *Sem Título*, 1947)

O desenho de Geraldo de Barros mostra-se, em princípio, nos gestos rápidos de muitas movimentações, nas linhas de densidades e luzes diferentes que esboçam, também, a expressividade da figura.

O tema é desenvolvido através de um eixo central que se desenrola ao longo do tronco, marcando um ângulo nos pés da figura, cortado por uma linha horizontal, surgindo a única profundidade deste desenho.

As diagonais que se desprendem do emaranhado de linhas na região do rosto, dando movimento aos braços, enfatizam tanto o equilíbrio vertical da figura, quanto criam sua instabilidade visual.



(Fig. 2; *Sem Título*, 1947)

Linhas orgânicas e contínuas desprendem-se do desenho anterior e agregam-se à uma figura feminina em traços mais sintéticos, com toques mais curtos e ritmados; movimentações e variações de suas densidades e luzes modificam a natureza do desenho: a figura anterior sugere o início de um movimento; agora, temos o repouso.

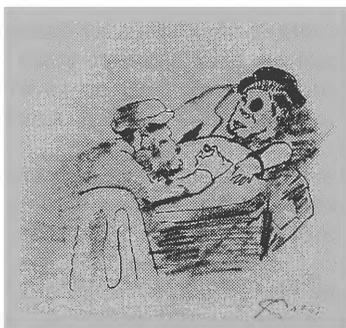
O braço em apoio, o ângulo do quadril com as pernas situam a figura feminina

neste estado e introduzem uma nova espacialidade: enquanto que a figura anterior mostra apenas uma profundidade, este desenho a envolve numa espacialidade total.



(Fig. 3; *Sem Título*, 1948)

O mesmo tema, a figura feminina, encontra aqui o mesmo repouso. Um modo de tratar as linhas, mais sintético ainda, novas descontinuidades, pontos que marcam pausas do nanquim sobre o papel, a falta de preocupação em delinear proporções; o braço direito, atrofiado, o braço esquerdo apoiado sobre a poltrona; o rosto de perfil, com três olhos, dois narizes e duas bocas; enfim, todos os elementos do desenho apresentam a figura dentro de uma sala e o espaço criado entorno da figura anterior vira um esquema: com *linhas de fuga*, o artista antecipa a figura para o primeiro plano. Profundidade renascentista revista. Entretanto, as linhas perdem densidades e luzes, ganham movimentos e variações sugerem novo estilo: traços cubistas.



(Fig. 4; *Sem Título*, 1948)

As figuras se diluem no espaço que as circunda através da exploração de novas materialidades: o nanquim desmancha-se no grafite. A construção da profundidade, que no desenho anterior era feita com *pontos de vistas*, volta a ser *sugestão de espaço*. Dos elementos anteriores encontramos muitos vestígios: linhas de densi-

dades, luzes e movimentos diversos estão presentes; pontos que as interrompiam transformam-se em pequenas massas; suas continuidades e organicidades, também, transformam-se. Sobrepõe-se uma tensão nervosa nos traçados não vista anteriormente; linhas interrompem-se bruscamente, viram outros traçados viram massas, esfumaçam-se.

A profundidade do desenho muda: envoltas na nova luminosidade, definida por outras ligações, as figuras deflagram uma espacialidade que enfatiza uma diagonal e as movimenta levemente entorno de si próprias.



(Fig. 5; *Sem Título*, 1947)

Novamente duas pessoas sentadas à mesa. A cena nos remete ao desenho anterior. No entanto, observamos diferenças: os espaços criados neste desenho mostram-se aqui como uma síntese deste percurso visual: os vazios, a forma que emoldura as figuras, as luminosidades negras que as definem, as linhas densas, a elipse da mesa definem os primeiro, segundo e terceiro planos; ou seja, definem a profundidade do desenho sem, no entanto, repetir correlações já expressadas.

O nanquim, material deste desenho, opõe-se ao branco do suporte e, sem nenhuma gradação de cinzas, introduz a vibração dos dois tons.

Algumas expansões e geometrizações de formas contrastantes, como as deste desenho, sugerem a futura linguagem construtiva de Geraldo de Barros.

Visitas Orientadas ao Acervo do MAC

Procura-se sempre enfatizar a necessidade de nos livrarmos dos preconceitos e esclarecer a postura do educador-monitor. Não se tem em vista a explicação da obra de arte e sim um pensamento para provocar e despertar processos perceptivos, associações, comparações e relações. O monitor pode ajudar na contextualização histórica e biográfica dos artistas possibilitando também uma leitura da obra de arte, um diálogo, uma correlação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido. Os visitantes sempre são estimulados a falarem sobre suas percepções das obras. Em geral, eles esperam que o monitor diga “a verdade” sobre a obra, como se isso existisse, e se considera um leigo em arte contemporânea que, muitas vezes, previamente acha tudo um lixo, colocando-se como alguém que não possui olhos para ver. A monitoria deve fazer com que o ele valorize seu olhar para assim poder

aprimorá-lo. O monitor deve aproximar o visitante da obra, e não o oposto. O dom da visão “se merece pelo exercício, e não é em alguns meses, não é tampouco na solidão, que um pintor entra em posse da sua visão. Não está nisso a questão: precoce ou tardia, espontânea ou formada no museu, em todo caso a sua visão só aprende vendo, só aprende por si mesma”⁸

NOTAS

1. Merleau-Ponty, M. **O Olho e o Espírito**. “Textos Estéticos” in Os Pensadores. Ed. Abril. São Paulo. 1975. Tradução de Geraldo Dantas Barreto. cap. III p. 284
2. Idem. cap. II p. 278
3. Idem, ibidem, cap. I p. 275
4. Idem, ibidem, cap. II p. 280
5. Idem, ibidem, cap. II p. 278, 279
6. Idem, ibidem, cap. IV p. 293
- 7 Wilder, Gabriela. Colaboração Especial no Percurso *Desenhos de Geraldo de Barros*. MAC. 1998
8. Op. Cit. cap. II p. 280

A “Estética do Assombro” de Jorge Luis Borges

André Domingues dos Santos (UNICAMP)

Orientador: Luiz B. L. Orlandi

Neste informe, nos deteremos sobre a estética do escritor argentino Jorge Luis Borges, no interesse de expor brevemente a idéia fundamental que a organiza.. Em primeiro lugar, cabe advertir que se trata de uma estética literária, muito embora não seja inverossímil a sua extensão para as demais artes. Assim, a proposta estética que será aqui exposta, a do “assombro” refere-se antes de mais nada à literatura. Em segundo lugar, é preciso esclarecer que se trata de uma “proposta”, não estamos falando de uma estética normativa, uma estética que deva ser cumprida. Porém, o fato de não se encontrar na obra de Borges qualquer tipo de “necessidade estética” não implica afirmar um “ceticismo estético” quanto à literatura, ou a um certo fato estético. Em uma estética organizada a partir de exigências da razão seria compreensível que a ausência de necessidade levasse a uma espécie de ceticismo. Em Borges, que afirma claramente que “a beleza independe absolutamente da razão”¹, o simples fato de que uma sensação cause mais prazer que outras cria uma valoração estética distinta, ainda que nada possa forçar o respeito à essa valoração. Nesse sentido, o termo “estética” está sendo usado em sua acepção original: acerca do que é sentido (“*aisthanoma*”: ‘sinto’).

Começamos, então, por procurar alguns indícios que precisem melhor o significado da “estética do assombro” para não tornar tal estética um vão jogo de abstrações

*Ignoro se a música sabe desesperar da música, ou o mármore, do mármore, mas a literatura é uma arte que sabe profetizar o tempo em que terá emudecido e encarniçar-se da própria virtude e enamorar-se da própria dissolução e cortejar seu fim.*²

Este célebre parágrafo se encontra em uma obra de juventude do autor, “*La supersticiosa ética del lector*” (in *Discusión*, 1928).

Há aqui uma auto-dissolução feliz da literatura que norteará a obra do autor. Não é por acaso que esta é uma das citações mais freqüentes nos comentadores de Borges: trata-se de um parágrafo que repercute em toda sua produção posterior. A dissolução da literatura, que no trecho citado resolve sua contradição (entre o movimento da música e a inércia do mármore), é uma proposta estética, enquanto não afirma que a literatura certamente emudecerá, mas que “*sabe desesperar*”. Deve se atentar para o fato de que Borges está interessado na dissolução da Representação, que é o próprio fundamento da literatura. É preciso ressaltar que o autor tem um grande apreço pelo pensamento de Schopenhauer, sobretudo pela proposição do mundo como Vontade e Representação (“o jovem Schopenhauer, que descobre o plano geral do universo” afirma o escritor em “*El Pasado*”³) Assim, a alegria da dissolução da Representação é precisamente a sensação que o autor buscará, sendo que, para isso, é necessário que a literatura se enfureça contra a sua natu-

reza, repudiando-a ao mesmo tempo que a engole (o significado de 'encarniçar-se'. se alimentar dos próprios restos com raiva). Em outras palavras, é necessário diluí-la por seus próprios meios sem que resulte qualquer vestígio e enamorar-se dessa diluição. Obviamente, esta proposta não deve ser entendida como previsão de um 'fim da literatura' no tempo cronológico (seja de uma cultura, uma civilização ou de um indivíduo), pois Borges descarta de antemão a existência de um espírito perdurável, por exemplo, em sua apropriação de Hume⁴. A 'profecia' trata de um processo que pode ocorrer por força da própria literatura, mas não é necessário que isso ocorra ou que seja perdurável. O mais acertado é dizer que a busca pela dissolução da literatura visa o efêmero momento da leitura (o próprio autor afirma que a literatura é apenas o encontro do leitor com o livro). E, ainda que possa criar uma disposição para novas dissoluções, através da memória, todas estas precisam passar pelo processo imaginativo, característico da literatura, para se perfazer.

No texto "Avatares de la tortuga", se dá, novamente uma referência direta ao acontecimento estético a ser perseguido:

*A arte requer irrealidades visíveis... Admitamos o que todos os idealistas admitem: o caráter alucinatório do mundo. Façamos o que nenhum idealista fez: busquemos irrealidades que confirmem esse caráter.*⁵

A primeira premissa do argumento, "A arte requer irrealidades visíveis", remonta à discussão acerca da natureza da literatura, pois enquanto Representação, é vedado a ela o contato com o ser em si, seus objetos são irrealis, ou meramente ideais. Entretanto, é necessário que os objetos sejam também "visíveis", estéticos – por oposição a abstratos, assim como é o mundo alucinatório, concluindo, então, o argumento com a necessidade de que objetos da arte confirmem a irrealidade do mundo (não do mundo em si), o que é possível porque ambos são de mesma natureza (Representação). E assim se faz coerente a conclusão:

Sonhamos o mundo. E o temos sonhado resistente, misterioso, visível, ubíquo no espaço e firme no tempo, porém consentimos em sua arquitetura tênues e eternos interstícios de desrazão para saber que é falso.

Novamente se está propondo que o "sonho" (a Representação) se auto-consuma, mas agora vinculando tal projeto diretamente à exposição do absurdo da Representação em si mesma. A arte que se reconhece como artifício empreende sua dissolução por ser em si mesma irreal. O mundo reconhecido como artifício instaura como principal experiência humana a aporia, a perplexidade.

Aparece enunciada em "Examen de la obra de Herbert Quain"⁶ (conto do livro Ficções), a "estética do assombro" Neste conto, o autor afirma, por meio de um autor inventado (Quain), que diz ter imitado: "O acontecimento estético não pode prescindir de algum elemento de assombro"⁷

O assombro não deve ser confundido com 'espanto'(embora o segundo seja um caso do primeiro); assombrar é primeiramente surpreender com algo que impossibilita a compreensão ('Fazer-se sombra'; metáfora que descreve o processo contrário ao da razão, que é 'elucidar' 'esclarecer'). Assim, o assombro deve ser pensado como um 'tornar perplexo' não como a simples perplexidade, afinal se trata de um processo.

Se o interesse do autor está voltado para o esgotamento da Representação, uma experiência de proximidade da Vontade está por trás desse projeto. A experiên-

cia contrária a da representação é a do não-tempo, visto que o que caracteriza aquela é ser agregada ao tempo. A experiência do não-tempo, da Vontade, não deve ser confundida com algum imobilismo; pelo contrário, é a experiência de ser o próprio tempo, assim como no famoso argumento de Galileu, de que não percebemos o movimento de rotação da Terra porque somos parte desse movimento. Não percebemos o tempo quando somos o próprio tempo. Quanto a isso, Borges nos oferece o poema nomeado “Heráclito”- o pensador símbolo do mobilismo:

*Que rio é este cuja fonte é inconcebível?
Que rio é este
Que arrasa mitologias e espadas?
É inútil que durma.
Corre no sonho, no deserto, num porão,
O rio me arrebatava e sou este rio
De matéria delével fui feito, de misterioso tempo
Acaso o manancial está em mim,
Acaso de minha sombra
Surgem, fatais e ilusórios, os dias.⁸*

Viver fora do tempo é perder os traços distintivos da representação, que nos multiplica, quando na verdade somos um e o mesmo homem. Viver fora do tempo é ser a própria espécie - Borges afirma insistentemente a vontade de atingir o genérico. Entretanto, se o genérico não está ao alcance da representação, o genérico não é suscetível de definições, sendo para a mente um mero nada. Veja-se essa idéia no poema “A um poeta sajon”:

*Peço a meus deuses ou à suma do tempo
Que meus dias mereçam o olvido,
Que meu nome seja Ninguém como o de Ulisses.⁹*

A insistência da busca de Borges pela dissolução da individualidade, como foi exposto, se justifica pela alegria com que esta se dá.. Se ocorresse o contrário, o escritor estaria submetido à ética e à estética de Schopenhauer, pois só reconheceria a dor da Vontade. A experiência da humanidade, para o autor, é sinônimo de felicidade, muito embora não se possa conhecer o que seja humanidade ou felicidade.

Se, para Borges, a única via de contato com esta ‘humanidade’ é o assombro, é porque este dilui os traços individuais deste ou daquele homem. Por outro lado, se a individualidade reside na memória, o efeito do assombro deve ser o *esquecimento*, tema bastante recorrente em Borges como mostra o poema seguinte:

O Despertar

*Entra a luz e ascendo torpemente
Dos sonhos ao sonho compartilhado
E as cosas recobram seu devido*

*E esperado lugar e no presente
 Converge abrumador e vasto o vago
 Ontem: as seculares migrações
 Do pássaro y do homem, as legiões
 Que o ferro destroçou, Roma y Cartago.
 Volta também a cotidiana história:
 Minha voz, meu rosto, minha temor, minha sorte.
 Ah, si aquele outro despertar, a morte,
 Me deparara um tempo sem memória
 De meu nome e de tudo o que tenho sido!
 Ah, se nesta manhã houvesse olvido!¹⁰*

É importante notar que, aqui, a morte está caracterizada como um “outro despertar”. O autor não está se referindo a uma metempsicose, nem a qualquer outra experiência metafísica, mas à possibilidade do fim da individualidade, tanto no plano de sua vivência particular, como no de sua inserção numa tradição cultural ou numa civilização. A morte, no poema, se justifica como símbolo do fim da existência no tempo.

NOTAS

1. Cf.: “A Poesia” in *Sete Noites*, p. 125.
2. Em *Obras Completas*, p.205.
3. Idem, ib., p. 1087.
4. “*Un mundo de imprecisiones evanescentes; un mundo sin espíritu, ni objetivo ni subjetivo... a esa casi perfecta disgregación llegó David Hume*”(Idem, ib., p. 761).
5. Em Id., lb., p. 258.
6. Em Id., lb., pp. 461-464.
7. Em Id., lb., p. 461.
8. Em “Heráclito” in Id., lb., p. 979 como se nota, Borges possui grande apreço pela filosofia heraclitiana.
9. Em “A un poeta sajón” in Id., lb., p. 906.
10. Em Id., lb., p.894.

As Bases Intelectuais e os Princípios da Bioética

Antonio Fábio Cabral da Silva (Bolsista PIBIC/CNPq - UFPB)

Orientador: Marconi Pequeno

Foi diante de uma maior necessidade e da busca de um maior relacionamento entre o homem e a natureza que foi criado o termo bioética, numa tentativa de mudança da relação entre o homem e o seu ambiente. A partir dessa idéia, o significado de bioética, enquanto influenciado por fatos históricos culturais, foi tomando uma dimensão mais abrangente; como por exemplo a discussão sobre o aborto e a euta-násia, a degradação ambiental e a ética dos negócios. A bioética tenta buscar desde então uma nova consciência moral concreta que caminhe com os fatos de mãos dadas diante do constante avanço tecno-científico; este movimento cultural não tenta impor um "limite ético" à ciência, mas procura fazer com que esta observe por si própria o âmbito dos seus próprios limites.

Portanto, a bioética pode ser observada como uma a bordagem transdisciplinar que caracteriza a especificidade de seu vasto campo de atuação, ou seja tenta amenizar as divergências que ocorrem entre as diferentes disciplinas do campo do saber, a partir de soluções individualizadas e diante de um pluralismo de teorias acadêmicas.

A bioética é, pois, a tentativa de um esclarecimento moral mais nítido das grandes transformações que a revolução científica impõe à humanidade.

Diante das formulações teóricas da ética, observa-se que no campo prático, ou seja, no campo de atuação da bioética, não se leva em conta aquilo que é particular no sujeito e nas sociedades no que diz respeito a ação prática. Porém, é necessário que a moralidade não seja considerada apenas como um meio para se alcançar a felicidade ou a satisfação das necessidades individuais, mas como um fim em si mesma, que visa a consecução do Bem. Para tanto, devemos partir de um ponto de vista particular através de uma argumentação geral e sólida para que não nos percamos diante da multiplicidade de conceitos éticos.

Todavia, é partindo de uma universalização da moral, no que diz respeito aos conceitos, que são inerentes às sociedades, como o bem, a bondade, a justiça, avontade, que podemos tirar certas conclusões através da análise de casos particulares, ou seja, é só a partir de alguns conceitos valorativos, que se pode chegar a uma análise casuística da particularidade de cada caso. As diversidades éticas tornam as sociedades diferentes, necessitando estas de regras restritas que atendam às particularidades.

Diante da variedade dos valores, só podemos justificar a moral em sua particularidade. A variabilidade dos valores éticos faz com que haja uma maior necessidade de regras e leis para justificar certos valores. Eis porque, quando os fatos são diversificados, ocorrem certas dificuldades na compreensão da realidade, sendo necessária uma fundamentação teórica deste fatos enquanto fatos reais e concretos. Porém, são justamente essas dificuldades, que servem de base para a refle-

xão bioética enquanto subdisciplina do saber ético. Ora, a relatividade da moral, representada, por exemplo, pelos vários pontos de vista de cada cientista, faz com que surjam várias divergências que necessitam de coerência entre si. Com efeito, podemos perceber que é a partir de uma intersubjetividade desses pontos de vista que podemos conseguir uma base para a explicação de uma ética secular e denunciar seus erros.

Os princípios de permissão e beneficência, repousam na própria raiz da ética e da bioética, servindo assim de parâmetros para uma análise mais aprofundada da relação entre ambos; é com eles que podemos garantir o não uso da força bem como o mútuo acordo nas comunidades morais que têm certos princípios divergentes, como também justificar a importância da interação dialógica no processo de formação da consciência moral, tanto no campo da reflexão filosófica, quanto no campo da práxis.

Esses princípios são, por assim dizer, raízes originais de uma instância prático-reflexiva-bioética.

Aqueles profissionais que tomam certas decisões, como médicos, advogados, psicólogos e etc., devem tolerar estilos de vida diferentes que sejam baseados tanto no princípio de permissão quanto no princípio de beneficência. Para que possamos encontrar uma solução plausível e racionalmente justificada para os problemas bioéticos, quando as premissas partilhadas por todos são insuficientes para uma interpretação da vida moral, é necessário que se chegue a um mútuo acordo no sentido de se elaborar uma estrutura moral comum.

O princípio de permissão serve portanto, como base para um discurso moral que engloba uma sociedade moral secular e pluralista, já o conteúdo do princípio de beneficência está vinculado à análises casuísticas particulares que limitam-se a um acordo, a uma visão moral concreta de um determinado agente; o argumento da beneficência fundamenta-se na necessidade que a moralidade tem de conteúdo. O princípio da beneficência reside no pressuposto de que toda classificação específica de bens depende de um sentido moral particular, e é por isso que ele é incapaz de alcançar diferentes comunidades morais.

Portanto, é necessário que se tome como base, o princípio de permissão enquanto universalização da vontade através do respeito mútuo (ou mútuo acordo), para que, num segundo momento, seja observado o princípio de beneficência como meio de garantir, através da análise casuística, uma defesa da moralidade baseada em ambos os princípios.

Conhecimento Sensível em Leibniz e Baumgarten

Oliver Tolle (Bolsista PIBIC/CNPq - DF/USP/SP)

Orientador: Márcio Suzuki

“Desejo, pois, mostrar claramente que a filosofia e a ciência da composição do poema, freqüentemente consideradas muito afastadas uma da outra, constituem um casal cuja união é totalmente amigável. (Baumgarten, *Meditações Filosóficas sobre alguns Tópicos referentes à Essência do Poema*; Introdução)

A defesa da Estética como *ciência* do sensível frente às ciências racionais é, em parte, fundamentada na crítica destas últimas e de seu alcance epistemológico, mas só quando ela evidencia a sua finalidade moral é que ela se afirma como uma ciência rigorosa. Analisaremos aqui, portanto, primeiramente o aspecto crítico da Estética em relação às demais ciências, o qual descrito pela metafísica leibniziana, e, por fim, nos dedicaremos à validade da Estética de Baumgarten enquanto área legítima do saber filosófico.

I

“Muitas experiências arruinaram, pouco a pouco, todo o crédito 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. E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores, pois haverá coisa mais íntima ou mais interior do que a dor” (Descartes, *Meditações Metafísicas*; p. 133)

No entanto, a tentativa de tornar o conhecimento sensível um objeto à altura das discussões filosóficas esbarrava na aversão pelas faculdades inferiores do conhecimento, aparentemente opostas à certeza e à precisão constatadas nas descobertas científicas já consolidadas no século XVIII. Newton, Galileu e Copérnico, entre outros, provaram que a natureza revelava sob um exame cuidadoso leis mecânicas verificáveis empiricamente, um conhecimento que tinha se tornado uma pedra de apoio para o desenvolvimento da filosofia em geral. Em contrapartida, o conteúdo restante das representações sensíveis que não revela leis exatas, ou seja, os sentimentos e as sensações por elas provocados, tornaram-se objeto de *superação* para o exercício do verdadeiro conhecimento. Assim, o conhecimento sensível distingue-se, por exemplo, do conhecimento da matemática não apenas por carecer desta certeza, mas por representar um obstáculo para ele. O método cartesiano tinha por consequência a demarcação destes dois conhecimentos: em primeiro lugar, a razão, por meio do qual chegamos às verdades, opera-se unicamente no interior da alma – estando intimamente ligada à perfeição divina – e não carece dos sentidos, ou seja, da experiência sensível para constituir-se; em segundo lugar, os

sentidos, por estarem na esfera do corpo, oferecem uma espécie de conhecimento que é fundamentalmente ilusória, embora tenha mesmo assim uma função prática.

As dificuldades impostas pela natureza do conhecimento sensível exigem aqui um domínio da razão sobre os dados dos sentidos. Este domínio é alcançado por uma desqualificação do conhecimento sensível imediato e por uma apropriação do mesmo pela razão. Tal ocorre por meio da compreensão da relação entre os órgãos dos sentidos e a razão. Para Descartes, o corpo é um mecanismo no qual os órgãos se comunicam como engrenagens com o cérebro, centro de contato do corpo com a alma, e se for possível relacionar cada sentimento e cada sensação a um órgão em particular, a razão conhece com a máxima certeza cada uma das suas percepções. A interpretação cartesiana das representações sensíveis restringe-se, portanto, ao âmbito da fisiologia.

Uma das críticas à unilateralidade da visão mecanicista ocorre por parte das ciências dos seres vivos. Com efeito, o exame do funcionamento do coração e da circulação do sangue, o movimento dos membros e dos músculos permitiam a aplicação quase imediata de conceitos emprestados da física, mas com isso o mecanicismo partia de um pressuposto que abolia a distinção entre matéria animada e inanimada, e, por exemplo, questões pertinentes à geração dos seres vivos não encontravam nos modelos da matéria sem movimento próprio um correlato suficiente para responder às suas indagações. Ora, existe uma estreita relação entre o questionamento da geração dos seres vivos e o da força imaterial que a alma exerce sobre o corpo, interferindo na matéria de um modo muito mais complexo. Ela implica uma crítica das possibilidades cognitivas da razão ordenadora e exige a elaboração de conceitos distanciados da lógica mecanicista. De igual modo, a importância dos sentimentos e das sensações para o ser humano ultrapassava a mera relação de causa e efeito existente entre os órgãos sensitivos e o mundo exterior.

“É absurdo, diz Hartsoeker (1730), abordar o estudo dos seres vivos com ‘a opinião de que tudo se faz quase que unicamente pelas leis da mecânica, sem a ajuda de uma alma e de uma inteligência.’” (*A Lógica da Vida*, François Jacob. Tradução de Ângela Loureiro de Souza. Editora Graal, 1983, p. 45.)

A filosofia de Leibniz é ao mesmo tempo uma resposta para as questões referentes aos organismos e uma nova proposta de abordagem da percepção sensível. A partir da sua teoria das mônadas, ele relativiza a percepção de cada entelúquia ou alma e retira o sujeito individual do centro do mundo – onde as almas, embora multiplicadas nos diversos seres, apresentam uma relação unívoca e idêntica com o princípio divino, propiciando um domínio da matéria que ocorre na direção deus alma corpo e assegura, portanto, na razão um porto seguro para o filósofo em detrimento da confusão do sensível –, multiplicando os centros na mesma proporção do número de sujeitos percipientes e dispendo-os dentro de uma harmonia pré-estabelecida. Para ele, antes de ser um mecanismo que pode ser objetivamente conhecido, o corpo é um organismo, uma faceta particular da criação que encerra a seu modo toda a criação; através da percepção.

“O corpo que pertence a uma mônada, a qual é a sua entelúquia ou sua alma, forma com a entelúquia aquilo que pode-se denominar de ser vivo, e com a alma, o que denomina-se de animal. Este corpo de um ser vivo ou de um animal é sempre

orgânico; pois como cada mônada é no seu modo um espelho do mundo e o mundo é regulado segundo uma ordem acabada, assim também tem de haver uma ordem no representado, ou seja, nas percepções da alma e por conseguinte também no corpo, conforme o qual o mundo é representado na alma. (*Monadologia*, Leibniz; § 63)

Com isso, a explicação mecanicista do funcionamento do corpo torna-se insuficiente, pois “a percepção e o que dela depende é inexplicável de modo mecânico, ou seja, com a ajuda de figuras e movimentos. O conceito de organismo expresso na *Monadologia* permite novamente uma abordagem do ser vivo dentro das características que o compõem: percepção e consciência das mesmas. Assim, Leibniz não só coloca a obscuridade e a confusão da percepção sensível como ponto de partida para a elaboração de representações claras e distintas, como também muda a divisão cartesiana de corpo e alma (de substância extensa e substância pensante) para percepções, agora sempre sensíveis, e idéias.

“As idéias que provêm dos sentidos são confusas, sendo-o também as verdades que deles dependem, ao menos em parte; ao passo que as idéias intelectuais e as verdades que delas dependem são distintas, sendo que nem as idéias nem as verdades têm a sua origem nos sentidos, embora permaneça verdade que não seríamos jamais capazes de pensar sem os sentidos.” (Leibniz, *Novos Ensaios sobre o Entendimento*; p. 33)

Ou seja, as representações intelectuais não diferem essencialmente das representações sensíveis. Podemos ver isso de modo mais claro quando colocamos lado a lado a representação de um leopardo e de um eixo cartesiano. Tanto as manchas do leopardo quanto os pontos que demarcam o eixo não possuem uma delimitação exata, pois ambas são percepções sensíveis. No entanto, a idéia que associamos aos pontos ao longo do eixo é uma função imutável, na qual sempre podemos novamente localizar os pontos, desde que a idéia permaneça a mesma; as manchas do leopardo no entanto são disformes e desordenadamente dispostas, de modo que só podemos associar a elas uma idéia confusa. Portanto, as idéias são *confusas* quando não somos capazes de discernir todos os elementos que compõem a representação, o que se dá nas representações sensíveis, ao passo que são *distintas* quando podemos isolar um elemento da representação e compará-lo com elementos de outras representações, reconhecendo *todas* as suas diferenças e as suas semelhanças. Daí nasce uma outra distinção, tão importante quanto a primeira, que diz respeito à obscuridade e à clareza de uma representação. Uma representação é *obscura* quando não se revela inteiramente, como, por exemplo, um objeto qualquer na penumbra e *clara* por poder ser diferenciada de outros objetos e reconhecida novamente no futuro.

II

“A Estética é (...) a ciência do conhecimento sensitivo”

(Baumgarten, *Estética*, § 1)

Ao lado de *metafísica do belo*, Baumgarten define a sua *Estética* ainda como *ciência do sensível*. Tal comparação só é possível, porque a origem do belo não só

na natureza mas também na obra de arte tem um conteúdo puramente sensível. Baumgarten se distancia com isso de uma concepção cara para a filosofia da arte: a de que o artista bebe de uma fonte divina, exterior ao sensível, produzindo obras de arte belas a partir das mesmas idéias empregadas na criação, o que, ao mesmo tempo em que requer por parte do artista um esforço abstrato em direção ao alto na busca do modelo perfeito, também exige um distanciamento do sensível, por força de uma não contaminação com o mesmo. Aqui, inversamente, o belo na obra de arte é conseqüência de um olhar atento sobre o sensível, como se o artista desejasse separar apenas as representações sensíveis belas do turbilhão de sensações e sentimentos obscuros que o afetam. Portanto, muito menos do que a pretensão de reparar o sensível, a estética é aqui a educação dos sentidos com vistas ao discernimento do que é belo e perfeito e do que não é.

O principal aspecto desta faculdade inferior de conhecer, em contraposição às faculdades superiores, é a sua natureza *confusa*. A experiência sensível, cuja manifestação é sempre imediata, não permite que o sujeito distinga nesta imediatez todas as partes constitutivas da representação que o afeta; a apropriação intelectual do sensível sempre ocorre num segundo momento e, quando ocorre, a representação sensível perde a sua condição de *sensível*, tornando-se intelectual e racional. A proposta de Baumgarten é que este sensível pode ser conhecido de modo seguro enquanto tal, pois a bela obra de arte evidencia a sua perfeição, em contraposição ao cotidiano, onde ele passa na maioria das vezes despercebido.

Nietzsche: A Religião da Compaixão e o Espelho do Ocidente

Fernando R. de Moraes Barros (Bolsista CNPq - DF/USP/SP)

Orientadora: Scarlett Marton

Trazer à plena luz a discussão de Nietzsche acerca da religião da *compaixão* e sua influência sob o processo gregário ocidental demanda, sobretudo, uma certa acuidade. Aqui o pano de fundo não é constituído pela abordagem “pro-vocativa” repetida *ad nauseam* no cenário iconoclasta, mas, de maneira incomparavelmente a mais fecunda, pela abordagem psico-fisiológica que falar ao abismo não preenchível dos labirintos conceituais a linguagem da vida mesma.

Pretender a interpretação religiosa da existência baseada na *caritas* como matéria de análise e observar seus “vaivéns” dentro do próprio levante ocidental significa, em linhas gerais, perscrutar o âmbito civilizatório sem perder de vista o que dormita nos seus moldes, nas suas árvores metafísicas. Tal exigência leva, infalivelmente, ao questionamento do “modelo” valorativo cristão-ocidental.

Entretentes, a análise a partir da obra *O Anticristo* é determinante para o objetivo geral de nossa investigação, donde, já no início da primeira seção do texto a voz do filósofo enuncia: Encaremos nós mesmos de frente. Nós somos hiperbóreos, sabemos muito bem o quão distante vivemos.”¹

Ora, tal ponto de partida não é fortuito e cumpre, portanto, iniciar o exercício de reflexão em sintonia com o olhar “distante” trazido pelo texto.

Olhar que põe a nu o homem moderno, que mostra sua incapacidade decisória latente e que traz à tona seu suspiro: “Eu não sei o que fazer; eu sou tudo isso que não sabe o que fazer.”² Assim, a posição albergada pelo filósofo toma um certo distanciamento em relação ao âmbito no qual o homem moderno orbita e deve ser considerada como parte de um propósito que vai além de seu próprio tempo.

É preciso sublinhar que, sobretudo em *O Anticristo*, o patamar reflexivo no qual as questões são batizadas não remete o leitor a uma cronologia determinada, ou seja, é a própria humanidade presente durante dois milênios no terreno cristão-ocidental que irá ser descortinada, incluindo a soma de seus construtos teóricos e a cumulação das ambivalências inerentes ao processo de sua formação.

Tal é o “complexo” que forma o objeto no qual Nietzsche irá desenvolver sua análise. Acerca desta riqueza e multiplicidade Patrick Wotling comenta: “É preciso sublinhar o alcance do campo coberto por essa noção englobante, congregante, totalizante mesma, na qual as morais, as religiões, os sistemas filosóficos, os códigos jurídicos, as correntes políticas ou a arte são da mesma maneira elementos particulares.”³ De sorte que a banal cronologia das ocorrências civilizatórias é abandonada para que a reflexão sobre esses elementos convergentes ganhe independência e amplitude.

A partir desse horizonte temático, Nietzsche elabora a discussão acerca da religião da *compaixão*. Sem a ambição de tomar parte no jogo escuso promovido pelo “império das provas e das refutações” o filósofo alemão parece, por assim dizer, roçar a *caritas* com a ponta dos dedos e faz surgir, como conseqüência de tal desa-

fio, o demarcamento de toda uma escala de valores inscritos na própria urbe, no *rebanho*.

Atrás da cortina que tapa o ardiloso e secreto processo da *compaixão*, é possível detectar a presença de um mecanismo engendrador de descontentamento decisivo, isto é, ao transformar o sofrimento alheio no próprio, a *compaixão* confere à vida mesma um caráter de resignação e forja um universo ilusório de impulsos solidamente ancorado na máxima *omnes, quantum potes, iuva*.

Sobre a base de tal máxima se institui e consolida uma estrutura relacional que é pressuposto de toda e qualquer forma de livre-arbítrio, ou seja, agir de acordo com a consciência de tal obrigação implica, inevitavelmente, numa faculdade na qual a ação possa ser representada pela capacidade interna de determinação da própria vontade. Com isto, o *dever* contraído que repousa sob a fachada de tal máxima impele escrupulosamente o agir humano à *compaixão*.

Acostumado ao jogo escuso da sagacidade teológica, Nietzsche desmascara a idéia astuta de uma vontade livre, isto é, de uma espécie de dom natural concedido ao homem para que tivesse a possibilidade de escolher. Neste sentido escreve: “Hoje nós não temos mais qualquer simpatia pelo conceito de “vontade livre”: nós sabemos muito bem o que ele realmente é – o mais poluído de todos os artificios dos teólogos, planejado para tornar a humanidade “responsável” no sentido deles, isto é, *dependente deles*.”⁷⁴

Entrementes, a *compaixão* apoiada na doutrina do livre-arbítrio deu início ao trabalho de modelagem que, rudimentarmente, constituiu o princípio canonizante e norteador da atividade humana, enfim, o próprio fulcro de processo gregário. Assim, de maneira hegemônica, o labor teológico conduziu o itinerário humano através do cândido manto da caritas, elemento de um arsenal conceitual que parece estar acima de qualquer exame ou questionamento.

Ora, forjada a partir da vontade livre, a *compaixão* sustenta que cabe ao indivíduo fazer suas escolhas, submeter-se a ela ou não, contudo, é obrigado a responder pelas conseqüências de suas ações. Doravante, as expiações (*Bussen*) exigidas pela consciência de culpa (*Schuldbewusstsein*) passam a desempenhar o prodigioso papel de bússola orientadora em direção ao bem da coletividade.

Nietzsche, de seu lado, não hesita ao descrever esse fenômeno prenhe de pusilanimidade: “Doloroso, estremecedor é o espetáculo que surgiu em minha frente: abri a cortina que tapava a *corrupção* do homem.”⁷⁵ Aqui, portanto, a *corrupção* é analisada a partir de uma noção que abarca as próprias bases que o Ocidente lançou mão na tentativa de espelhar (*widerspiegelt*) o mundo, isto é, o *leitmotif* tende a englobar, em certo motivo, o “problema da civilização”.

À guisa de compreensão, é preciso sublinhar o aspecto inovador da reflexão nietzschiana acerca de tal problema. Aqui, cultura e civilização não constituem uma oposição radicalmente distintiva, a primeira não dá conta apenas do domínio da vida “intelectual” enquanto a segunda, por sua vez, trata das condições materiais e práticas que caracterizam a vida gregária. Nietzsche, ao desenvolver seu pensamento, anula tal distinção e recusa a concepção dualística na qual teoria e prática implicam uma oposição.

No entender do filósofo, é preciso fundir esses horizontes e dar vazão aos elementos significativos da vida mesma, de sorte que ...essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais

importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*.”⁶ Contudo, esses aspectos foram agenciados pelo ideário religioso como sendo algo de segunda ordem, isto é, como “coisa de ninguém”, como *res nullius*.

De maneira que o “complexo” civilizatório, tal como Nietzsche o descreve, tomou como suprema aspiração e estimativa de valor o próprio desdenho em relação aos aspectos por fórmulas e coordenadas fictícias construídas a torto e a direito.

Vítrea, a interpretação religiosa da existência baseada na *caritas*, deixa entrever uma utilidade definida e opera uma função prática em relação aos anseios e limitações do levante ocidental. Tal interpretação opera, em linhas gerais, dois movimentos basilares, ou seja, é possível vislumbrar o interesse do poderio ascético que necessita assegurar seu papel regulativo e o interesse dos esgotados (*Erschöpften*) em garantir uma forma de nutriente sentimental (*empfindsam*).

Nietzsche, de seu lado, lança nova luz ao questionamento e aponta para um alerta contra tal interpretação, contra esa “fábrica de ilusões” que ajudou a construir as bases da prisão óptica na qual o homem se achou trancafiado ao crer na unidade espiritual-material de sua existência. Empenhada na montagem de representações exatas, em espelhar um mundo uno e igual a si mesmo, a escrupulosa “visão de mundo” cristã-ocidental tende a retratar as “virtudes”, “os sentimentos superiores”, enfim, a própria “divindade” do *rebanho*.

Daí a aura de superioridade de tais “virtudes”, ou seja, pela elaboração identificatória o ocidente elegeu para si mesmo valores incondicionais de exclusiva relevância. Eis porque, no entender de Nietzsche, os valores supremos presentes no seletorol das estimativas ocidentais, isto é, o Bem, o Verdadeiro, o Justo e o Belo fazem parte do resultado de uma escolha classificatória.

O emprego desse espelhamento foi de tal maneira consolidado que sua função canonizante dentro do processo gregário adquiriu um estatuto da ordem do absoluto, isto é, em tal terreno tudo gira em torno da imagem unívoca do espelho instaurado pela metafísica cristalizada como esquema normativo, ou, em outras palavras, pelo programa camaleônico do ascetismo. Espelhamento que é, no limite, a própria bússula norteadora em direção ao “divino”, a importante estrela polar dos que navegam pelas águas da metafísica e que se fiam na fixidez dos valores.

Assim, a *caritas* também reivindicou seu lugar no “ideal” do espelhamento que, por sua vez, cumpriu a tarefa incondicionada de zelar pela identidade entre um sentimento e o todo existente. De tal forma que foi sob a perspectiva do *a parte ad totum* que a *caritas* brotou e cresceu enquanto critério avaliador do mundo espelhante cristão-ocidental.

Contudo, por mais que tente assegurar a identidade entre suas representações e o mundo, por mais “oceânico” que seu alcance pretenda ser, o espelho valorativo do Ocidente, tal como todo espelho, possui um limite e não pode efigiar tudo. Portanto, está longe de refletir aquilo que permanece “escondido” por detrás de tais “virtudes” e “ideais da humanidade”.

O próprio mal-estar (*Schlecht-Befinden*) que trespassa o processo gregário surge como sintoma de *décadence*, pois, as cobranças instintivas presentes sob o regaço de qualquer civilização, de qualquer “tribo acidental”, não são passíveis de controle e estão sempre dispostas a cercear os sentimentos de exatidão e de segurança tão caros ao homem do *rebanho*.

Nietzsche, ao balizar a questão acerca desses sintomas, traz à tona a procedência depressiva da religião da *compaixão*: “A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* daquela fictícia moral e religião: uma tal preponderância, porém, fornece a *fórmula* para *décadence*...”⁷ Mergulhado nessa condição intratável de desprazer, o homem desliza em um plano inclinado rumo à intensificação da *décadence*, em direção a um quadro no qual a recusa à satisfação instintiva (*Triebverzicht*) corresponde ao próprio “desenvolvimento individual” e ao próprio “desenvolvimento da civilização”

Deste modo, o problema cardeal é traduzido por uma paulantina delibitação dos instintos fundamentais que, em última análise, equivale a pensar o “desenvolvimento civilizatório” como algo sujeito a remanejamentos que obedecem a uma constante supressão das tensões pulsionais.]

Todavia, é justamente a necessidade de combater os instintos que intensifica a *décadence*. Implicando a disfunção do sistema regulador instintual, o fenômeno da *décadence* surge como expressão sintomática de uma maneira de agir e sentir que, pela *mobidezza*, só pode ser fruto de um estado de decomposição, ou, em outras palavras, do cansaço do organismo. Assim, a maneira depauperada de agir e sentir aflora entre as próprias vivências cotidianas (*täglichen Erlebnisse*), intensificando o mal-estar no processo gregário. Nietzsche acrescenta: “O que destrói mais rapidamente que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade interna, sem uma eleição profundamente pessoal, sem *prazer*? Como um autômata do “dever”? Essa é precisamente a *receita* da *décadence*, do próprio idiotismo...”⁸

A partir do fato psico-fisiológico da *décadence*, é possível entrever que o processo de degeneração, de dissolução anárquica de uma concreção vital (cuja estrutura e coesão consiste na hierarquia das forças que a constituem), também é indicativo de uma formação declinante que, em última instância, representa o próprio ocidente. Posto que a formação decadente é para Nietzsche uma *Verkehrtheit*, isto é, uma “totalidade” posta sob o império de um movimento de inversão, sem efeito, cobre um campo singularmente amplo, abrangendo entidades naturais, formações do mundo orgânico, estruturas psicológicas, e compreendendo também organismos de extrema complexidade como indivíduos, grupos, classes, nações e estados.

À guisa de conclusão, é preciso retificar que as marteladas nietzschianas irão comprometer o cerne do molde civilizatório cristão-ocidental, contudo, tal comprometimento resulta de uma tarefa criadora, isto é, há uma enorme discrepância entre o destruir para conservar a ordem estável de representações e modelos, e o destruir para perpetuar a criação, para instaurar uma renovação das perspectivas consolidadas.

Enfim, a prerrogativa consiste justamente na possibilidade de um pensamento em escala mais profunda, mais “ventilado”, no qual não só a parte que *nega* é considerada, mas também a parte que *afirma*, o grande Sim oculto por detrás do toque do martelo. É preciso perder o medo desse instrumento.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche

O Anticristo. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1996.

Ecce Homo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

Obras incompletas. Coleção "Os Pensadores". Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural.

Obras de Comentadores

Assoun, Paul-Laurent. *Freud & Nietzsche: Semelhanças e Dessemelhanças*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Brasiliense, 1989.

Giacóia, Oswaldo. *O Grande Experimento: Sobre a Oposição entre Eticidade (Sittlichkeit) e Autonomia em Nietzsche*. Em: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 12: 97-132, 1989.

Wotling, Patrick. *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*. Paris, PUF, 1995.

NOTAS

1. O Anticristo #1.

2. O Anticristo #1.

3. Wotling, Patrick. *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Paris, Presses Universitaires de France, 1995. P. 14.

4. Crepúsculo dos Ídolos, "Os Quatro Grandes Erros" #7.

5. O Anticristo #6.

6. *Ecce Homo*, "Por que sou tão Inteligente" #10.

7. O Anticristo #15.

8. O Anticristo #11.

Hume e a Questão da Identidade Pessoal

Antonio Cesar da Silva Leme (DF/USP/SP)

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

A relevância de um estudo sobre o tema da identidade pessoal em Hume¹ tem como embasamento duas razões principais. A primeira razão é de ordem histórica, visto que a reflexão filosófica moderna se assenta sobre o princípio da subjetividade. De acordo com Merleau-Ponty², os modernos têm em comum a idéia de que o ser-sujeito é a forma absoluta do ser. A divergência entre os modernos é decorrente da subjetividade ser a extremidade tanto do particular quanto do universal. Assim, por um lado, há a subjetividade vazia, já que o cogito designa o pensamento em geral, isto é, uma natureza simples sem conteúdo. Por outro lado, há a subjetividade plena, isto é, o sujeito empírico inserido no mundo. Todavia, a inserção da filosofia humeana no contexto da subjetividade moderna nos fornece elementos para desconfiar dessa interpretação, pois a tese de Hume afirma que o ego criado pelos filósofos é somente uma ficção (T, 259). Além disso, a importância desse tema encontra-se no interior da filosofia de Hume. De fato, o tema da subjetividade ocupa um lugar central na filosofia de Hume, pois ele nos permite acompanhar a oposição entre filosofia e natureza na sua obra. Na verdade, esse tema nos proporciona um panorama de dois segmentos imbricados de sua filosofia. Trata-se, por um lado, de destruir as ilusões metafísicas e, por outro lado, de validar uma crença natural³. A identidade pessoal constitui, de acordo com Hume, uma das questões mais abstrusas do pensamento filosófico (T, 189). O tema do eu pode ser analisado, de um lado, sob a perspectiva das paixões e da moral e, de outro lado, sob a perspectiva do entendimento, pois, de acordo com Hume, ...nós devemos distinguir entre a identidade pessoal quanto ao nosso pensamento ou imaginação e quanto às nossas paixões.' (T, 253). Porém, essa dupla possibilidade de analisar o tema da identidade pessoal não significa a existência de uma oposição entre esses domínios. Desde já convém ressaltar que os domínios das paixões e do entendimento não se excluem, mas, ao contrário, coexistem na filosofia de Hume, visto que eles compõem a natureza humana⁴. Todavia, ainda que as modalidades da natureza humana não sejam excludentes, os textos de Hume fornecem subsídios para conceber a anterioridade de um domínio sobre o outro. Assim, podemos afirmar uma anterioridade cronológica das paixões, visto que "uma paixão é uma existência primitiva... (T, 415). No entanto, parece-nos haver uma anterioridade lógica do entendimento ante as paixões, que se revela em dois momentos. Em primeiro lugar, o entendimento precede as paixões, uma vez que a sua tarefa é direcionar as paixões, ou seja, o entendimento reflete sobre uma paixão a fim de torná-la sociável e, com isso, habilita os homens para a vida em sociedade (T, 493). Em segundo lugar, o projeto humeano de construir uma ciência do homem também ressalta a precedência lógica do entendimento. Conforme Hume, a ciência da natureza humana é a única base sólida para as demais ciências e, desse modo, todas as ciências repousam sobre o conhecimento humano. Uma vez estabelecidas sob uma mesma base comum, as diversas ciências, independentemente do grau de proximidade

com a ciência da natureza humana, poderiam ser melhoradas se ... nós estivéssemos inteiramente informados sobre a força e a extensão do entendimento humano e pudéssemos explicar a natureza das idéias que empregamos e das operações que realizamos em nossos raciocínios” (T, XV, grifo de Hume). Sendo assim, se compete ao entendimento explicar a natureza das nossas idéias e das operações de nossos raciocínios, então, a fim de descobrirmos a natureza da idéia de identidade pessoal e os mecanismos que nos levam a atribuir identidade a pessoa humana, torna-se imprescindível um exame do entendimento humano.

Por isso, a “lógica humeana” deve ser estudada preliminarmente, já que sua finalidade é “explicar os princípios e as operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas idéias” (T, *ibidem*; A, 646, grifo de Hume). Por conseguinte, torna-se necessário uma investigação acerca dos axiomas da filosofia humeana, dado que uma singularidade da ciência do homem é o seu ideal sistemático⁵ Por essas considerações, nossa tarefa limita-se ao domínio do entendimento.

No domínio do entendimento, a reflexão humeana sobre a questão da identidade pessoal se divide numa crítica do ego e numa investigação acerca dos mecanismos da imaginação que estão na origem da identidade. Nesse trabalho, nossa proposta é examinar a crítica humeana ao ego criado pelos filósofos. O ponto nodal da abordagem da questão do eu é a categoria de substância. Desse modo, um estudo sobre a questão da identidade pessoal desdobra-se na crítica humeana à categoria de substância.

Essa crítica é desenvolvida em duas vertentes e para desenvolvê-la se faz necessário uma descrição dos objetos mentais e de suas articulações no espírito humano.

Os elementos da filosofia de Hume, de acordo com sua anatomia do espírito humano, são as percepções. Os objetos mentais, isto é as percepções se dividem em impressões e idéias (T, 1). As impressões são as percepções que possuem maior força e vivacidade. Exemplos de impressões são as sensações, as paixões e as emoções.

As idéias, por outro lado, são apenas cópias ou imagens fracas das impressões que a mente possui nos processos de pensamento e raciocínio. Desse modo, a diferença entre impressões e idéias é estabelecida pelo grau de força e vivacidade com que as percepções aparecem na mente. Segundo Hume, esse grau de força e vivacidade pode ser estabelecido através de um exame introspectivo da mente, já que cada um pode perceber a diferença entre pensar e sentir (T, 2).

Além dessa oposição inicial, há dois tipos de relações entre as percepções. O primeiro tipo de relação estabelece a semelhança entre um objeto e a sua imagem, pois ambos possuem as mesmas características. Assim, por exemplo, a idéia de vermelho é semelhante à impressão daquela cor. A partir desse exemplo, podemos afirmar que, em geral, toda idéia possui uma impressão correspondente. O segundo tipo de relação procura determinar se as impressões precedem às idéias ou se as idéias precedem às impressões correspondentes. Para provar a prioridade temporal das impressões frente as idéias e nunca a ordem contrária, Hume, recorrendo à experiência, considera a ordem da primeira aparição. Assim, por exemplo, para dar à criança a idéia de uma cor ou gosto, nós a fazemos ter a impressão

correspondente à cor ou ao gosto e não tentamos produzir a impressão através da idéia (T, 5).

A partir dessa oposição inicial e das duas relações estabelecidas entre as percepções, o filósofo escocês mostra que sem impressão não há e com a impressão há a idéia correspondente. Com isso, Hume estabelece o primeiro princípio da ciência da natureza humana. Conforme esse princípio, “todas nossas idéias simples, no instante do seu primeiro aparecimento, são derivadas de impressões simples, que são correspondentes às impressões e as representam exatamente” (T, 4, grifo de Hume).

Uma vez estabelecido o princípio do empirismo, Hume estimula o seu uso na resolução das disputas filosóficas. Assim, diante de qualquer idéia filosófica, Hume nos aconselha a investigar a impressão originária dessa idéia (EHU, §17). Portanto, de acordo com a teoria de que toda idéia é cópia de uma impressão, podemos indagar de qual impressão deriva a idéia do eu.

Inicialmente, a tese de Hume recusa toda e qualquer denotação do eu, visto que essa idéia é carente de significado. De fato, a idéia do eu é criticada por não resistir à estratégia de clarificação dos conceitos, ou seja, o conceito de sujeito não resiste à aplicação do princípio do empirismo. O texto de abertura da seção dedicada à questão da identidade pessoal, presente no Tratado da Natureza Humana, nos apresenta a evidência metafísica acerca da natureza do eu. Para Hume, alguns filósofos “imaginam que estamos a todo momento conscientes de algo a que chamamos nosso eu (Self) e que sentimos sua existência contínua, tendo certeza, para além de qualquer evidência ou demonstração, de sua perfeita identidade e simplicidade” (T, 251). Todavia, segundo o princípio do empirismo, para que exista a idéia do eu deve haver uma impressão correspondente que permaneça constante e invariável no decorrer do tempo. Mas, conforme a descrição humeana, “... não há nenhuma impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações, sucedem umas às outras e nunca existem todas ao mesmo tempo” (T, 251-252) e, portanto, as impressões não são constantes e invariáveis. Prova disto é que ... quando eu entro mais intimamente no que chamo de eu próprio (myself), sempre encontro alguma percepção particular ou outra, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca posso perceber a mim mesmo (myself), em qualquer instante, sem uma percepção e nunca posso perceber qualquer coisa, exceto a percepção” (T, 252, grifo de Hume). Por conseguinte, o pensamento da existência permanente do eu não pode originar-se nas impressões, uma vez que essas estão submetidas aos vários estados momentâneos do observador e nunca podem transcender os limites do tempo.

Com efeito, a idéia de identidade do ego não possui uma impressão correlata, pois quando focalizamos nossas próprias mentes observamos apenas uma seqüência de impressões e idéias e nunca encontramos o eu subjacente às percepções. Desse modo, a identidade do eu através do tempo não é encontrada na experiência, uma vez que nos deparamos com coleções de percepções. Porém, a fim de assegurar a identidade do sujeito, as filosofias anteriores inventaram alguma coisa que, apesar de circunscrita ao fluxo do tempo, conservasse sua auto-identidade, isto é, algo que permanecesse constante e imutável (T, 219 e seguintes). Dessa forma, a categoria de substância surge no horizonte filosófico para

resolver o conflito entre a diversidade das percepções e a identidade do eu. Contudo, a filosofia humeana mostra que a categoria de substância é uma outra ficção a ser recusada, visto que, de acordo com o princípio do empirismo, nenhuma impressão constitui o seu fundamento (T, 15-16 e 232-233), pois não há qualquer impressão constante e invariável. Desse modo, a concepção de um sujeito substancial não possui qualquer significado, uma vez que essa idéia não possui uma impressão correspondente.

A aplicação do princípio do empirismo é, de fato, a primeira vertente da crítica humeana ao conceito de sujeito como algo simples e idêntico a si mesmo. A segunda vertente dessa crítica é a aplicação do axioma da diferença. De acordo com esse axioma, “todos os objetos que são diferentes são discerníveis e todos os objetos que são discerníveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (T, 18). Esse axioma⁶ sustenta que onde há diferença há separabilidade, isto é, negação de toda relação⁷. De fato, o mundo de nossa experiência é constituído por acontecimentos descontínuos, isto é, a existência de um elemento não implica a existência de outros elementos. Conseqüentemente, a relação entre os termos componentes desse mundo é exterior aos termos relacionados, pois, uma vez admitido o axioma da diferença, jamais poderá haver qualquer relação intrínseca entre termos que são diferentes. Se as relações são extrínsecas aos seus termos, então o sujeito humeano, ao contrário do sujeito cartesiano, não poderá ser comentado pela noção clássica de substância.

A asserção cartesiana *eu penso, logo existo*⁸ é habitualmente considerada o início da filosofia moderna. O cogito denota a existência de um objeto constante e idêntico a si mesmo. Desse modo, o eu é concebido como uma substância fixa que constitui o centro de referência obrigatório para todos os atos de reflexão da mente.

Todos os atos mentais, apesar de suas variações indeterminadas são submetidos a essa substância simples e idêntica a si mesma. O mundo cartesiano é, de fato, composto por substâncias diferentes umas das outras e cada uma delas apresenta uma estrutura interna. De acordo com essa estrutura cada substância é definida pela sua essência e é revestida por um conjunto de modos. Para Descartes, o eu é um substrato subjacente aos seus vários modos, passível de existência separada desses modos, ou seja, o sujeito substancial pode existir separadamente dos seus modos. Todavia, se o sujeito substancial pode existir separadamente, os modos são inseparáveis da substância, porque eles somente existem na substância. Conseqüentemente, o axioma da diferença, para Descartes, é um contrasenso, visto que a teoria cartesiana da substância é uma estrutura de conteúdos internos e dependentes entre si. Para Hume, a ficção de um ego substancial origina-se na leitura feita pelos filósofos de um conjunto de percepções contíguas como uma relação interna que une essas percepções entre si. Nossa imaginação é propensa a inventar uma alma, um ego, uma substância ou qualquer coisa “desconhecida e misteriosa conectando as partes fora de suas relações” (T, 254). Todavia, Hume não pode legitimar a concepção de um sujeito substancial, cuja estrutura interna assegura o vínculo entre termos que são diferentes, dado que o axioma de base da sua filosofia sustenta a negação de toda relação onde há diferença. Com efeito, a conclusão de Hume é contrária a toda e qualquer metafísica da identidade pessoal.

Por intermédio da crítica dirigida ao conceito de substância, Hume desenvolve sua tese acerca da ficção da identidade pessoal em duas vertentes. De acordo com o princípio do empirismo, a idéia do eu é uma ilusão, porque não há nenhuma impressão constante e invariável que constitua o seu fundamento. Além disso, segundo o axioma da diferença, não percebemos qualquer conexão interna entre as percepções (T, 259-260) e, por essa razão, qualquer relação que existir entre as percepções será exterior às percepções relacionadas. Por conseguinte, uma filosofia que aceita essa máxima não pode legitimar a concepção de uma substância pensante conectando internamente os seus diversos pensamentos, já que toda idéia discernível é separável pela imaginação e toda idéia separável pela imaginação pode ser concebida como existência separada (T, 54). Com essa análise, Hume, conseqüentemente, recusa toda e qualquer substancialização do sujeito.

O diagnóstico da ilusão do eu, no entanto, não esgota o tema da identidade pessoal. Na verdade, a ciência da natureza humana não estará completa ao limitar-se a indicar que o ego é uma ficção, pois, ao diagnóstico dessa ficção, Hume acrescenta uma genealogia dessa ilusão. Para isso, será necessário um exame do espírito humano, que, de acordo com Hume, é um feixe de diferentes percepções em movimento constante (T, 252). Desse modo, o problema, expresso pelo próprio Hume, consiste em determinar "o que, nesse caso, nos fornece uma grande propensão para atribuir identidade a essas percepções sucessivas e para supor a nós mesmos dotados de existência invariável e ininterrupta através do curso completo de nossas vidas?"

(T, 253), isto é, a questão consiste em determinar o que nos autoriza e o que nos obriga a ordenar imagens dadas numa sucessão descontínua e cheia de lacunas num todo contínuo. A resposta humeana a essa questão encontra-se numa certa operação da imaginação. Assim, nossa proposta é, na continuidade dessa pesquisa, examinar a operação da imaginação que leva a natureza humana à ficção da identidade do eu.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, G., *Empirisme et Subjectivité*, PUF, Paris, 1993.
- DESCARTES, R., *Discurso do Método*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, coleção Os Pensadores, 5ª edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.
- DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, coleção Os Pensadores, 5ª edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.
- GILSON, E., *L'etre et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2d edition, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- HUME, D., *An Abstract of a Book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that book is farther Illustrated and Explained in A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2d edition, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding in Enquiries concerning Human Understanding and concerning Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-

- Bigge and P. H. Nidditch, 3d edition, Clarendon Press, Oxford, 1975.
 LEBRUN, G., "La Boutade de Charing-Cross" in *Manuscrito*, vol. I, nº 2, abril/1978.
 MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, Martins Fontes, São Paulo, 1991.
 MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, Paris, 1983.
 MOURA, C. A. R., "D. Hume para além da Epistemologia" in *Discurso*, nº 20, 1993.
 STRAWSON, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London, 1996.

NOTAS

1. Lista das abreviações das obras de David Hume utilizadas neste trabalho: A An Abstract of a Book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustred and Explained. EHU An Enquiry concerning Human Understanding. T A Treatise of Human Nature.
2. MERLEAU-PONTY, M., "Por toda parte e em parte alguma" in *Signos*.
3. MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, p. 242.
4. De acordo com Hume, pode-se considerar a natureza humana sob duas perspectivas diferentes. Por analogia ao filósofo natural, que pode "decompor" um movimento em duas partes, reconhecendo, ao mesmo tempo, que se trata de uma única coisa, o filósofo da natureza humana também pode "decompor" seu objeto, a fim de estudar os efeitos resultantes das operações "de suas partes", tendo consciência de sua unidade (T, 493).
5. A elaboração da ciência do homem é presidida pelo modelo da unidade sistemática. David Hume, na introdução do *Tratado da Natureza Humana*, afirma sua pretensão de propor um sistema completo da natureza humana (T, XVI). Essa pretensão é corroborada no resumo dessa obra, pois Hume assevera que o ... tratado da natureza humana parece planejado como um sistema das ciências" (A, 646). No entanto, esse esforço de sistematização nunca deverá ser levado ao limite máximo, já que a ciência do homem não deve se transformar num discurso metafísico. De fato, nunca chegaremos a conhecer os princípios últimos, pois a "natureza nos tem mantido a uma grande distância de todos os seus segredos e apenas nos tem concedido o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto ela nos esconde os poderes e princípios dos quais depende inteiramente a influência desses objetos" (EHU, §29).
6. Michaud nos fornece um esquema para compreender esse axioma da filosofia humeana. Para Michaud, "a diferença de duas coisas, a e b, implica sua independência lógica e seu ser absolutamente separado. Um ser diferente é um ser cuja a natureza não implica nenhuma referência a uma outra. Uma descrição de a não fará intervir alguma referência a b e a existência de a não implica a de b: a e b podem existir separadamente" MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, p. 79. Grifos de Michaud.
7. "Poder-se-ia naturalmente esperar que eu acrescentasse a diferença às outras relações. Mas eu a considero antes como a negação de uma relação que como algo de real e positivo" (T, 15).
8. DESCARTES, R., *Discurso do Método - "Quarta Parte"* p. 46. Grifo de Descartes.

