



PRIMEIRA PARTE

A Quebra da Unidade Lingüística na Europa e o Surgimento das Filosofias Nacionais





I

O PROCESSO DE FORMAÇÃO DAS NAÇÕES

1. AS MONARQUIAS CENTRALIZADAS DERROTAM O FEUDALISMO

O traço fundamental consiste em que, na expressão de Gaetano Mosca, “o Sacro Império Romano e o Papado cessam de exercer sua ação unificadora, em nome da qual, a partir do ano 1000, aspiraram à dominação universal, um sobre os corpos, outro sobre as almas”¹. A estruturação de monarquias centralizadas está em marcha por toda a parte e iremos assistir, desde então, ao processo irrefreável de formação das nações.

Afonso Arinos de Melo Franco atribui grande valor simbólico, expressão de um sentimento generalizado e difundido, à ação de Joana d’Arc². No seu entender, a constituição das nações é, ao mesmo tempo, a organização do Estado Moderno, que não só afirma a soberania sobre determinado território como põe fim à ingerência externa em seus negócios interiores, até então atribuições do Papado e do Sacro Império. Afonso Arinos³ pergunta: “Quem leva

¹ MOSCA, Gaetano. *Histoire des doctrines politiques*. Paris : Payot, 1965.

² Joana d’Arc (1412/1431), também chamada de *Donzela de Orleans*, era uma jovem de família camponesa humilde que ouviu vozes exortando-a a libertar a França, então devastada pela invasão inglesa. Vestiu-se como um soldado, convenceu ao Rei dessa missão e foi colocada à frente de uma pequena tropa, com a qual rompeu o cerco de Orleans e venceu os ingleses em Patay. Promoveu a sagração de Carlos VII em Reims. Na continuação da guerra foi presa e os ingleses a submeteram a um Tribunal Eclesiástico que a condenou como herege e feiticeira, sendo queimada na fogueira a 30 de maio de 1431. Vinte anos depois seria solenemente reabilitada. Foi tornada santa pela Igreja Romana e inspirou obras de grandes escritores como Schiller, Péguy, Bernard Shaw e Claudel.

³ FRANCO, Afonso Arinos de Melo. O pensamento político no renascimento. In: _____ et al. *O renascimento*. Rio de Janeiro : Agir, 1978. p. 22.

isto para diante?"; e responde: "Uma menina, uma pastorazinha de Domrémy. Chamava-se Joana d'Arc. Joana sai de Vaucouleurs, atravessa as linhas inglesas sem ser incomodada, sem ser aborrecida pelos ingleses. Passa e chega até o rei de França".

Explica deste modo o seu ponto de vista:

Quando ela toma Orleans, quando ela ocupa a cidade, quando ela vê aqueles soldados endurecidos pela guerra, que se submetem à pequenina auriflama que trazia na mão e obedecem a ela, não mais como uma santa, mas como um general, e ocupa a cidade, expulsa os ingleses, leva por diante aquela tropa e a une sob seu comando, está formando o Estado moderno. Está caracterizando o que há de essencial no Estado moderno: unidade de território, unidade das Forças Armadas, unidade de soberania, unidade de Governo⁴.

De fato, a guerra dos Cem Anos tem um efeito importantíssimo na criação da monarquia centralizada na França. Ao término desta, em 1453, desaparece a soberania do príncipe inglês sobre grande parte de seu território e começa a obra centralizadora. Luís XI (reinado de 1461 a 1483) enfrenta diretamente os grandes senhores e derrota e submete a Borgonha. Essa política tem continuidade sobretudo nos governos do Cardeal Richelieu (Chefe do Conselho do Rei, de 1624 a 1642), continuada por seu sucessor, o Cardeal Mazarino (Núncio Apostólico em Paris, de 1635 a 1636; Cardeal em 1639), principal ministro após a morte de Richelieu, tendo falecido em 1661, coroando-se finalmente no longo reinado de Luís XIV (1643/1715). A partir de 1539 o francês passa a ser a língua obrigatória nos documentos oficiais, em substituição ao latim. Luís XIV delimitou o território francês com base em expressivos

⁴ARINOS, op. cit., p. 23.

acidentes geográficos, o que lhe assegurou a configuração preservada basicamente ao longo dos séculos seguintes.

Na segunda metade do século XV dá-se também a unificação das duas grandes casas reinantes em partes do território espanhol, graças ao que é alcançada, em 1492, a derrota militar do último reduto muçulmano na Península, o Reino de Granada. Embora os denominados Reis Católicos tenham se lançado á conquista da hegemonia na Europa – política que se reforça com a passagem de sua herança para a Casa de Habsburgo, nos começos do século XVI, que desde meados do século XV indicava o Imperador do Sacro Império – a formação da monarquia espanhola centralizada prossegue ininterruptamente.

O Estado Português se organiza no longo processo de expulsão dos mouros e de afirmação da independência em relação a Castela, processo iniciado por Afonso Henrique em 1128 e que está virtualmente concluído com a ascensão ao trono da Casa de Avis, em 1385.

Nos países restantes da Europa, a criação dos Estados nacionais e o declínio da idéia do Sacro Império mescla-se em grande medida à questão religiosa. Assim, nos fins do século XVI está consumada a independência dos Países Baixos, cuja guerra para extinguir o jugo espanhol teve caráter nitidamente religioso, porquanto os dominadores nutriam a ambição de extinguir o protestantismo. O rompimento de Henrique VIII – reinou na Inglaterra de 1509 a 1564 – com o Papado consumou-se sobretudo graças à disseminação das crenças protestantes.

No Continente, o marco decisivo tornou-se a Guerra dos Trinta Anos (1616/1648). Iniciou-se como uma guerra civil alemã mas acabou arrastando outras Potências. Os católicos apoiavam abertamente os Habsburgo no seu propósito centralizador, enquanto os protestantes estavam unidos em torno dos príncipes de idêntica religião, na sua intenção de preservar a independência.

Em 1648 firmou-se o Tratado de Westfalia, que põe fim às guerras religiosas, porquanto, era reconhecido a cada governante o direito de escolher livremente entre as três religiões (católica, luterana e calvinista). Os súditos que não aceitassem a escolha podiam emigrar com seus bens. Cada Estado Alemão era independente dentro do Império, sendo o Imperador escolhido em eleições. Além disto, os limites dos vários Estados europeus são agora determinados por um tratado a que todos se obrigam.

A Paz de Westfalia estabeleceu as primeiras regras de direito internacional, em consonância com os princípios estabelecidos por Hugo Grocio (1583/1645) no livro *Sobre o direito da guerra e da paz* (1625), o que implica no reconhecimento de que a Europa está dividida em Estados Nacionais. Embora sobreviva ainda por mais um século e meio, estava lavrada a condenação à morte do Sacro Império.

O obstáculo real ao pleno coroamento do processo passava a ser o Império Otomano.

2. O SACRO IMPÉRIO

O Sacro Império tem uma longa história e precisa ser aqui considerada pelo menos nos aspectos que, mais diretamente, dizem respeito ao processo de formação das nações européias, de que resulta o surgimento das filosofias nacionais. Ao longo de sua existência – inclusive na Época Moderna –, o Sacro Império desempenhou um papel importantíssimo no tocante à defesa da Europa do assédio de inimigos externos. Com a derrocada do Império Romano e o fracionamento do território em milhares de unidades independentes, somente uma estrutura centralizada poderia organizar a força militar requerida pelo enfrentamento daqueles inimigos. Essa circunstância, como veremos mais detidamente, assegurou sua longa sobrevivência em que pese

o conflito latente com o Papado. No tocante à formação das nações, embora não tivesse podido fazer-lhe maior oposição, notadamente pelo lato de ter-se iniciado em áreas territoriais que não lhe eram diretamente subordinadas (Inglaterra, Península Ibérica e França, sobretudo), conseguiu, não obstante, atrasar o processo em sua própria base (principados alemães, abrangendo os austríacos e prussianos; e parte da Itália).

Ainda que a França faça muita questão da idade proveta do *Reino dos Francos*, no tocante à questão que nos interessa, o fato de que Carlos Magno tenha sido coroado imperador do Sacro Império, no ano 800, não pode ser tomado como seu marco inicial. O grande mérito de Carlos Magno, segundo se pode ver do relato que nos deixou de seu governo itinerante, elaborado por Eginardo, espécie de cronista oficial – obra do século IX, que se preservou e foi editada com o título de *Vida de Carlos Magno* – consiste em haver destacado a importância da questão da segurança. Na medida em que os chamados bárbaros se convertem ao cristianismo, abandonam o nomadismo e adquirem hábitos sedentários, o essencial passava a ser a proteção das comunidades de eventuais surtos de invasões. Da pregação de Carlos Magno – e do século e meio de invasões subseqüentes à sua morte, agora de sarracenos, ao Sul, húngaros, no Centro, e normandos, vindos do Norte – resulta a formação da elite de guerreiros que organizou a segurança e derrotou os novos invasores, dando origem aos chamados senhores feudais. De sorte que o começo mesmo do Sacro Império data de meados do século X, com Oto I, que venceu os húngaros e é coroado imperador, pelo Papa, em 962, na basílica de São Pedro.

O Sacro Império agora é germano-romano e, com altos e baixos, iria durar até os começos do século XIX, quando Napoleão o dissolve formalmente. Nesse longo período de quase mil anos, em que sobrevive, o Sacro Império alcança o seu apogeu sob os Habsburgos, no século XVI, sobretudo com Carlos V (1519-1556).

Entre 936, quando se inicia o reinado de Oto I, até a ascensão dos Habsburgos, no começo do século XV, diversos reis a partir do século XIII – sobretudo holandeses e luxemburgueses –, não conseguem obter a dignidade imperial, resultante da coroação pelo Papa. A Igreja também atravessa sérias crises no período – sobretudo a mudança forçada para Avinhão, em 1309, de que resultaria o grave cisma com a existência de duplicidade no Papado, entre 1378 e 1417. A partir de Frederico III da Áustria (reinou de 1440 a 1493), o Sacro Império se consolida e passa a ter uma estrutura mais ou menos estável. Tendo começado no século X, abrangendo a Borgonha (no território posteriormente tornado francês), os principados alemães e diversos reinos italianos, inclusive os chamados estados da Igreja, desde o século XVI compreende basicamente os principados alemães, incluindo Áustria e Prússia, e os estados do Norte da Itália.

Poder-se-ia considerar ao cristianismo como o fator básico de agregação, que levaria à constituição do Sacro Império, das unidades descentralizadas que progressivamente se estruturaram nos séculos subseqüentes ao desaparecimento do Império Romano. Contudo, na medida em que concorre com o papado como fator de manutenção dos reinos isolados, a religião deixa de favorecer-lhe. Basta ter presente que, depois de coroado, Oto I destituiu o Papa João XII, justamente quem lhe havia atribuído a dignidade imperial. Para a Igreja, a grande questão teórica, na Idade Média, era assegurar-se a independência, para o que, entendeu-se, a sagração do poder temporal deveria permanecer na sua dependência. As grandes personalidades do período preconizam, entretanto, a independência dos dois poderes, a exemplo das obras *Monarquia*, de Dante Alighieri (1265/1321) e *Defensor pacis*, de Marcílio de Pádua (1275/1343). De todos os modos, a atribuição de legitimidade ao dignatário à frente do Poder Temporal nunca se tornaria atribuição do Sacro Império.

Deste modo, a proteção contra invasores externos seria

o fator fundamental de sobrevivência do Sacro Império. Assim, a presença do Império Otomano no centro da Europa explica que a formação das nações não tenha desde logo corroído as suas bases. A flexibilidade revelada por suas estruturas também muito o favoreceu.

O principal órgão do Sacro Império era a *Dieta*, espécie de Cortes de que participavam os príncipes regentes dos diversos reinos. Quando a Reforma Protestante desembocou diretamente no conflito armado, no próprio território do Sacro Império, recorreu-se a uma antiga tradição bárbara – quando a massa de guerreiros aclamava diretamente o sucessor do chefe morto – e a escolha do Imperador passou a ser feita por eleição. No ciclo precedente, a *Dieta* reunia-se para consagrar o sucessor, condição para que este pleiteasse junto à Cúria Romana o seu reconhecimento.

Além dessa atribuição, considerada principal, os membros da *Dieta* deviam aprovar as decisões do monarca, notadamente no tocante às guerras e em matéria fiscal. De todos os modos, a prerrogativa de convocar a *Dieta* e de fixar os prazos de seu funcionamento eram privativos do Imperador. Outra restrição de seu poder adveio da circunstância de que a escolha do substituto devia respeitar a tradição da Casa Reinante. Assim, desde Alberto II (1438-1439) a Francisco II (1792-1806), todos os imperadores foram escolhidos na Casa dos Habsburgos (com duas únicas exceções nos meados do século XVIII) e, em muitos casos, sendo o governante forte como Carlos V (reinou de 1519 a 1556) indicava o sucessor. Os direitos da Casa Reinante chegaram a ser contestados, não pela *Dieta* mas por monarcas de outros reinos, a exemplo da França. Em 1519, o rei francês contestou os direitos de Carlos V e pretendeu tornar-se o Imperador. Mas acabou vencendo a tese de que o Sacro Império era, antes de mais nada, germânico. Durante largo período, o Imperador exercia o seu mandato de forma itinerante. Também as reuniões da *Dieta* davam-se em localidades

variadas. Mas, na Época Moderna, sobretudo a partir das reformas resultantes do primeiro acordo que reconheceu o luteranismo (Paz de Augsburgo, 1555), suas reuniões fixam-se no principado de Worms. A Chancelaria, que era o principal órgão executivo, acaba radicando-se em Viena.

Na maioria dos casos, o chefe da Chancelaria – espécie de Primeiro Ministro – era um Cardeal, para facilitar as relações com Roma. No tocante à coroação pelo Papa, chegou-se a um acordo segundo o qual, depois de Carlos V, os imperadores seriam consagrados pelo Cardeal de Mayence, capital da Renânia-Palatinato. A coroação dava-se, em geral, na catedral de Frankfurt. O Império tinha dois tribunais superiores, um sediado num dos principados alemães (Spire) e o outro em Viena.

A principal função do Sacro Império acabou sendo a defesa da Europa contra invasores estrangeiros. A constituição do exército requerido para esse mister absorvia a parcela principal das contribuições a que fazia jus, provenientes em sua maioria dos principados alemães. A invasão da Europa pelo Império Otomano manteve a proeminência dessa função na Época Moderna.

Subsidiariamente, o Sacro Império zelava pela paz entre os diversos reinos. Com a formação dos estados nacionais e da rivalidade entre eles resultante da Reforma – mas também do empenho em manter possessões, como era o caso da Espanha em relação aos Países Baixos – essa tarefa complicou-se sobremaneira. Depois do acordo de Augsburgo, antes referido, o Império ainda se envolveu em disputas religiosas, a mais cruenta das quais seria a chamada Guerra de Trinta Anos (1618-1648) terminada com o Tratado de Westfália, que se firma naquele último ano, segundo o qual o reconhecimento do protestantismo estende-se, ademais do luteranismo, às confissões calvinista e presbiteriana.

O empenho de Luiz XIV de fixar fronteiras seguras à França, reivindicando territórios pertencentes a principados

alemães, bem como a emergência da Prússia, como Estado militar, enfraqueceu sobremaneira o Sacro Império. Sua sorte estava selada quando o desfecho das guerras napoleônicas acaba por impor o seu fim. Em 1793 o Sacro Império declara guerra à República e junta suas forças aos outros exércitos que saíram em defesa da monarquia. Marcando sucessivas vitórias militares, já então como Imperador da França, Napoleão impôs a dissolução do Sacro Império, que se consuma formalmente com a abdicação de Francisco II – que assumira em 1792 e desde 1804 se tornara Imperador da Áustria –, efetivada a 6 de agosto de 1806. Estava extinto o Sacro Império e Francisco II é agora apenas Francisco I, imperador da Áustria. A longa sobrevivência do Sacro Império de certa forma obstou a unificação da Alemanha, e, também numa certa medida, da Itália, mas este era um desfecho inevitável diante da força do movimento em prol da constituição dos Estados nacionais.

O Sacro Império mereceu extensa bibliografia, tanto de sua história tomada isoladamente (a exemplo do texto clássico de J. Bryce, publicado na Inglaterra em 1890) como de suas instituições. Em geral, as histórias da Alemanha dedicam-lhe grandes espaços. No período recente publicou-se na França uma síntese dos dois aspectos (história e instituições) – *Le Saint-Empire*⁵, de Jean-François Noel e, na Inglaterra, a tradução da obra muito elogiada do erudito alemão Friedrich Heer, *The Holy Roman Empire*⁶.

O Sacro Império seria muito festejado pela intelectualidade, em especial alemã. Friedrich Heer lembra que Leibniz (1646/1716) entendia o Sacro Império como a obra humana destinada a refletir a harmonia universal no plano social, a exemplo do que a divindade havia estabelecido para

⁵ NOEL, Jean-François. *Le Saint-Empire*. Paris : PUF, 1976. (2. ed., 1986).

⁶ HEER, Friedrich. *The Holy Roman Empire*. London : Phoenix Giant, 1996.

os processos naturais. Tenha-se presente que a física de Leibniz é algo de complexo e profundo, notadamente por se tratar de um grande matemático, pioneiro (como Newton) no desenvolvimento do cálculo infinitesimal, justamente o que faltava à matemática euclidiana, isto é, um princípio ordenador da experiência. De sorte que “harmonia universal” deve ser entendida como *continuidade do real*, capaz de ser percebida por métodos inteiramente compatíveis com o espírito científico moderno e não apenas a partir da simples dedução escolástica. Por isto mesmo sua física se propunha como alternativa à cartesiana.

Com semelhante entendimento da física leibniziana é que nos devemos aproximar de sua teoria acerca do papel do Sacro Império. A harmonia deve corresponder à tendência à universalidade que se pode apreender na realidade em seu conjunto. A esse propósito escreve Friedrich Heer: “A unificação política da Europa – para Leibniz, como bom europeu, inconcebível sem a França – pressupunha a conciliação religiosa. Em seus ensaios filosóficos procura extrair todas as idéias essenciais (sejam provenientes do catolicismo tradicional, como do luteranismo, do calvinismo, dos ilustrados não-cristãos e até dos panteístas) sobre a realidade única de Deus e do mundo em seu próprio pensamento. Nos experimentos matemáticos e nas nossas percepções encontram-se a medida e o ponto central da unificação de todos os elementos, racionais e místicos, da realidade”⁷. Enxergava no desfecho da Guerra dos Trinta Anos a vitalidade do Sacro Império e sua capacidade de desempenho do papel ao qual se achava predestinado.

Heer lembra ainda que personalidades como Lessing ou Goethe destacaram a contribuição do Sacro Império no florescimento cultural alemão, que atribuíam à diversidade dos principados que o Sacro Império soubera preservar.

⁷ HEER, op. cit., p. 225.

3. O IMPÉRIO OTOMANO

Desde o seu nascedouro, o islamismo revelou-se como uma religião aguerrida, disposta a impor-se pela força. O próprio Maomé (570/580-632) promoveu a ocupação militar de Meca. A começar mesmo do século VII, seus sucessores partem para a ocupação do Norte da África e da Península Ibérica. Depois de alguns séculos de expansão ininterrupta, os muçulmanos (árabes) são afetados por invasões mongóis e os califatos se dissociam e passam a sobreviver autonomamente, a exemplo do de Granada (Espanha). Tropas mongóis saqueiam Bagdad em 1258, mas logo adiante são derrotados. Embora não se restaure a antiga unidade, emerge um novo grupo, representado por uma das dinastias turcomanas, os *otomanos*, nos começos do século XIV.

Os otomanos ocupam a Anatólia – que na Antigüidade Clássica denominava-se Ásia Menor, correspondente à parcela oriental da Turquia –, que é transformada numa base para a invasão européia, na área compreendida pelo antigo Império Bizantino (resultante da cisão na Igreja Romana, onde se constituiu a Igreja Ortodoxa). Em 1393 ocupam todo o território compreendido pela Romênia e Bulgária, deixando Constantinopla imprensada entre dois tentáculos. Ainda no século XIV chegam até a Sérvia. Constantinopla cai em 1453 seguindo-se a ocupação da Bósnia (1463) e da Herzegovina (1463/1465). Os otomanos apropriam-se também das províncias meridionais da Rússia e fazem do Mar Negro um lago muçulmano.

Na segunda metade do século XVII, o Império Otomano empreende os últimos ataques à Europa Central. Eis como Jean-François Noel descreve a situação:

Um primeiro ataque é detido na Hungria Ocidental pela vitória imperial de Saint Gothard, seguida da trégua de Vasvar (1663-1664). Mas vinte anos mais tarde os turcos chegam às portas

de Viena, com repercussão em todo o Império e, além disto, gerando verdadeiro pânico. A batalha de Kahlenberg (1683) permite, é certo, o desbloqueio da capital mas os Habsburgos encontram-se colocados diante de uma das alternativas mais cruciais de sua história: ou bem alcançar a derrota turca com uma contra-ofensiva nos Balcans, capaz de assegurar definitivamente a segurança do Ocidente, ou então aproveitar o desafogo obtido nas proximidades de Viena para voltar o Império para o Oeste contra Luís XIV, nas mãos de quem acabara de cair Strasburg (1681-1683), o sincronismo das datas resumindo bem o problema.

Acrescenta que as duas hipóteses tinha seus partidários na Corte de Viena, terminando por prevalecer a preferência pelo engajamento balcânico⁸. De todos os modos, a completa libertação da Europa da presença turca ultrapassaria os marcos da existência do Sacro Império.

⁸ NOEL,op. cit., p. 109.

II

UMA SÍNTESE CONCLUSIVA A FORMAÇÃO DAS NAÇÕES COMO UM PROCESSO VARIADO E COMPLEXO

A derrota do feudalismo pelas monarquias centralizadas tornou-se possível graças sobretudo ao aparecimento e ao aperfeiçoamento das armas de fogo.

Até o Século XV, – escreve Mosca⁹ –, a arma decisiva era a cavalaria fortemente armada, organizada pelos nobres; os castelos feudais somente podiam ser tomados depois de longos cercos. O uso do canhão fez com que os castelos se tornassem muito vulneráveis, e que os soldados a soldo do Rei, armados com seus arcabuzes, pudessem afrontar vitoriosamente os cavaleiros com suas armaduras de ferro.

Embora o curso real da história européia não faculte generalizações simplificadoras, pelo menos alguns monarcas, á luz da experiência da Guerra dos Cem Anos, entreviram a possibilidade real de derrotar militarmente os grandes senhores feudais, para circunscrever e depois eliminar a sua independência. Como sabemos, esse conflito não se resolve de forma linear em favor da centralização monárquica, tendo levado simultaneamente, no século XVII, tanto ao Tratado de Westfália, que assegura a participação dos príncipes na escolha do monarca, como à guerra civil inglesa, de que resultou a estruturação do sistema representativo. Ainda mais: pelo menos durante período relativamente dilatado, as monarquias, ao tempo em que se fortaleciam internamente, aspiravam de fato à hegemonia européia.

⁹MOSCA, Gaetano. *Histoire des doctrines politiques*. Paris : Payot, 1966. Trad. da versão francesa, Maria Augusta Teixeira.

Deste modo, a circunstância de que o processo de formação das monarquias centralizadas, vale dizer, da criação do Estado Moderno, seja, ao mesmo tempo, o da formação das nações, não pode ser compreendida como seu desfecho automático. O sentimento nacional revelava-se cada vez mais forte e dominante. Mas havia outros imperativos, inclusive a presença do Império Otomano em pleno centro da Europa, o que impunha, como questão de sobrevivência, que a idéia de unidade não fosse abandonada de todo e, correlativamente, a sobrevivência do Sacro Império.

O mesmo se pode dizer da divisão religiosa. É fora de dúvida que o protestantismo se constitui num fator importantíssimo na constituição de muitas das nações européias. Contudo, não se pode reduzir um fenômeno a outro.

Há de ter pesado também, no processo de constituição das nações, o término do monopólio do comércio com o Oriente, em especial as Índias, através do Egito, que a República Veneziana conservava. Veneza dominava praticamente toda a costa adriática e as principais ilhas do arquipélago grego. Além disto, escreve Mosca, “a aristocracia que dirigia os destinos da República era o governo mais estável que então existia na Itália. Era o único que não temia as facções que, nos outros Estados italianos, ameaçavam permanentemente a estabilidade dos governos”. Com a queda de Constantinopla e a organização daquele comércio por via marítima, a riqueza daí advinda, de certa forma se dissemina. A Europa Ocidental passa a contar com uma leva sucessiva de Estados ricos e florescentes.

Esse conjunto de circunstâncias terá atuado favoravelmente no sentido de permitir a formação das nações. Contudo para completar o quadro, não se pode perder de vista que o fenômeno está associado à estruturação do Estado Moderno.

III

CARÁTER ORIGINAL DO ESTADO MODERNO

O Estado Moderno corresponde a uma obra de centralização do poder político, em mãos de um único grupo de instituições, sem precedentes na História do Ocidente. No mundo antigo – embora não se possam fazer afirmações peremptórias nesse mister, tantas foram as mediações que se estabeleceram entre suas obras e o acesso a elas de parte da cultura ocidental –, é lícito admitir que as famílias preservaram sempre grandes fatias do poder, inclusive no que se refere à aplicação da justiça. No período feudal, a autonomia local é um fato incontestado. Mesmo quando o contrato de vassalagem adquiriu o grau de formalização a que corresponde o Tratado de Westfália, os príncipes asseguraram-se vários direitos, entre estes o de fazer a guerra no próprio território em que os senhores guardam fidelidade a um único monarca.

O aludido processo de centralização não é impeditivo ao exercício do poder em bases democráticas, consoante a história iria comprovar, no ciclo subsequente à Revolução Gloriosa de 1688. Contudo, observa Weber, o Estado Moderno conquista o monopólio da violência legalizada. Jean Bodin (1520/1596), integrante da plêiade de pensadores autoritários que contribuíram para a constituição dessa nova estrutura social, teria oportunidade de escrever: “A República é o governo em que as reações entre pessoas e instituições estão submetidas à soberania do Estado”.

Alexis de Tocqueville (1805/1859), no livro *O Antigo Regime e a Revolução*, apresenta as principais indicações quanto aos elementos comprobatórios da originalidade do Estado Moderno. Descreve desta forma o quadro administrativo da sociedade feudal:

Se lançarmos um primeiro olhar sobre a antiga administração do reino, teremos a impressão de que tudo é diversidade de

regras e de autoridade e entrelaçamento dos poderes. A França é coberta de corpos administrativos ou de funcionários isolados que não dependem uns dos outros e que participam do governo em virtude de um direito que compraram e que não se pode mais tirar-lhes. Muitas vezes suas atribuições são tão entrelaçadas e tão contíguas que se apertam e se chocam no círculo dos mesmos negócios.

Tribunais de justiça participam indiretamente do poder legislativo; têm o direito de fazer regulamentos administrativos aplicáveis dentro dos limites de sua competência. Às vezes enfrentam a administração propriamente dita, criticando amargamente suas medidas e determinando seus agentes. Simples juízes decretam ordenanças policiais nas cidades e nos burgos de sua residência.

As cidades têm constituições muito diversas. Seus magistrados têm nomes diferentes, ou tiram seus poderes de diversas fontes: aqui um prefeito, lá cônsules, alhures síndicos. Alguns são escolhidos pelo rei, outros pelo antigo senhor ou o príncipe apanagista; uns são eleitos pelos seus concidadãos para um prazo de um ano e outros que compraram o direito de governar permaneceram no poder *ad aeternum*.

Estes são os destroços dos antigos poderes: mas pouco a pouco estabeleceu-se no meio deles algo comparativamente novo ou diferente que ainda tenho de descrever.¹⁰

O novo poder é o *Conselho do Rei*. Explica Tocqueville:

Sua origem é antiga, mas a maior parte das suas funções é de data recente. É ao mesmo tempo supremo tribunal de justiça, pois tem o direito de cassar os decretos de todos os tribunais ordinários, é superior tribunal administrativo, pois todas as jurisdições especializadas são, em última instância, de sua

¹⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília : UnB, 1982, p. 77-78.

competência. Como o conselho do governo exerce, além do mais, sob o bel-prazer do rei, o poder legislativo, discutindo e propondo a maioria das leis e também fixando e ordenando os impostos. Como conselho superior de administração cabe-lhe estabelecer as regras gerais que devem orientar os agentes do governo. Resolve todos os negócios importantes e controla os poderes secundários. Tudo acaba chegando a ele e é dele que parte o movimento que se comunica a tudo. Não tem entretanto uma jurisdição própria. É o rei e só o rei quem decide, mesmo quando o conselho parece pronunciar-se. Mesmo dando a impressão de distribuir a justiça, o conselho só comporta, na realidade, *avisadores* como fica determinado pelo parlamento numa das suas advertências.

Não são grandes senhores que compõem este conselho, e sim personagens medíocres ou de baixo nível social, antigos intendentess e outras pessoas bem a par da prática dos negócios, todos revogáveis.

O conselho age geralmente com discrição e sem alarde. Sempre faz questão de demonstrar menos pretensões que poder. Assim é que não tem nenhum brilho ou, melhor, perde-se no esplendor do trono do qual está próximo, mas é tão poderoso que toca tudo e ao mesmo tempo é tão apagado que a história quase não o nota.

Ao mesmo tempo que toda a administração do país é dirigida por um corpo único, quase todo o manejo dos negócios interiores depende de um só agente, *o controlador geral*.¹¹

Paris adquiriu preponderância absoluta sobre as outras províncias. Tocqueville lembra este registro de Montesquieu: “Na França, só existem Paris e as províncias afastadas porque Paris ainda não teve tempo de engolir estas últimas”.

Sabe-se que, a Revolução Francesa promoveu uma divisão geométrica do país, ao que comenta Tocqueville:

¹¹ Ibid., p. 78.

Ficamos espantados pela surpreendente facilidade com a qual a Assembléia Constituinte conseguiu destruir de uma só vez todas as antigas províncias da França, algumas das quais eram mais antigas que a monarquia, e dividir metodicamente o reino em oitenta e três partes distintas como se tratasse do solo virgem do novo mundo. Nada mais surpreendeu e até apavorou o resto da Europa, que não estava preparada para um espetáculo como este. Burke disse: “É a primeira vez que vemos homens despedaçarem sua pátria de uma maneira tão bárbara”. Parecia que estavam cortando corpos vivos em pedaços: na realidade, só estavam desmembrando mortos.¹²

O Estado Moderno, em sua fase de constituição, destruiu o poder das *comunas* (municipalidades), que, ao longo do feudalismo, se haviam constituído com grande autonomia. No século dezoito, observa Tocqueville, “O governo municipal das cidades tinha degenerado numa pequena oligarquia”. Os intendentess reclamam, mas só lhes ocorre aumentar a ingerência do poder central. “As cidades, – prossegue –, não podem nem estabelecer um imposto, nem levantar uma contribuição, nem hipotecar, nem vender, nem entrar em juízo, nem arrendar seus bens, nem administrá-los, nem fazer uso dos excedentes de sua receita sem que intervenha um decreto do Conselho baseado no relatório do intendente. Todos seus trabalhos são executados conforme planos e orçamentos que o Conselho aprovou por decreto. São o intendente e seus subdelegados que os aprovam, e é geralmente o engenheiro ou o arquiteto do Estado que os dirige. Eis algo que há de surpreender aqueles que pensam que tudo que se vê na França é novo.

Mas o governo central ainda entra mais avante na administração das cidades de que esta regra indica: seu poder era muito mais extenso que seu direito.

¹² Ibid. p. 102.

Encontro o seguinte numa circular mandada em meados do século pelo fiscal geral a todos os intendentos: 'Darão uma especial atenção a tudo que acontece nas assembleias municipais. Pedirão que lhes remetam contas exatas e um relatório de todas as deliberações que me enviarão com toda urgência com a sua opinião a respeito'."

O Estado Moderno constituiu, finalmente, um corpo de funcionários estáveis, dotados de privilégios.

É evidente que as características indicadas não foram adquiridas de choque, mas num prazo muito dilatado.

IV

CRONOLOGIA DO PROCESSO DE FORMAÇÃO DAS PRINCIPAIS NAÇÕES EUROPEIAS

- 1385 – Início da Dinastia de Avis, com o Reinado de D. João I.
- 1415 – Conquista de Ceuta (atual cidade espanhola no Marrocos). Início da expansão marítima que antecede os grandes descobrimentos.
- 1453 – Conquista de Constantinopla pelos turcos.
- 2ª metade do século XV – Aperfeiçoamento das armas de fogo.
- 1455 – Primeira edição completa da *Bíblia* pela imprensa de Gutenberg.
- 1492 – Unificação dos Reinados de Castela e Aragão e derrota do Reino muçulmano de Granada.
- 1492-1496 – Expulsão dos judeus de Ararão e Castela. Aparecimento dos cristãos-novos em Portugal.
- 1492-1500 – Viagens de Colombo. Descoberta da América. Viagem de Vasco da Gama à Índia. Descoberta do Brasil.
- 1520 – Excomunhão de Martin Lutero (1483-1546).
- 1520-1566 – Reinado de Solimão, no Império otomano, marcando o período de sua máxima expansão.
- 1543 – Reconhecimento de Henrique VIII (1509-1547) como chefe da Igreja da Inglaterra.
- 1534-1549 – Pontificado de Paulo III. Aprovação dos estatutos da Companhia de Jesus. Concílio de Trento (1545-1563).
- 1541-1564 – Ditadura de Calvino (1509-1564) em Genebra.
- 1562 -Início da efetiva organização da Igreja Anglicana por Elisabete I.
- 1567-1581 – Guerra da Independência dos Países Baixos.
- 1642-1649 – Guerra civil inglesa. Execução de Carlos I.
- 1648 – Tratado de Westfalia, concedendo liberdade religiosa aos principados alemães. Consolidação do absolutismo na França.

- 1653-1658 – Ditadura de Cromwell na Inglaterra.
- 1669 – Libertação da Hungria e da Transilvânia do domínio turco.
- 1688 – Revolução Gloriosa na Inglaterra.
- 1689 – Aprovação pelo Parlamento Inglês da Declaração de Direitos e da Ata de Tolerância.
- 1718 – Libertação do domínio turco do território europeu correspondente aproximadamente à atual Iugoslávia.
- 1774 – O Império Romano perde para a Rússia o domínio do Mar Negro.
- 1789- Revolução Francesa.
- 1829 – Reconhecimento pelo Império Otomano da Independência da Grécia.
- 1832 – Primeira reforma eleitoral inglesa.
- 1856 – Término da Guerra da Criméia e reconhecimento da Independência da Romênia pelos turcos.
- 1862-1871 – Processo de unificação da Alemanha, sob Bismarck.
- 1870 – Término da unificação da Itália.
- 1908 – Independência da Bulgária em relação à Turquia. Fim do Império Otomano e Revolução dos “Jovens Turcos”.¹³

¹³ Cfr. PAIM, Antonio, PROTA, Leonardo, VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *Curso de Humanidades 2 : política*. São Paulo : Instituto de Humanidades, 1989.

V

COMO SE DÁ A QUEBRA DA UNIDADE LINGÜÍSTICA

O processo de formação das nações não se fez acompanhar, automaticamente, da adoção das línguas nacionais na produção cultural. Segundo se referiu, a partir de 1539 o francês passou a ser a língua obrigatória nos documentos oficiais, abandonando-se o latim. Mas tardou muito até que essa praxe passasse a ser empregada na obra escrita. Assim, René Descartes (1596/1650), não só adota nome latino (*Renatus Cartesius*) como escreve nessa língua e até providencia a tradução do *Discours de la méthode*, aparecido anonimamente em 1637. A iniciativa poderia também ter resultado da falta de receptividade para as suas idéias no país natal. Sabe-se contudo que visou o público holandês mas não lhe ocorreu que a tradução poderia ser na língua daquele país. Embora alternasse o emprego do francês e do latim, a obra completa aparece nessa última (Amsterdam, 1650). A correspondente tradução francesa demoraria meio século (Paris, 1701). Na segunda metade daquela centúria, Nicolas Malebranche (1638/1715) já edita sua obra, desde as iniciais, aparecidas em 1674/1675, na língua pátria.

Na Inglaterra, ainda que o inglês fosse a língua oficial desde o século anterior, Francis Bacon (1561/1626), em que pese a condição de alto dignitário do Estado (Lorde Chanceler, entre outras altas funções), publicou em latim sua obra fundamental: *Novum organum scientiarum* (1620) como também diversos outros textos. Mesmo na segunda metade do século XVII, a principal obra de Isaac Newton (1642/1727) seria publicada em latim (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687). O seu primeiro texto em inglês seria o tratado de *Ótica*, aparecido em 1704. John Locke (1632/1704), entre 1660 e 1664, escreve diversos textos em latim mas o livro que seria o grande marco inicial do empirismo já

aparecerá em inglês (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690).

Se bem que Martim Lutero (1483/1546) tenha traduzido a Bíblia ao alemão e o culto da Igreja Anglicana se processasse nessa língua, a parcela fundamental da obra de Leibniz (1646/1716) seria composta em latim. A sistematização de seu pensamento operada por Christian Wolff (1679/1754) dá-se em parte em alemão e em parte em latim. Em compensação, seu discípulo Alexandre Baumgarten (1714/1762) somente escreveu em latim. Embora haja expresso seu pensamento na língua pátria, Kant (1724/1804) tem que redigir em latim tanto a sua tese doutoral (1755) como os demais textos para habilitar-se à docência.

No mesmo período, na Itália, Giambattista Vico (1668/1744) começa escrevendo em latim mas o faz diretamente em italiano quando se trata da obra que o projetaria (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725/1730).

Desse modo, no transcurso do século XVIII o pensamento filosófico europeu passa a expressar-se nas diversas línguas cujo surgimento resultaria da formação das nações, abandonando-se a longa tradição do emprego do latim com esse objetivo.

Como era natural, os partidários da Escolástica continuaram escrevendo em latim. Na fase considerada, destacam-se o *Cursus Coninbricensis* (publicado na segunda metade do século XVI, sendo os últimos volumes de 1597) e a obra de João de São Tomás (1589/1647).

Da quebra da unidade lingüística não teria que resultar, obrigatoriamente, o abandono da Filosofia Escolástica, que merecera tão prolongada elaboração. Outras circunstâncias culturais determinaram que tal ocorresse, como indicaremos brevemente no tópico subsequente.

VI

A FEIÇÃO ASSUMIDA PELA FILOSOFIA MODERNA

1. FATORES CULTURAIS INTERVENIENTES

A Filosofia Moderna é a meditação que se erige a partir de determinados fatos culturais.

O primeiro deles corresponde às descobertas marítimas, que suscitam o problema da *experiência*. A Filosofia Medieval desenvolveu sobretudo o conceito. As *disputationes* davam-se para ser alcançada a maior precisão conceitual, a identificação de todos os ângulos possíveis segundo os quais o tema em debate poderia ser encarado. Mas nessa disputa a ninguém ocorria invocar experiências, exemplos singulares, etc. E também os temas não tinham muito a ver com a realidade temporal.

As descobertas marítimas criaram uma situação singular. Antes de mais nada abalou o prestígio de uma das grandes autoridades do saber constituído: Ptolomeu e sua *Geografia*.

A partir disto, ao longo do século XVII formou-se uma nova física, que derrocava tanto a física de Aristóteles, que era parte integrante do saber escolástico, como a própria visão que a Igreja Católica tinha do Universo. A nova ciência é perseguida pela Igreja mas encontra ambiente favorável à sua constituição na Inglaterra, que se tornara o principal país protestante, já que a Alemanha ainda não se unificara e a França, que parecia encaminhar-se na direção da Reforma, ficara a meio caminho.

A nova física substituiu integralmente a Filosofia Antiga, desenvolvida pela meditação escolástica? Ou ainda sobreviveria a Filosofia? Neste caso, qual o seu objeto? A nova física fornecia o modelo para a filosofia renovada? Eis alguns dos problemas suscitados pelo curso histórico e que iriam transformar completamente a filosofia.

Finalmente, um outro evento cultural que trazia implicações para a meditação filosófica era a própria Reforma Protestante. A nova religião, que se alastra pela Europa, contesta a moralidade tradicional em questão nuclear. Tratava-se de averiguar se isto implicava em sua simples revogação ou seu problema se resumia apenas à busca de novos fundamentos.

A evolução cultural levanta portanto estes problemas filosóficos basilares:

1) o do conhecimento, isto é, o de saber-se se provém da experiência e como esta se conceitua ou se pode estabelecer-se discursivamente, como era da tradição;

2) o da ciência, isto é, se constituía numa forma de saber auto-suficiente ou se pressupõe uma fundamentação de índole filosófica e, neste caso, se a isto deve resumir-se a filosofia, como entendiam muitos autores modernos; e,

3) o da moralidade, isto é, o de deixar estabelecido se o código moral judaico-cristão, sob o qual se erigiria a cultura ocidental, estava na dependência da interpretação católica ou protestante, ou se podia encontrar seus próprios fundamentos.

A Filosofia Moderna corresponde à que se debruçou sobre a problemática indicada e, ao fazê-lo, criou novas tradições.

Surgida no século XVII, considera-se que tenha durado até meados ou a segunda metade do século passado, quando tem início a Filosofia Contemporânea. Esta tem pela frente um novo problema: o de enfrentar o desafio (correntes positivistas que consideram ultrapassada a metafísica, isto é, a filosofia que não se limite a ser simples caudatária da ciência).

2. AUTORES, OBRAS E VERTENTES

A Filosofia Moderna inicia-se com a obra de Francis Bacon (1561/1626); René Descartes (1596/ 1650) e Galíleu

Galilei (1546/1642). Bacon publica em 1620 *Novum Organum*, Descartes em 1637 o *Discurso do Método* e Galileu, em 1632, o *Dialogo sobre os sistemas do mundo*. Nesse momento ainda não se acham dissociadas a nova física, a discussão sobre o conhecimento e a hipótese de uma nova lógica, que foi mais tarde batizada de metodologia. Em 1633, a inquisição proibiu a obra de Galileu, obrigando-o a retratar-se. A nova física estava sendo empurrada para refugiar-se na Inglaterra, onde se constitui a Royal Society, entidade destinada a congregar os homens da ciência e que estaria plenamente consolidada antes do fim do século.

Enquanto não se formaliza a nova física – que seria basicamente obra de Isaac Newton (1642/1727) – dão-se tentativas de constituir sistemas alternativos à Escolástica com base no novo espírito matemático ou geométrico. O principal empreendimento neste sentido seria obra de Baruch de Spinoza (1632/1677). Nessa mesma linha encontra-se a meditação de G.W. Leibniz (1646/ 1716), com base na qual Christian Wolff (1679/1754) elaborou o denominado sistema Wolf-Leibniz, que se torna a corrente dominante nas universidades alemãs, na segunda metade do século XVIII.

Com a obra de John Locke (1632/1704), na Inglaterra, formula-se claramente a proposta de circunscrever-se a inquirição filosófica às origens do conhecimento. O *Ensaio sobre o entendimento humano* aparece em 1690, quando seu autor está entre os líderes da Revolução Gloriosa (1688), sendo reconhecido como o formulador da teoria do governo representativo. Locke escreveu ainda sobre outros temas como a tolerância religiosa, a educação, etc. mas evitou cuidadosamente dar às suas doutrinas qualquer aparência de sistema. Inaugurava-se, assim, o que se tornaria uma longa tradição anti-sistemática. Esse caminho seria aberto claramente por David Hume (1711/1776), sobretudo no *Inquérito sobre o entendimento humano* (1748).

Immanuel Kant (1724/1804) daria seqüência à

meditação de Hume mas para constituir uma nova perspectiva filosófica, diametralmente oposta à antiga, facultando, simultaneamente, ao contrário das pretensões dos filósofos ingleses, a construção de novos sistemas e o florescimento da filosofia em outras esferas além do conhecimento.

Na França, Nicolas Malebranche (1638/1715) procurou dar continuidade à meditação de Descartes. Embora haja produzido uma obra volumosa – expressiva sobretudo da fase de transição entre a filosofia antiga e a moderna, vale dizer, quando ainda não se configurara a plena autonomia da nova física não fez surgir uma corrente, a exemplo do que se dava na Inglaterra e na Alemanha. A França do século XVIII, a par de ser o país dos enciclopedistas e de um tipo de meditação voltada sobretudo para a reforma social e política, em matéria estritamente filosófica aderiu ao sensualismo, dele produzindo uma versão extremada com a obra de Condillac (1715/1780). Foram entretanto estes exageros do sensualismo que ensejaram a meditação de Maine de Biran (1716/1824), através do qual se formara, na Filosofia Moderna, uma nova vertente, a do espiritualismo.

A Escolástica viu-se derrotada em toda a parte. No século XIX, começa um certo empenho de restaurá-la, cujos frutos somente se farão sentir na Filosofia Contemporânea.

Em resumo, a Filosofia Moderna caracteriza-se sobretudo pela presença das seguintes linhas de desenvolvimento:

1ª) a que pretende reduzir a meditação filosófica a uma inquirição sobre o conhecimento. Nessa fase, trata-se sobretudo de proceder-se a descrições do processo do conhecimento. Mais tarde – notadamente no período contemporâneo – restringe-se o objeto ao conhecimento científico e a disciplina denomina-se *epistemologia*;

2ª) a constituição da perspectiva transcendental na obra de Kant, que dá nascedouro ao idealismo alemão, onde se destacam Fichte (1762/1814) e Hegel (1770/1831). Com essa

meditação entroncam a obra de Karl Marx (18 8/1883) e Soren Kirkegaard (1813/1855). Através do neokantismo, essa linhagem marcaria uma grande presença na Filosofia Contemporânea, porquanto daí decorrem a fenomenologia, o existencialismo e o culturalismo; e,

3ª) o espiritualismo, que se pretende, simultaneamente, herdeiro da filosofia antiga e da tradição moderna, está representada pelo cartesianismo e pelo racionalismo, em geral, que tem em Maine de Biran e Bergson (1859/1941) – este último já inserido na Filosofia Contemporânea – seus grandes filósofos.

Do que precede, verifica-se que a questão com que se defrontou a meditação moderna dizia respeito a encontrar uma espécie de saber filosófico que desse conta da ciência, de passo que a Escolástica recusou-se a empreender imediato. A constituição de filosofias nacionais diferenciadas decorreu da radicalização de posições apontada adiante.

3. DE QUE RESULTA A FORMAÇÃO DAS FILOSOFIAS NACIONAIS

Como se vê, o problema central dizia respeito à admissão de uma nova forma de acesso à realidade. De início supôs-se que se tratava apenas de agregar, ao método dedutivo consolidado pela Escolástica, o método indutivo. No confronto que fez entre as filosofias de Francis Bacon (1561/1626), Descartes (1596/1650) e Galileu (1564/1642), Rodolfo Mondolfo¹⁴ indica que, enquanto o *Novum Organum* lança as bases do empirismo indutivo, o *Discurso do Método* suscita a hipótese do racionalismo dedutivo. Enquanto isso, prossegue, em 1632, no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas*, Galileu antecipa o que se poderia denominar de autêntica síntese das duas proposições, a empirista e a

¹⁴ MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*. São Paulo : Mestre Jou, 1967.

cartesiana. São componentes do método fundado por Galileu: a observação cuidadosa (*esperienza sensata*) e a dedução (*dimonstrazione necessaria*).

Não havia, naquele período histórico compreendido basicamente pelo final do século XV e a primeira metade do século XVI, nenhuma proposta alternativa de substituição da Escolástica. A questão limitava-se à incorporação do conceito de experiência e tudo leva a crer que, no seio da própria Escolástica, deu-se uma abertura nesse sentido, notadamente através da obra de Francisco Suárez. Roma entretanto recusou de modo frontal esse caminho. É lícito admitir, como veremos mais detidamente, que o encaminhamento na direção de filosofias nacionais diferenciadas resultou dessa radicalização.

Francisco Suárez (1548/1617) representa, no contexto da Segunda Escolástica espanhola, o esforço mais sistemático em prol da busca de um contato com o modernidade. A sua preocupação fundamental consistiu em elaborar uma metafísica da substância compatível com a ciência moderna. Não poderíamos entender a real dimensão do jesuíta Francisco Suárez, sem situá-lo no contexto do rico movimento de renovação da filosofia espanhola nos séculos XVI e XVII.

Acompanhando a consolidação da nova *oikouménē* ensejada pelo grande período das navegações ibéricas dos séculos XV e XVI, surge na Espanha um movimento de renovação intelectual que visa a dar fundamentação à nova ordem mundial, num Império em que “não se põe o sol”, como se dizia na época. O primeiro grande esforço de renovação consistiu na formação, em Paris, de uma nova geração de pensadores que passaram a sofrer a influência do nominalismo, a nova filosofia que pretendia se abrir ao conhecimento do concreto e ao experimental em contraposição à *contemplatio* medieval. Presididos pela figura pioneira do sacerdote toledado Jacob Magnus, que chegou a ser pregador na corte do rei francês Carlos VI no período compreendido entre 1381 e 1422, encontramos, no final do

século XV e ao longo do século XVI, importantes filósofos de inspiração nominalista que recebem a sua formação em Paris ou que sofrem a influência dessa escola. Mencionemos os nomes de alguns deles: André Limos, Agustin Pérez de Oliván, Alvaro Thomas (português), Jerônimo Pardo, os irmãos Luis e Antonio Nunez Coronel, Gaspar Lax, Juan Dolz, Juan Lorenzo de Celaya, Juan de Gélida, Juan de Oria, Gonzalo Gil, Bartolomé de Castro, Juan Martínez Silíceo, Domingo de San Juan, Pedro Margalho (português), Cristobal de Medina, etc. O nominalismo, nesses autores, corresponde geralmente ao estabelecimento de uma teoria do conhecimento que possibilita a apreensão experimental do mundo, mas que não exclui, de forma alguma, muito pelo contrário a íntegra, a rica herança do humanismo, amalgamando-a com uma versão mitigada do tomismo¹⁵.

Em Salamanca, onde desenvolveu boa parte da sua docência, Francisco Suárez recebeu essa rica influência e teve oportunidade de confrontá-la com duas tentativas de reedição do tomismo, de inspiração tradicionalista com Domingo Báñez (1528/1604) e Juan de Santo Tomás (1589/1644) e aberta a outras correntes filosóficas, incluída a escola nominalista, com Francisco de Vitoria (1492/1546), Melchor Cano (1509/1560), Domingo de Soto (1495/1560), Pedro de Sotomayor (1511/1564), Bartolomé de Medina (1527/1580) e Luis de Molina (1536/1600). Diríamos que o problema com que se defrontava o nosso autor, na sua cátedra na Universidade de Salamanca, era o de formular uma nova filosofia que respondesse aos requerimentos da ciência moderna, estabelecendo no entanto uma ponte entre o que havia de aproveitável na metafísica do século XII e no humanismo renascentista.¹⁶

Situada nesse contexto a meditação de Francisco Suárez pode ser apreciada em toda a sua originalidade. A obra mais

¹⁵Cf. FRAILE, G. *Historia de la Filosofía Española*. Madri : BAC, 1985. v. 1, p. 327 et seq.

representativa de Suárez são as suas *Disputationes Metaphysicae*, escritas em 1597 e publicadas pela primeira vez em 1608. Com esta obra, o pensador espanhol possui o mérito de ter sido o primeiro autor europeu a formular uma sistematização metafísica rigorosa, aberta à ciência moderna, portanto passível de explicar um mundo regido pela apreensão realista dos fenômenos, abandonando a perspectiva universalista das metafísicas do século XIII, que privilegiavam a idéia de substância ou *quidditas*, e que eram caudatárias da tradição, seja mediante o ensino filosófico recorrendo unicamente à *lectio* dos clássicos (Aristóteles e São Tomás), seja através da discussão de assuntos rigorosamente emergentes da problemática teológica (nas chamadas *quaestiones disputatae*).

Suárez parte do pressuposto (tipicamente moderno, porquanto emergente de uma perspectiva antropocêntrica) de que, como ponto de partida, a filosofia deve criar a sua própria metodologia e assinalar o âmbito da sua validade, mediante a formulação de uma metafísica sistemática em consonância unicamente com as exigências lógicas da razão. Somente assim, pondera o pensador espanhol, poderá ser empreendido, numa segunda etapa, com segurança e rigor, o estudo da Teologia. A sua concepção aproximava-se mais da apreensão da essência do concreto ou *estidade* (*haecceitas*), postulada pelos nominalistas ingleses Duns Scott e Guilherme de Ockham. A respeito, frisa o historiador das idéias G. Fraile:

Uma nota característica de Suárez é a sua preocupação pelo real e concreto, evitando o conceitualismo e o abstracionismo. Esforça-se por fazer uma filosofia realista, baseada nas coisas

¹⁶ Cf FRAILE. Op. cit., v. 1, p. 380-384; ENES, J. “Francisco Suárez”. In: LÓGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo : Verbo, 1992. p 308-317.

tal como são, estudando-as em si mesmas e não em abstrações mentais. Por isso insiste em que a metafísica não somente trata de conceitos, mas que versa sobre *seres reais*. A idéia central da metafísica suareziana consiste na contraposição entre dois grandes classes de seres reais: o infinito e o finito, com a finalidade de estabelecer uma relação de dependência essencial e toral das criaturas em relação ao seu criador.¹⁷

O pensador espanhol deitou, assim as bases para as metafísicas racionalistas do século XVII (de Descartes, Leibniz e Spinoza).

Seria de de todo unilateral responsabilizar exclusivamente a Cúria Romana pelo processo de radicalização que se instaurou na Europa na época considerada desde que, originando-se o primeiro passo em Roma, a partir daí os protestantes não fizeram por menos.

Apenas para fixar alguns momentos destacados do mencionado processo, vamos lembrar certos fatos, embora tenhamos registrado, esquematicamente, alguns deles, na cronologia precedente.

Quando fracassou a tentativa de Carlos V de impedir que a disputa com Lutero levasse a algum desfecho irreversível, na chamada Dieta de Augsburg (1530) e em seguida à morte de Lutero (1546), dá-se o primeiro grande conflito bélico de que resulta o reconhecimento do direito de áreas integrantes do Sacro Império adotar a religião reformada (Paz de Augsburg de 1555). Tratava-se, entretanto, de uma simples trégua e não de uma paz verdadeira. Na Inglaterra, por exemplo, as guerras religiosas, já agora mescladas à forma de organização política, estendem-se praticamente ao longo de todo o século XVII.

No plano cultural, Roma segue a linha do endurecimento. A condenação de Giordano Bruno à fogueira, punição

¹⁷ FRAILE, G. *Historia de la Filosofia Española*, v. 1, p. 381.

consumada em 1600, ainda se louvava das reminiscências místicas existentes na sua investigação científica da realidade natural. No caso de Galileu, entretanto, a Cúria rejeita integralmente toda tentativa de substituir a física de Aristóteles, já agora defendida por razões de ordem exclusivamente religiosa. Ainda em meados do século XVIII, em Portugal, dizia-se “ser de fé haver formas substanciais e acidentais distintas”, argumento que se considerava essencial na defesa do papel da Igreja, negado pelos protestantes, quanto à obtenção da graça. João Paulo II pronunciou a palavra definitiva acerca do tema, ao reconhecer oficialmente o erro da condenação de Galileu.

Do lado protestante, a condenação de Galileu foi tomada como pretexto para uma grande campanha anticatólica na Europa, embora não houvesse até então qualquer indício de interesse por temas científicos da parte das principais personalidades da Reforma. As indicações são, ao contrário, de que o novo tipo de investigação era encarado com certas reservas. A Universidade de Tubing chegou a negar a Kepler um diploma teológico em decorrência de suas convicções copernicianas. Entretanto, quando Roma oficializou sua oposição, os protestantes trataram de buscar distinguir-se. A obra de Galileu foi traduzida ao latim por eruditos protestantes, simultaneamente em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing. O governo holandês fez de Galileu seu conselheiro e acumulou-o de honrarias.

Sem embargo da radicalização indicada, universidades protestantes adotaram a obra de Suárez, por entender que constituía uma alternativa a Aristóteles, que passaram a identificar com Roma. Ferrater Mora indica que os preceptores de Leibniz estudaram naquela fonte¹⁸.

Cumprir ter presente, finalmente, que o propósito era

¹⁸ Suárez et la philosophie moderne. *Revue de Metaphisique et de Morale*, Paris, v. 68, n. 1, jan./mar.

buscar um sistema alternativo. O desgaste da idéia de sistema é fenômeno de nosso tempo.

À luz das ponderações anteriores é legítimo admitir-se que a emergência das filosofias nacionais não correspondia a desfecho inevitável nos termos em que a questão se situava na altura dos meados do século XVII. O centro das atenções estava voltado para o conceito de experiência, que não era incompatível com a Escolástica. Para não mencionar a “paz” celebrada entre aquele sistema e a ciência moderna, empreendida no século passado por autores católicos ligados a Louvain, havia concretamente uma alternativa naquele preciso momento: a metafísica de Francisco Suárez.



SEGUNDA PARTE

Processo de Formação das Principais Filosofias Nacionais



Nesta segunda parte, **Processo de formação das principais filosofias nacionais**, evidenciamos como elas se formam e quais as características distintivas. Optamos por objeto de análise de quatro filosofias européias por considerá-las típicas: a filosofia inglesa, a alemã, a francesa e a italiana.

I

A FILOSOFIA INGLESA

1. O SIGNIFICADO DA PROPOSTA DE FRANCIS BACON (1561/1626)

A filosofia inglesa parece ter sido muito marcada pelo projeto que lhe foi atribuído por Francis Bacon (1561/1626). Tudo leva a crer que Bacon expressa de modo adequado a circunstância cultural de seu país. Pelo que tinha de mais expressivo, a elite aceitava plenamente a hegemonia da Igreja Anglicana, que tinha sido organizada por Elisabete I (reinou de 1558 a 1603), dando curso ao desejo de seu pai Henrique VIII, ao romper com Roma em 1534. Jaime I (1566/1625), que subiu ao trono com a morte de Elisabete, embora tenha dado lugar a divergências com o Parlamento e buscasse aproximar-se da Espanha católica, não ocasionou a eclosão de maiores convulsões sociais, como ocorreria no reinado seguinte, de seu filho Carlos I. Este levaria o país à guerra civil e acabaria guilhotinado em 1649. De todos os modos, na época de Bacon, o catolicismo deveria haver perdido todo suporte social. A divergência religiosa passa a ser entre os anglicanos e os chamados dissidentes, que acusam os primeiros de ter deixado uma porta aberta à readmissão de prelados ligados a Roma, graças à estrutura preservada pela Igreja Anglicana. Apesar do substrato calvinista, exteriormente, mantinha as vestimentas dos sacerdotes e até a denominação de Bispo e Arcebispo.

Com a publicação do *Novum Organum scientiarum* (1620), Bacon selava a sorte do aristotelismo e dotava os ingleses de uma alternativa. Ainda que os desdobramentos ulteriores tivessem evidenciado que a sua proposta não chegava a atribuir um novo objeto à filosofia, indicou claramente que a verdade não dependia nem se fundava em nenhum raciocínio silogístico, que é meramente formal. Encontra-se na exclusiva dependência do experimento e da experiência, guiados pelo raciocínio indutivo. Procurou encaminhar os espíritos no sentido de se livrarem para sempre da lógica aristotélica e da teologia natural platônica. Seus ensinamentos foram batizados de *nova filosofia* e de *filosofia experimental*.

O rigor com que Bacon postula a experimentação não poderia ter deixado de calar fundo naqueles que estavam ansiosos por possuir um novo tipo de saber, deixando para trás o escolasticismo agora detestado. Ainda que nos atendo apenas ao essencial, a argumentação adiante transcrita evidencia que não podia deixar de impressionar vivamente o auditório predisposto a uma nova mensagem.

Segundo seu entendimento, a questão limita-se ao estabelecimento de regras rigorosas para a efetivação de inferências, partindo da observação do particular. Supunha que o vício sobre o qual repousa a indução incompleta consistia em reduzir-se a uma indução por simples enumeração, isto é, limitando-se à comprovação da existência de uma qualidade numa série algo extensa de fenômenos ou objetos, na ignorância dos fatos negativos. Para torná-la efetiva, preconizava a organização das chamadas tábuas de presença, de ausência e de graus, no exercício da indução incompleta. Seu fundamento reside na íntima conexão entre a forma (essência ou lei) e a natureza (propriedade do corpo ou fenômeno). Eis a regra geral por ele estabelecida: “Todas as vezes em que está presente uma, o mesmo ocorre com a outra” II, 4 e “quando falta uma, falta outra” II, 12.

Na tábua de presença, devem ser anotados os casos em que se encontra o fenômeno pesquisado com a segurança de que inserem à correspondente forma. Os casos estudados devem ser o mais diversos, para que sobressaia a nota essencial a ser identificada. A diversidade de circunstância tornara possível a eliminação das notas que somente se acham em alguns casos. Contudo, a tábua de presenças, por si só, não assegura a legitimidade da conclusão. Para tanto incumbe uma outra tábua, a das ausências. Nesta, serão assinaladas os casos que se assemelham aos anteriores, mas nos quais esteja ausente o fenômeno que investigamos. Finalmente, na terceira tábua, indicar-se-á diferença de graus.

No dilatado período desde então transcorrido, vê-se que os seguidores imediatos – John Locke (1632/1704) e David Hume (1711/1766) – deram à filosofia inglesa uma feição própria que a habilitaria a dialogar com o continente. Neste diálogo, como procuraremos demonstrar, a filosofia inglesa por vezes deixa-se permear por outras influências. Mas acaba sempre por regressar à valorização da experiência.

2. O ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO, DE LOCKE (1632/1704)

John Locke formou-se em medicina em 1664, aos 34 anos de idade; passou rapidamente pela diplomacia, mas logo em seguida (1667) colocou-se ao serviço do Conde de Shaftesbury (1621/1683), que era um dos líderes da oposição ao absolutismo monárquico. Devido a esse engajamento, Locke exilou-se na Holanda (1683). Com a morte de Shaftesbury, assume o seu lugar nas articulações que levaram à Revolução Gloriosa de 1688. Nesse desfecho, desempenhou um papel muito importante o livro *Segundo Tratado do Governo Civil*, que unificou o ponto de vista da elite quanto à natureza do sistema representativo. Essa obra lança os fundamentos daquilo que, posteriormente, foi denominado de liberalismo.

Depois da Revolução Gloriosa e da volta à Inglaterra, Locke dedica os últimos quinze anos de sua vida (faleceu em 1794) a dar forma definitiva às suas idéias acerca da filosofia, da tolerância religiosa, da educação, da teologia, etc. Encontra-se neste caso o *Ensaio sobre o entendimento humano*, publicado em 1690, mas que se admite que o tenha elaborado ainda na década de sessenta. A obra completa mais abrangente apareceu em 1823 (em 10 volumes), tendo sido sucessivamente reeditada. Posteriormente, contudo, foi localizada a sua correspondência, que se publicou, em 4 volumes, entre 1976 e 1977.

O *Ensaio sobre o entendimento humano* completa a proposta de Bacon, ao atribuir um novo objeto à filosofia, no mesmo espírito daquela proposta, isto é, centrada na noção de experiência. Segundo o seu entendimento, a filosofia resumir-se-ia a uma teoria do conhecimento que se estrutura a partir da experiência sensível.

Locke estabelece como premissa geral, *no Livro*, a tese de que não há idéias nem princípios inatos. A suposição de que o homem estaria de posse desse tipo de conhecimento aparece ainda na Filosofia Antiga. Platão a denomina de *anamnese* (reminiscência, recordação) e a define deste modo no diálogo *Menon*: “Como a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas, tanto aqui como no Hades, nada há que ela não tenha apreciado; de modo que não espanta o fato de que possa recordar, seja em relação à virtude, seja em relação a outras coisas, o que antes sabia”. Essa hipótese foi preservada pelo platonismo e reaparece no Renascimento, sendo retomada por autores ingleses do século XVII, contra os quais se volta Locke. Embora lhe dando uma formulação nova, as idéias inatas são admitidas por Descartes e Leibniz. Para este, são inatas as verdades que se revelam imediatamente como tais à luz natural, sem necessidade de recorrer-se à outra verificação.

O que Locke deseja estabelecer é que não seja

reconhecida outra origem do conhecimento, além da experiência sensível. Essa questão está estudada no Livro II.

Ao explicitar a sua tese, Locke introduz uma distinção nas qualidades que iria suscitar grandes discussões entre os sensualistas. A distinção em apreço consiste em indicar que algumas delas são exteriores e outras interiores. Assim, a dureza e a extensão dos objetos, isto é, as qualidades que podemos perceber pelo tato ou pela visão, são independentes de quem as perceba. No que se refere entretanto ao olfato ou ao gosto, as qualidades dos objetos que lhes estão relacionadas encontram-se na dependência de quem as perceba.

Às primeiras, denominou de *qualidades primárias* e às últimas de *qualidades secundárias*.

Como veremos, para evitar as dificuldades advindas dessa tese de Locke, Hume dirá que todo o conhecimento vem de fato da experiência sensível, mas o que esta fornece é uma impressão primeira.

No Livro II, Locke estuda ainda algumas idéias que, na tradição filosófica, foram chamadas de *categorias*, justamente porque não se acham vinculadas a seres individuais. São, por exemplo, as idéias de *relação* e *causa*. Obviamente, não podem originar-se diretamente da experiência sensível. Mas Locke passa por cima dessa dificuldade.

No Livro III, estuda as palavras e não acrescenta grande coisa à sua doutrina.

Finalmente, no Livro IV, afronta a delicada questão de Deus. Admite-se que dele possamos ter um conhecimento demonstrativo, o que foi considerado como a grande incoerência de sua doutrina.

3. O INQUÉRITO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO DE HUME (1711/1766)

A meditação de Hume apresenta vários desdobramentos, podendo considerar-se como o mais importante a sua

contribuição à perspectiva transcendental, no depoimento de quem a formulou: Immanuel Kant. Além disto, proporcionou uma formulação acabada à discussão de índole moral ocorrida na primeira metade do século XVIII. Contudo, importa aqui considerar o aprofundamento que deu à doutrina de Locke. Este denominou seu livro de *An Essay Concerning Human Understanding*, enquanto Hume denominou ao seu de *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Entre as duas obras, há aproximadamente cinqüenta anos: sendo a primeira de 1690, a segunda de 1748. No intervalo, publicaram-se diversas obras sobre o tema, ganhando maior nomeada a de Jorge Berkley (1685/1753), que chamou-a de *A Teatrise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710). De um modo geral, aceitou-se que a filosofia deva dar conta do conhecimento, devendo partir da experiência sensível. Acerca da natureza desta, estabeleceu-se entretanto uma grande indefinição. Superá-la é o que se propõe Hume na obra indicada.

Esquemáticamente, este é o conteúdo do *Inquérito*:

– Todas as percepções de nosso espírito podem ser reduzidas a duas espécies ou classes, por seu grau de força e vivacidade: as *impressões* (que são as apreensões imediatas) e as *idéias* (ou pensamentos), que são uma espécie de evocação. Todas as nossas idéias, por mais gerais que nos pareçam, podem sempre ser reduzidas à impressão da qual tem origem. Por isto mesmo, tomadas isoladamente, são indistintas e obscuras (Seção II. Origem das idéias).

– As idéias simples (reduzíveis às impressões), compreendidas nas idéias complexas, são ligadas por princípios idênticos em todos os homens. Tais princípios, denominados de associação das idéias, reduzem-se aos seguintes: de semelhança; de contigüidade no tempo e no espaço; e de relação de causa e efeito (Seção III. Associação das idéias).

– Todos os objetos da razão humana podem ser

reduzidos a dois gêneros: as *relações de idéias* e os *fatos*. Do primeiro gênero, são a geometria, a álgebra e a aritmética, cujas afirmativas são intuitivas ou demonstrativamente certas. O estabelecimento dos fatos não logra alcançar grau idêntico de evidência. Todas as relações entre fatos apoiam-se na relação de causa e efeito. E não se pode conhecer essa relação a partir de raciocínios “a priori”, mas apenas a partir da experiência (Seção IV. Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento. Primeira parte).

– O fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência consiste na experiência passada (refere-se a um aqui e a um agora e só em relação a estes dão uma informação direta e certa), caindo portanto na ordem das probalidades. (Seção IV. Segunda parte).

– Todas as conclusões tiradas da experiência são efeito do hábito e não do raciocínio (Seção V. Solução cética destas dúvidas). É impossível estabelecer-se a existência de conexão necessária entre fatos e, portanto, de extrapolar-se os dados da experiência para outras ordens de problemas (Seção VI. Probalidade. Seção III. A idéia de conexão necessária). Dizer, por exemplo, que Deus é causa primeira equivale a atribuir-lhe a responsabilidade pelo mal e o pecado, problema que não pode ser resolvido discursivamente (Seção VIII. Liberdade e necessidade).

Com as teses antes resumidas, Hume deu uma solução nova à questão da experiência sensível, tornando plausível sua adoção como fonte do conhecimento. Outra contribuição importante consiste na distinção entre o mundo real e o discurso. Parece pueril mas é de uma grande profundidade. Foi precisamente essa distinção que permitiu a Kant fixar o conceito de experiência possível, contida nos *limites da capacidade humana*, e, por esse meio, criticar o sistema Wolf-Leibniz que denomina de *metafísica dogmática*.

Como vimos, Hume entende que a relação causa e efeito, que é básica para o nosso conhecimento do mundo

sensível, repousa no habito, vale dizer, no acaso. Com essa afirmativa, deixa sem explicação o fato de que a física newtoniana tenha alcançado reconhecimento universal. Desse problema, partirá Kant.

Hume avança a tese de que a ciência é de caráter probabilístico. Essa hipótese achava-se, entretanto, muito acima da compreensão de seu tempo e somente será retomada neste século, com o aparecimento de outras físicas e a rigorosa fixação dos limites de aplicabilidade da física newtoniana.

4. A CONSAGRAÇÃO DO EMPIRISMO INGLÊS E AS DERIVAÇÕES SUSCITADAS PELAS ESCOLAS ESCOCESA E UTILITARISTA

Entre o aparecimento do *Novum Organum* (1626) e a morte de Hume (1776), transcorreram exatos 150 anos. Quando Hume falece já se tornara um pensador merecedor de reconhecimento em seu próprio país e mesmo no exterior. A fortuna de seu grande predecessor era ainda maior. A primeira edição da obra de Locke (*Works*) publicase em 1704 e tinha então apenas três volumes, reunindo somente os livros básicos. Antes do fim do século, já corresponde à obra completa, abrangendo nove volumes. Em 1794, tem lugar sua 9ª edição.

A *autobiografia* de Hume é editada em 1777 por Adam Smith (1723/1790). Se bem ainda não tivesse alcançado a nomeada com que viria a contar, era um nome de prestígio, na condição de reitor da Universidade de Glasgow.

Pela Casa Real, que provinha agora de um principado alemão, estabelecem-se sólidos vínculos entre universidades alemãs e a Inglaterra. A polêmica de Leibniz (1646/1716) com Samuel Clarke (1675/1729), a propósito das doutrinas de Newton, ocorridas em 1715 e 1716, publicadas em livro, em Londres, no ano de 1717, tornou o nome do pensador alemão, conhecido nos círculos científicos e filosóficos

ingleses, sabendo-se que, por sua condição de diplomata, circulava em diversas cortes européias, nas quais existiam conhecedores e admiradores de suas doutrinas. De sorte que a sua discussão das idéias de Locke, no livro *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (redigido em 1701 e 1704 e somente publicado em 1765), não deixava de refletir uma autêntica consagração no continente. O reconhecimento de Kant da dívida que mantinha em relação a Hume, na elaboração do que se consagrou com a denominação de *perspectiva transcendental*, ia na mesma direção.

Assim, na segunda metade do século XVIII, o empirismo inglês estava reconhecido na Europa como uma proposta alternativa moderna ao escolasticismo aristotélico.

A consagração do empirismo inglês reflete uma situação de fato. Trata-se não só de uma filosofia original como coerente em seus propósitos. Ainda assim, como ensinounos Rodolfo Mondolfo e registramos na *Parte I*, o que anima a filosofia são os problemas e não os sistemas. Em que pese o merecido sucesso, o empirismo inglês não deixava de provocar uma certa insatisfação, no tocante aos princípios constitutivos dos juízos. A associação era certamente uma base consistente (do ponto de vista da própria doutrina), mas suscitava dúvidas, na medida em que não deixava a física newtoniana sem fundamento. Isto é, não se conseguia explicar porque veio a ser aceita universalmente.

Também a unidade do eu corria o risco de desaparecer em meio ao conglomerado de impressões.

Finalmente, consolidado o conhecimento científico da natureza, parecia chegada a hora de constituir a ciência da sociedade.

Os três problemas teóricos enumerados iriam dar origem a derivações no empirismo inglês. Vejamos como tal ocorre, subseqüentemente, o caminho seguido para voltar-se ao ponto inicial.

a) A ESCOLA ESCOCESA

Passou à história com essa denominação, um grupo formado por conterrâneos e admiradores de Hume. Os principais integrantes partiam da proclamação de que se tratava do maior filósofo de seu tempo. Não obstante, pareceu-lhes haver encontrado princípio mais sólido sobre o qual poderia repousar o empirismo, sem a mínima violação de seu espírito. Semelhante princípio seria o *senso comum*.

A Escola Escocesa (ou do Senso Comum) foi integrada por numeroso grupo, no qual destacaram-se sobretudo Thomas Reid (1710/1796), James Beattie (1735/1803) e Duglad Stewart (1753/1828). Não se trata para estes filósofos da noção vulgar de senso comum. Seus princípios são naturalmente acessíveis a todo os homens, mas nem por isto devem ser considerados como de percepção automática. São intuitivamente evidentes, mas possuídos pelos homens apenas em forma potencial. Vale dizer: a explicitação de seu conteúdo e significado é obra dos filósofos.

São as seguintes, as principais teses da filosofia do senso comum:

- Qualquer dúvida em relação à existência do senso comum não passa de eufemismo; ainda que não o explicitem, os próprios céticos o pressupõem, ou têm de pressupô-lo para não se enredar em paradoxos insolúveis;
- A proveniência do erro reside em questões de fato e nunca em matéria de princípios, justamente o que estabelece o sentido comum;
- O senso comum é uma faculdade que percebe a verdade por meio de impulso instantâneo, de natureza instintiva, cuja evidência se impõe de forma irresistível;
- O senso comum é o equivalente da razão, sempre que esta seja entendida não apenas como simples capacidade de argumentação;

– As verdades evidentes proclamadas pelo senso comum prescindem de demonstração.

Aos integrantes da Escola Escocesa, pareceu que, mantendo íntegro o espírito do empirismo e a valorização da experiência sensível, a doutrina do senso comum permitia facultar-lhe uma base mais sólida, eliminando de vez a questão do processo de constituição dos juízos. A percepção (abrangendo tanto a apreensão como a crença em sua realidade) fornece de pronto os juízos originários e os naturais.

Cercada do prestígio já então alcançado pelo empirismo – que encontrou muitos seguidores na França e em outras nações do continente –, a Escola Escocesa teve um sucesso retumbante no exterior.

Mas tinha um defeito próprio que alimentaria o prosseguimento da discussão: envolvia um certo distanciamento da ciência, o que destoava da tradição precedente. Ainda que não se tivesse gerado na Royal Society, o empirismo inglês era parte do movimento geral que dera origem à física newtoniana e encaminhava-se nitidamente na direção daquilo que se chamou de *epistemologia*, isto é, a explicitação do fato de que a sua investigação dizia respeito precisamente ao conhecimento científico. Os escoceses pareciam tender para o lado do conhecimento comum, se bem que a sua noção de senso comum estivesse dotada de certo grau de sofisticação.

O segundo defeito veio a ser adquirido no exterior: o ter dado base para a simbiose entre empirismo e espiritualismo, efetivada pela Escola Eclética, que empolgaria os espíritos na França e em diversas partes do mundo, em grande parte do século seguinte.

Mas tais desdobramentos tangenciam os marcos da filosofia inglesa, a que devemos nos a ter neste tópico.

b) O UTILITARISMO

A Escola Utilitarista inglesa forma-se a partir da publicação do livro *Introdução aos princípios da moral e da legislação*, em 1789, por Jeremy Bentham (1748/1832). Ocorre com este movimento mais ou menos o mesmo que se dá com a Escola Escocesa, isto é, sua possibilidade (e também o seu sucesso e ulterior difusão) decorre sobretudo do reconhecimento e prestígio alcançado pelo empirismo. Este firmara-se como teoria do conhecimento e também pela aplicação dos mesmos princípios à moral. Na suposição de que o fazia em inteiro acordo com a consagrada tradição, Bentham quer agora constituir o que mais tarde se chamou de “ciência política”. Deve-se admitir também que o interesse pelo utilitarismo advém ainda da crença na possibilidade de uma ciência da sociedade que se difunde sobretudo a partir de Condorcet (1734/1794) com o livro *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humaine*, editado depois da sua morte.

Bentham afirmou que o objetivo primordial das pessoas é alcançar a felicidade, que identifica com a obtenção do máximo de prazer e a redução ao mínimo da dor. Tratando-se de propósito comum a todos os indivíduos, constitui a meta do conjunto da sociedade. Estudando-se as ações coletivas, ver-se-á que se estruturaram historicamente em torno da utilidade (eficácia), em relação ao objetivo pretendido. Por esse caminho, será possível mensurá-las.

No texto do *Sistema de Lógica*, em que se ocupa da apresentação daquela doutrina (Livro VI, Capítulo XII, também publicado autonomamente com o título de *Utilitarianism*), Stuart Mill procurou esclarecer que não se trata apenas do prazer sensível, afirmando o seguinte:

Deve-se admitir que os utilitaristas basearam a superioridade dos prazeres mentais sobre os corporais, principalmente, na

maior persistência, segurança, menor custo, etc., dos primeiros, isto é, em suas vantagens circunstanciais, ao invés de louvar-se de sua natureza intrínseca [...]. Bem poderiam ter adotado outra formulação, com toda consistência. É de todo compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato de que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e valiosos que outros. Seria absurdo, entretanto, que enquanto nos demais casos leve-se em conta a qualidade, além da quantidade, na avaliação dos prazeres, se supusesse que dependia tão somente de quantidade.

E, logo adiante:

Dentre os prazeres, se há um que todos ou quase todos que o tenham experimentado concedam-lhe a devida preferência, independentemente de todo sentimento de obrigação moral para preferi-lo, este é o prazer mais desejável.

Diz mesmo que “poucas criaturas humanas concordariam em transformar-se em algum dos animais inferiores, diante da promessa de alcançar o mais completo desfrute dos prazeres de uma besta”.

De todos os modos, a expectativa de alcançar medida objetiva do comportamento social nunca passou de simples aspiração. O verdadeiro papel desempenhado pelos utilitaristas consistiu em chamar a atenção para a necessidade de estudar com rigor o fato político. Justamente por isto, costuma-se creditar a Bentham o direcionamento que seguiu a ciência política do mundo anglo-saxão, apostando na quantificação. Embora semelhante empenho não haja eliminado os procedimentos tradicionais da denominada filosofia política, obteve resultados expressivos. Basta ter presente o sucesso das previsões eleitorais.

5. O RETORNO À PROPOSTA ORIGINAL: JOHN STUART MILL

John Stuart Mill (1806/1873) foi educado por seu pai, James Mill, com o propósito de assegurar a continuidade do projeto de Bentham, a que dedicara a própria vida. Dando cumprimento à tal prognóstico, três anos após a morte de Bentham (1832) e um ano antes do falecimento do pai (1836), em 1835, Stuart Mill tornou-se editor do *London Review*, que a seguir incorporaria o jornal fundado por Bentham e a liderar a imprensa liberal.

Embora estivesse atento – e participasse ativamente – do movimento que preconizava a democratização do sistema representativo, tendo inclusive pertencido à Câmara dos Comuns, o mais destacado na obra de Stuart Mill corresponde ao acabamento que deu à doutrina utilitarista, empreendendo uma autêntica síntese do essencial da evolução do empirismo inglês nos dois séculos precedentes e, assim, voltando integralmente às suas origens.

O projeto de Bentham, como vimos, propunha-se a constituir as ciências morais, tomando por modelo as ciências naturais, se bem acabasse cumprindo-o apenas no tocante à política. Stuart Mill mantém idêntica amplitude na formulação da proposta, mas na verdade detém-se especialmente nestes aspectos: 1) explicitação do caráter da ciência; 2) formulação de uma lógica apta a abarcar o conjunto das ciências (naturais e morais); e 3) tornar a psicologia uma ciência, transformando-a em base e ponto de partida das ciências morais.

A ciência deve ater-se às relações entre fatos, observados com o rigor necessário. Aparentemente, neste particular, Mill limita-se a repetir Comte, de quem adotara o nome de positivismo. Mas na verdade dá um novo conteúdo ao comtismo, vinculando-o à tradição empirista inglesa e proporcionando-lhe uma teoria do conhecimento, inexistente na obra de Comte. Desinteressa-se do estudo de substâncias e causas que comportam apenas raciocínios especulativos e

escapam à mensuração, Mill proclama também que o método comum a todas as ciências é a indução. Finalmente, as previsões científicas são de natureza probabilística.

O silogismo resolve-se na indução, do mesmo modo que os axiomas matemáticos. A lógica indutiva de Mill ocupa-se da investigação dos antecedentes invariáveis e incondicionados de todos os fenômenos, isto é, das relações de causalidade. Fixou estas regras para a indução (do mesmo modo que para a lógica): regra da concordância; regra da diferença; regra dos resíduos; e regra das variações concomitantes.

Finalmente, a psicologia de Mill é associacionista. Os fatos psíquicos são estados elementares que, por sua vez e uma última instância, procedem das impressões geradas pela experiência.

A breve enumeração precedente parece suficiente para estabelecer o significado profundo de sua doutrina. A volta à indução e o empenho em fixar regras que lhe atribuam a necessária consistência corresponde, evidentemente, à retomada da proposta de Francis Bacon. Atendo-se aos fatos, a ciência estará plantada firmemente na experiência. Mas semelhante exigência não é suficiente. Como adverte no *Sistema de Lógica*: “O processo silogístico simplesmente mantém a consistência entre nossos termos gerais, provenientes da experiência, e suas particulares aplicações nos compelem a enfrentar a generalização em toda a sua extensão, o que se torna necessário para justificar a nossa inferência num caso particular dado. Aquilo que chamamos de Lógica Formal é a lógica da consistência; e a consistência não é necessariamente a verdade, mas uma de suas mais essenciais condições”. Vale dizer, ainda mesmo, que os termos gerais retirem sua força da circunstância de provirem da experiência, o método não consiste em aplicá-los ao particular, mas o contrário. A indução é que proporciona a imprescindível consistência, sem a qual não se poderá inquirir da verdade da proposição. A almejada consistência resultará

da observância de regras que garantam a validade da indução, como afirmara Bacon.

Hume é outra presença inquestionável na meditação de Mill. Dele recolhe não só a idéia de que a experiência fornece uma *impressão* como ainda ao entendimento de que as previsões científicas são probabilísticas, tese que somente iria aparecer nos meios científicos como decorrência das transformações a que aludiremos mais adiante, verificadas várias décadas depois de sua morte.

Stuart Mill torna presente o espírito anti-metafísico da tradição filosófica inglesa e não se cansa de proclamar que “os princípios da evidência e as teorias do método não podem ser construídos a priori”. Sua obra *Três ensaios sobre religião* (1874) é uma completa demonstração da inconsistência do que denomina de “filosofia especulativa”, cujos cultores seriam “mentes superficiais”.

A obra fundamental de Mill é o *Sistema de Lógica* (cujo título original está acrescido do seguinte: “apoiado no raciocínio indutivo, sendo uma visão concentrada dos princípios dos métodos da investigação científica”), aparecida em 1843, em dois volumes, revista em muitas partes pelo autor e cuja edição definitiva é de 1865. Publicou entretanto diversos outros livros, versando variada matéria (economia política; governo representativo e teísmo, entre outros), tendo se ocupado da obra de Comte e de temas da época, como relações com a Irlanda, a condição da mulher e a necessidade de uma reforma parlamentar. Ainda assim, no essencial, retoma a tradição filosófica de seu país e a resume de forma brilhante.

6. A REVIRAVOLTA PROVOCADA PELA CIÊNCIA E COMO A FILOSOFIA INGLESA MANTÉM-SE FIEL À PROPOSTA ORIGINAL

a) O PANORAMA EM FINS DO SÉCULO XIX E COMEÇOS DO SÉCULO XX

John Stuart Mill faleceu em 1873, tendo presenciado o êxito sem precedentes alcançado pela publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin (1809/1882), em 1859. A obra foi festejada como um passo decisivo para a realização do projeto daqueles autores que, mais adiante – a exemplo do argentino José Ingenieros (1877/1925), tão festejado no Brasil da República Velha – iriam dizer que os chamados problemas metafísicos só eram provisórios, até que a ciência, com seus métodos de comprovada eficácia, viessem a desvendá-los. Na matéria, a origem do homem proposta por Darwin era bem um exemplo e um estímulo a que semelhante tipo de crença pudesse ser acalentado.

Embora recusasse o cerne da proposta comteana, a exemplo de Mill, Herbert Spencer (1820/1903) dedicaria sua vida a estruturar uma franca aproximação – talvez até uma simbiose entre filosofia e ciência na obra *Programme of a System of Synthetic Philosophy*, cuja execução estendeu-se de 1862 a 1896. A idéia consistia em promover uma ampla interpretação da realidade a partir da idéia de evolução. O ponto de partida seria a sucessão dos fenômenos, isto é, a evolução universal, como manifestação de um ser inacessível, de um absoluto último que designa alternativamente com os nomes de Incognoscível ou Força. Ainda que não tenha chegado ao ponto de afirmar a possibilidade do conhecimento “científico” àquele absoluto, nada de tão distanciado da tradição filosófica inglesa com a idéia de *sistema*.

Se a filosofia inglesa tradicional vê-se agora absorvida pela ciência, teria chegado o momento de buscar inspiração em outra fonte. E assim, na velha Oxford, criam-se condições para a formação de uma escola idealista, impulsionada por

Thomas Hill Green (1836/1882), vindo a alcançar inesperado sucesso. A medida desse sucesso pode ser efetivada indiretamente pela reação que provoca, iniciada por George Moore (1873/1958) e que seria levada a uma expressiva vitória, entre outros, por Bertrand Russell (1872/1970). Mas que intervêm outras componentes, como teremos oportunidade de destacar no tópico subsequente.

Vale referir, contudo, uma circunstância curiosa – que aliás muito tem a ver com o nosso tema, diga-se de passagem – resultante dessa “indignação” do mundo filosófico anglo-saxão diante daquilo que foi entendido como uma capitulação frente a um dos opositores mais tradicionais, a filosofia alemã. No outro lado do Atlântico, ao invés de voltar-se para fonte européia diversa, como seria mais plausível, a fim de reagir à nova escola oxfordiana, um grupo de pensadores americanos debruça-se sobre a própria tradição nacional. Temos em vista a chamada Sociedade Metafísica de Cambridge, que reúne inicialmente nomes como William James (1842/1910), John Fiske (1842/1901) e Charles Sanders Pierce (1839/1914). Estava nascendo uma outra filosofia nacional, que através do *pragmatismo* iria diferenciar-se grandemente da matriz inspiradora original.

b) A REVIRAVOLTA NA CIÊNCIA E SUAS CONSEQÜÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS

Em decorrência dos avanços na investigação científica, na passagem do século, a hipótese de que o átomo seria indivisível cai por terra e começa a identificação de seu conteúdo. O primeiro elemento de que agora se fala denomina-se *elétron*. Mais tarde, descobriu-se multiplicidade de partículas, existência de núcleo atômico e formulam-se os primeiros modelos diversificados de átomos. Trabalhando nesse tipo de pesquisa desde aquela época, entre 1905 e 1915, Albert Einstein (1879/1955) apresenta a teoria da relatividade, que iria reduzir o campo de aplicação da física newtoniana.

Assim, ao invés de marchar na direção de oferecer uma idéia unitária do conhecimento, impondo mesmo o desaparecimento da especificidade da filosofia, evidenciase que a ciência é um corpo vivo em crescimento e transformação. No período anterior à Primeira Guerra, há mais de uma física, a investigação atômica faculta aos investigadores conceber modelos diferentes de átomos – sendo que um não revoga o outra, na medida em que se revelam operativos – e, de fato, desaparece a *matéria* como era entendida no século XIX. Entre os próprios homens de ciência, não há consenso quanto à definição de conceitos básicos tais como espaço, tempo e massa. Deste modo, os cultores da filosofia que, objetivamente, haviam aceito uma posição secundária, são instados a colaborar com os cientistas, em pé da igualdade, no exame dessas questões. Semelhante propósito acabaria sendo formalizado, em fins dos anos vinte, com a denominação de *Círculo de Viena*. Não se trata de que os alemães passariam a ditar as regras em matéria de filosofia da ciência. No impulso inicial, encontra-se um cientista francês de grande nomeada, Henri Poincaré (1854/1912), justamente a pessoa que teria o mérito de chamar a atenção para a necessidade de abandonar o conceito oitocentista de ciência na obra *A ciência e a hipótese*, que viria a tornar-se um marco no processo de superação das simplificações de positivismo.

Ainda que o Círculo de Viena tivesse alcançado uma posição relevante na nova feição que viria a assumir a filosofia da ciência, os balizamentos não poderiam deixar de ser proporcionados pelos ingleses, devido à larga tradição em matéria de teoria do conhecimento. Teriam que explicitar – como de fato o fizeram – que não mais se trata do conhecimento em geral, mas especificamente do conhecimento científico. Contudo, a inspiração proviria da filosofia inglesa, notadamente de David Hume. Destacou-se que este havia enfatizado as proporções dos tipos mais diretamente relacionadas à

investigação científica, isto é, (1) as proposições abstratas relativas a quantidades e números; e, 2) as proposições relativas a fatos ou à experiência. Com base nessa inspiração, estabeleceu-se que a investigação teria que centrar-se na lógica e nas ciências experimentais. Desse modo, os alemães adicionariam um certo “logicismo” à tradição empirista em que iriam louvar-se. Mas os próprios ingleses, a partir de Bertrand Russell (1872/1970), estavam seguindo aquele caminho.

O trabalho conjunto que iriam desenvolver consistiria na nova feição atribuída à experiência sensível. Esta, como tornamos patente, encontrava-se na base de toda a tradição empirista inglesa. Para fugir às dificuldades surgidas na sua conceituação, Hume propusera que fosse denominada de *impressão primeira*. Por exigência da redução dos limites de que se deveria revestir a teoria do conhecimento – batizada a partir de então de *epistemologia* – aquela experiência adquiria certa sofisticação e passava a denominar-se de *enunciado protocolar*, a fim de deixar estabelecido que se tratava de um fato registrado com todo o rigor exigido pelas experiências levadas a cabo nos laboratórios dos homens de ciência.

Para os nossos propósitos, parece suficiente registrar a feição que a filosofia inglesa iria adquirir no século XX, a partir da temática antes enunciada, na obra de duas personalidades que a marcaram de modo inquestionável: Alfred Ayer (1910/1989) e Karl Popper (1902/1994).

C) AYER E A CONFIGURAÇÃO ASSUMIDA PELA EPISTEMOLOGIA

Sobretudo em decorrência do desenvolvimento experimentado pela ciência – ao frustrar a expectativa dos evolucionistas de que se marchava na direção de uma verdadeira simbiose entre filosofia e ciência – o tradicional empirismo inglês vê-se constrangido a adquirir uma certa “especialização”. Agora não mais terá por objeto o conhecimento em geral, mas o conhecimento científico em particular. O nome de *gnoseologia* será substituído pelo de *epistemologia*.

Nesse processo, talvez em conseqüência do simultâneo – e também tradicional – vezo anti-metafísico, a filosofia inglesa acabaria manietada em suas preocupações de índole moral, circunscrevendo a sua análise àquelas proposições cujo significado pudesse ater-se ao tipo de universalidade postulada pela ciência. Desse modo, não seguiu integralmente a lição de Hume, cujo empirismo não o impediu de descobrir um princípio importantíssimo no cumprimento da lei moral pelo comum dos mortais, o princípio de *simpatia*, que produziu uma obra de fôlego como *The Theory of Moral Sentiments* (1759), de Adam Smith. Em vão, Alfred Sidgwick (1850/1943) procurou mostrar a inadequação da tese de que a filosofia deve ficar adstrita ao raciocínio lógico formal. Assim, o empirismo inglês no século XX iria diferenciar-se de seu irmão siamês norte-americano, na medida em que este, ao criar o *pragmatismo*, manteve o interesse pelo conjunto das manifestações do espírito, notadamente a moral e a religião.

O desfecho em causa pode ser atribuído aos vínculos com o Círculo de Viena de onde provém o prestígio alcançado por Wittgenstein, apesar de que tangencia abertamente a tradição inglesa, como procuraremos demonstrar em *Adendo* ao fim do capítulo, mas igualmente ao direcionamento proporcionado por Alfred Ayer (1910/1989), sobretudo com a sua obra *Language, Truth and Logic*, publicada em 1936. Entre 1946 e 1959, Ayer ensinou na Universidade de Londres, transferindo-se em 1960 para a Universidade de Oxford. O neopositivismo ou positivismo lógico, em grande parte do século, acabou associado ao seu nome.

Ayer estabeleceu uma rígida distinção entre enunciados lógicos e enunciados empíricos. Na consideração destes, recusa qualquer análise interior, reduzindo-os aos *fenômenos* de que dão conta. Por este meio, quer aproximar toda a meditação precedente sobre a percepção ao conceito de enunciado protocolar, isto é, ao resultado da observação produzida em laboratório. Quanto aos enunciados lógicos,

são tautológicos, isto é, dedutíveis. Em ambos os casos, precisam ser formulados com todo o rigor, a ponto de permitir a adoção do chamado cálculo proposicional. E, assim, o grosso das afirmações humanas perdem o sentido.

A proposta de Ayer completa-se pelo princípio da verificabilidade. As proposições não passíveis de verificação não merecem ser consideradas.

O neopositivismo ou positivismo lógico, assim considerado teve amplo sucesso em grande parte deste pós-guerra. O fenômeno, entre outras coisas, é atribuído à circunstância de que muitos dos integrantes do Círculo de Viena emigraram para os Estados Unidos, em consequência do nazismo e da própria conflagração, ocupando cátedras importantes naquele país. De todo isto resultou um notável amesquinamento da filosofia. Conhecido líder político norte-americano expressou essa circunstância dizendo que, durante a formação das pessoas de sua geração, nos anos vinte, trinta e quarenta, qualquer um podia citar o nome de importantes filósofos americanos (James, Dewey, Hook e tantos outros), prerrogativa de que não mais dispunham, as gerações das décadas iniciais do pós-guerra.

Como não poderia deixar de ser, semelhante radicalismo teria que provocar inevitavelmente natural reação. Esta começou nos Estados Unidos, ainda nos anos oitenta, e fez desde então uma trajetória de êxitos. Seu principal resultado parece ser a formação da corrente filosófica denominada *neopragmatismo*. Um de seus mais destacados representantes, Hilary Putman, chegou a afirmar: "A filosofia analítica realizou grandes coisas, mas todas elas negativas." No 88º Congresso da *American Philosophical Association* (dezembro, 1991,) registrou-se a completa perda de influência do positivismo lógico nas universidades americanas.

Na própria Inglaterra, o radicalismo de Ayer acabou por não se sustentar. Ele mesmo procuraria reformular o princípio da verificabilidade, atribuindo-lhe um "sentido

débil”, isto é, mais flexível no livro *The Central Questions of Philosophy* (1974), cuja tradução brasileira seria editada pela Zahar (Rio de Janeiro, 1975). Contudo, a abertura de novas perspectivas à filosofia inglesa, mantida a fidelidade ao espírito anti-metafísico e à valorização da experiência, seria proporcionada por Karl Popper.

d) O RETORNO AO ESPÍRITO TRADICIONAL NA OBRA DE KARL POPPER

Karl Popper (1902/1994) nasceu em Viena e estudou na Universidade e no Instituto Pedagógico da capital austríaca. Doutorou-se em 1928 com uma tese versando o método da psicologia. Desde essa época, jovem ainda, embora comungando do espírito anti-metafísico dos círculos científicos e valorizando o empirismo, opunha-se ao projeto que veio a assumir o Círculo de Viena. Partindo, como vimos, de um problema real, a falta de uniformidade na conceituação de categorias básicas, entre os próprios cientistas, chegara a um projeto de unificação de toda a linguagem, de nítida inspiração matemática, que esvaziava completamente a inquirição filosófica, a pretexto de que lhe faltava “significado”. Popper dava-se conta da impropriedade dessa busca e, sobretudo, de sua incapacidade de estabelecer uma nítida distinção entre ciência e metafísica. De todos os modos, a solução do problema ainda não amadurecera integralmente em sua mente. Os acontecimentos políticos da Europa dos anos trinta acabariam empurrando-o para a emigração. Fixou-se na Nova Zelândia entre 1937 e 1945, passando a viver na Inglaterra desde essa época, integrado à London School of Economics. Tendo completado 92 anos, acabaria residindo mais da metade de sua vida na pátria por adoção que para ele se tornaria a ilha britânica.

As noções fundamentais da doutrina alternativa às propostas do Círculo de Viena – popularizadas na Inglaterra por Ayer e simbolizadas em sua pureza por Wittgenstein –

seriam formuladas em estudos específicos ao longo dos três lustros subseqüentes ao pós-guerra, se bem que na década de trinta já tivesse apresentado a maneira correta de entender-se o método científico no livro *A lógica da investigação científica*. Contudo, somente viriam a constituir um todo coerente na obra de 1963 a que deu o sugestivo título de *Conjecturas e Refutações*. Ainda que as universidades tradicionais, sobretudo Oxford, estivessem engajadas no positivismo lógico, cada vez mais reduzido à análise da linguagem, a doutrina de Popper estava destinada a expressar de forma mais adequada o autêntico espírito do tradicional empirismo inglês e, por isto mesmo, a alcançar o mais amplo sucesso tanto na Inglaterra como nos principais países ocidentais. A parcela fundamental de sua obra dedicada à filosofia da ciência seria traduzida ao português por Leonidas Hegenberg. *Conjecturas e refutações* foi publicado pela Editora da Universidade de Brasília.

Popper começa por refutar que os princípios fundamentais da busca da validade do conhecimento sejam a verificabilidade e a busca do significado. Demonstra cabalmente como é fácil obter confirmações ou verificações para quase toda teoria, “desde que as busquemos”, acrescenta. A busca do significado encaminha a pesquisa na direção errada.

A verdadeira teoria científica deve demarcar com precisão seus limites de aplicabilidade, a fim de que possa ser refutada. Teoria irrefutável não é teoria científica.

As observações podem contribuir no sentido de refutar hipóteses errôneas. Contudo, as teorias científicas não se apóiam na indução, como se acreditava.

Popper mobilizou muitos argumentos contra a indução como método para o estabelecimento de verdades científicas. O mais expressivo encontra-se em *Lógica da investigação científica* (1935) e acha-se expresso nestes termos: “De um ponto de vista lógico, dista muito de ser óbvio que estejamos

justificados ao inferir enunciados universais, partindo de enunciados singulares, por mais elevado que seja o seu número; pois toda conclusão a que chegemos deste modo corre sempre o risco de resultar um dia falsa; assim, qualquer que seja o número de exemplares de cisnes brancos que haja observado, não está justificada a conclusão de que todos os cisnes sejam brancos”.

O caminho da formulação da hipótese científica está indicado desde modo: “Todo enunciado descritivo emprega nomes (ou símbolos ou idéias) universais e tem o caráter de uma teoria, de uma hipótese. Não é possível verificar o enunciado ‘aqui existe um copo de água’ por nenhuma experiência com caráter de observação, pela mesma razão de que os universais que ali aparecem não podem ser subordinados a nenhuma experiência sensível concreta (toda ‘experiência imediata’ está ‘dada imediatamente’ de uma só vez; é única); com a palavra ‘copo’, por exemplo, designamos os corpos físicos que apresentam certo comportamento legal, o mesmo ocorrendo com a palavra ‘água’. Os universais não podem ser reduzidos a classes de experiências, não podem ser constituídos”. E mais: “Uma vez apresentada a título provisório uma nova idéia, ainda não justificada – seja uma antecipação, uma hipótese, um sistema teórico ou o que se queira – dela são extraídas conclusões por meio de uma dedução lógica”.

Finalmente, não existem teorias científicas irrefutáveis.

Até a teoria científica melhor estabelecida, como a teoria da gravidade de Newton ou a teoria da luz de Fresnel, podem ser modificadas ou corrigidas, como demonstrou Einstein. Em conseqüência, até a teoria científica melhor estabelecida continua sempre sendo uma hipótese, uma conjectura.

E, assim, Popper derrotou o radicalismo e as simplificações que na verdade tangenciavam inteiramente o sentido do



tradicional empirismo inglês. Além de sua obra como filósofo da ciência, Popper popularizou o conceito de “sociedade aberta” como sendo a grande criação da humanidade concretizada no Ocidente e mostrou a inconsistência teórica de reforma social preconizada por Marx. Indicou também que a importância do estudo do mundo da cultura. E assim, a tradicional filosofia inglesa reconquista o valor heurístico que revelou ao longo de mais de três séculos.

ADENDO

A que tradição filosófica acha-se relacionada a obra de Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena em 1889 e estudou engenharia em Berlim, seguindo para a Inglaterra com o propósito de continuar tais estudos. Decidiu-se entretanto pela matemática, passando a concentrar-se nessa disciplina na época imediatamente anterior à Primeira Guerra. Com a esclosão desta, foi soldado do exército austríaco, acabando como prisioneiro. Finda a conflagração, renunciou à sua fortuna pessoal e tornou-se professor do ensino secundário. No fim década de vinte, fixou-se em Cambridge, como docente. Em 1939, assumiu uma cátedra, à qual também renunciou. Faleceu em 1951, logo após completar 62 anos.

A obra Wittgenstein não se acha diretamente relacionada à problemática da filosofia das ciências, na primeira metade do século, mas às questões decorrentes do desenvolvimento e do empenho de formalização da matemática.

Quando se deu o aparecimento da física moderna, com a obra de Isaac Newton (1632/1727), a filosofia escolástica, que era dominante e exclusiva, entrou em crise, devido ao fato de que se apoiava no aristotelismo. A física aristotélica era qualitativa, enquanto a nova formulou-se de modo a permitir a medida. A seguinte consideração do estudioso inglês da filosofia da ciência esclarece plenamente o assunto: "A lei da inércia, base da nova física, foi parcialmente estabelecida por Galileu, mas é justo continuar chamando-a de primeira lei newtoniana do movimento. A lei afirma que todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme retilíneo, a menos que atue sobre ele alguma força. A fórmula *se não há força atuando não há movimento* é substituída

pela fórmula *se não há força atuando não há mudança de movimento*. A palavra acrescida constitui uma novidade radical. Aristóteles, com efeito, definia a força como a causa do movimento; Newton define-a como a causa das mudanças de movimento”.¹

Por motivos estritamente religiosos, a Escolástica recusou a nova física, ensejando que fosse tentada a elaboração de uma nova filosofia. Nessa investigação, primeiro supôs-se que não haveria mais razão para outra “filosofia” que não a de Newton (sua obra fundamental chamou-se *Princípios matemáticos da filosofia da natureza*). Mas em seguida foram fixadas as imprescindíveis distinções entre filosofia e ciência, firmando-se o entendimento de que inclusive haveria uma *filosofia das ciências*. O conteúdo desta (basicamente uma teoria do conhecimento) foi estabelecido ao longo dos séculos XVIII e XIX, chegando-se a uma certa acomodação.

Entretanto, com o aparecimento da teoria da relatividade, da investigação do interior do núcleo atômico (até então supunha-se que o átomo seria indivisível) e o reconhecimento de que a física newtoniana não se aplicava universalmente, fala-se cada vez mais em “crise da física”, porquanto não havia acordo sobre a melhor definição de conceitos básicos como espaço, massa, energia, etc. (A título de exemplo: quando da passagem de Einstein pelo Rio de Janeiro, em 1925, o catedrático de Mecânica Racional da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, brindou-o com um artigo intitulado *A relatividade imaginária*, isto é, contrariando frontalmente a física clássica, não era aceita em muitos círculos científicos). Das discussões então verificadas, chegou-se à constituição, como indicamos em fins da década de vinte, do denominado Círculo de Viena, integrado por cientistas e filósofos, com o propósito de sanar as divergências. Como tivemos igualmente oportunidade de demonstrar,

¹ HULL, L.W.H. *História e filosofia da ciência*. Barcelona : Ariel, 1962. p. 190. Trad. espanhola.

alcançou-se mais tarde o estabelecimento das linhas básicas de uma nova filosofia das ciências, que reconhece não serem aquelas indutivas, como se pensava, mas lógico-dedutivas, introduzindo-se a idéia de que suas teses valem somente enquanto não refutadas; tem caráter probalístico, ao invés de determinístico, etc. Para o adequado equacionamento de todas essas novas teses, contribui decisivamente Karl Popper (1902/1994), sendo de sua autoria a obra fundamental da contemporânea filosofia das ciências: *Conjecturas e refutações. O desenvolvimento do conhecimento científico* (1963).

A obra de Wittgenstein não está vinculada aos temas antes enumerados, mas ao programa que estabeleceu Gottlob Frege (1848/1925), professor de matemática na Universidade de Jena (Alemanha). Frege acreditava que a dificuldade de fundamentar certos postulados matemáticos – criando o paradoxo de que fornecendo a base para a fundamentação das ciências não conseguia fundamentar-se a si mesma – seria superada, se fosse reduzida a fórmulas lógicas (com o emprego de letras, ao invés de números). Assim, imaginou que todas as proposições precisariam ser reduzidas a uns quantos modelos, podendo mesmo introduzir-se o que chamou de *cálculo proposicional*. Ao contrário do que pretendia Frege, a formalização sugerida não eliminou os paradoxos. Ao invés disto, estabeleceram-se inúmeros, entre estes o mais o mais grave desde que consistia em afirmar que (logicamente) não era possível provar a verdade ou a falsidade de proposições de determinado tipo. Os próprios matemáticos colecionaram exemplos de variada espécie de paradoxos.

O *Tractatus Lógico Philosophicus* (1921), de Wittgenstein, está elaborado em forma de proposições numeradas, supostamente encadeadas de modo rigoroso. Assim, a proposição 2.01 desdobrar-se-á em cinco outras sucessivamente numeradas até 2.01231. A tese geral está formulada nestes termos: “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer

claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”. Além disto, supõe que o livro trate de “problemas filosóficos”.

“Dizer claramente” para o autor significa ser passível de formalização com validade científica. Nesse passo, identifica filosofia e ciência. Acontece que este tipo de identificação é impropriedade, além de que não há um único modelo de ciência, variando segundo seja a natureza dos fatos de que deve dar conta. A ciência ocupa-se de relações entre fatos, havendo uma distinção que Wittgenstein procura ignorar, entre fatos naturais, fatos ideais e fatos culturais, cada um dos quais requer procedimentos de investigações de diversa índole.

Se estivesse de fato inserido na problemática da filosofia da ciência, como se dava por exemplo com Max Weber, jamais poderia fazer caso omissivo da discussão acerca da possibilidade e das características das ciências sociais, notadamente tomando conhecimento do conceito weberiano de *neutralidade axiológica*, isto é, que não podem ser objeto de conhecimento científico, as avaliações valorativas. Justamente acerca destas é que Wittgenstein afirma que a ciência deve calar-se. Se estivesse de fato lidando com filosofia da ciência, sua afirmativa seria simplesmente arrolada como pueril. Assim, as proposições de número 6.4 partem do pressuposto de que no mundo não há valor, donde esta inferência: “6.42. É por isso que tampouco pode haver proposições na ética”. Teria que especificar: *proposições de caráter científico*. Mas arbitrário é que misture valores éticos e questões religiosas, arrolando-as na rubrica *mística*.

O livro de Wittgenstein não parece ter contribuído para o avanço da pretendida formalização dos enunciados matemáticos e os próprios matemáticos, talvez por entender que se tratava mesmo de “obra filosófica”, dele não tomaram conhecimento. Em Cambridge, alguns seguidores procuraram tornar menos hermética – e também mais limitada – a sua

identificação entre filosofia e ciência. A filosofia da ciência propriamente dita continuou entretanto ocupando-se dos temas herdados do Círculo de Viena e de Karl Popper. Como muitos desses autores, em decorrência da guerra, radicaram-se nos Estados Unidos, acabaram de certa forma isolados naquele país, cuja tradição empirista distinguia-se notadamente da inglesa, porquanto interessada em compreender tanto a experiência moral como a religiosa, que a teoria clássica do conhecimento havia retirado do seu horizonte. A nova geração que os substituiu nas cátedras que haviam conquistado estão regressando à tradição (a filosofia americana chamou-se pragmatismo e agora quer ser conhecida como neopragmatismo).

Wittgenstein era uma pessoa problemática e, apesar de muito inteligente, revelou-se incapaz de manifestar um mínimo de disciplina em sua elaboração teórica. *O Tractatus* corresponde às anotações que tomou durante a primeira guerra – esse conjunto de sentenças mal chega a oitenta páginas impressas – e nunca as revisou devidamente nem procurou atender às objeções. Ao invés disto, deixou outras quantas notas, no mesmo estilo, procurando quebrar o monólito que estabelecera, em relação às proposições (a rigor matemáticas), distinguindo-as pelos seus usos, provavelmente elaboradas numa fase em que viveu como nômade, peregrinando por vários países entre 1947 e o ano da morte (1951). Essas notas foram publicadas postumamente em 1953. O autor não correlacionou o que chama de *usos* com as chamadas esferas de objeto, o que teria permitido inserir sua nova meditação nalguma das tradições filosóficas. Mas, por *uso*, entende este tipo de pergunta: 1) que é x ou qual é a essência de x (que seria uma “pergunta metafísica”); 2) que significa o termo x (“pergunta analítica” querendo com isto significar o tipo de análise conceitual que se praticava na filosofia inglesa) e, finalmente: 3) quais são os usos do termo x (“pergunta pragmática”). Enfim, tratou-se de uma

investigação de índole semântica que viria a ser uma espécie de gramática sofisticada. Mas tudo isto no plano formal, dizendo respeito à forma de expressão e não diretamente aos conteúdos, que seria a maneira de fazer com que semelhante investigação se revestisse de índole científica ou filosófica, conforme o caso. De sorte que, em que pese os seus seguidores, em Cambridge, tenham-se empenhado em verter para a filosofia as considerações do autor, não parece que tal empenho tenha alterado os rumos seguidos pela filosofia das ciências, cujo centro na Inglaterra, desde Popper, passou a ser a *London School of Economics*.

II

A FILOSOFIA ALEMÃ

1. UMA QUESTÃO MARCANTE: A PROPOSTA LEIBNIZIANA DE NOVO SISTEMA

No começo da Época Moderna, a Alemanha achava-se dividida em mais de 300 principados, a maioria disposta de pequenas áreas. Embora o processo de sua unificação tivesse tardado muito, como foi consignado precedentemente – constituindo, juntamente com a Itália, entre os séculos XVI e XVIII, a nota dissonante na divisão da Europa em Estados nacionais – no território compreendido por aqueles principados, emergiam núcleos aglutinadores: na parte setentrional-oriental, a Prússia, e, na parte central e meridional, a Saxônia e a Bavária. Sabe-se que, da disputa entre estes aglomerados, sairia vitoriosa a Prússia, tendo-lhe cabido liderar a unificação, somente consumada na segunda metade do século XIX. O fato de que alguns principados tenham aderido ao luteranismo, enquanto outros permaneceram católicos, não viria a constituir obstáculo à unificação final.

A moderna tradição cultural é, sobretudo, místico-religiosa, podendo considerar-se Gottfried Wilhelm Leibniz (1676 a 1716) o pensador que se proporia a restaurar a meditação filosófica e o fez de uma forma que marcaria em definitivo a filosofia alemã... Ao contrário dos ingleses que cuidariam de substituir Aristóteles, subdividindo-o em compartimentos relativamente estanques – primeiro a lógica (mais tarde substituída pela teoria do conhecimento) e, em seguida, a física – Leibniz ambiciona um novo sistema. Ainda mais: que fosse também uma espécie de continuação da Escolástica, contentando-se em atualizá-la. Leibniz nasceu em Leipzig e estudou na Universidade local e ainda na de Jena. Desenvolveu múltiplas atividades, mas as que lhe dariam maior notoriedade seriam o desempenho de funções

diplomáticas e o cargo de Presidente da Sociedade de Ciências de Berlim, o que lhe facultou contato pessoal com os mais eminentes pensadores de seu tempo (Robert Boyle, um dos fundadores da Royal Society, na Inglaterra; o já então famoso filósofo Malebranche, bem como o patriarca do jansenismo Antoine Arnauld, na França, e ainda Spinoza, na Holanda) além, de ter mantido correspondência com muitos outros. Ambicionou obter a união dos Estados cristãos para enfrentar os muçulmanos e mesmo acabar com a divisão entre as igrejas, resultante da Reforma.

Sua obra filosófica seria elaborada com textos dispersos, que foram entretanto sistematizados por Christian Wolff (1679/1754), professor universitário que conseguiu que a proposta leibniziana fosse adotada na Universidade alemã. Devido à circunstância, viria a ser conhecido como “sistema Leibniz-Wolff”. Penetrou fundo na mentalidade dos professores, a ponto de que a crítica kantiana, a que aludiremos, não conseguiu desbancá-lo, o que somente seria alcançada pelo movimento que suscitou e que se chamou de “idealismo alemão”. E talvez porque não se tivesse circunscrito à crítica, mas empreendesse o caminho da adoção do *sistema*, que seria também uma ambição do próprio Kant, como veremos.

Em síntese, para Wolff, a filosofia é um saber escolástico, termo que emprega para indicar que deveria ser rigorosamente organizado e deduzido de número limitado de princípios. Basicamente, consistem estes nos princípios de *contradição* e *razão suficiente*.

O princípio da contradição foi formulado na lógica de Aristóteles e consiste em afirmar que os conceitos devem ser aplicados num único sentido, no raciocínio dado. Se se relaciona ao real, diz “ser impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo e em relação ao mesmo aspecto”.

O princípio de razão suficiente é atribuído geralmente a Leibniz, pois foi quem o formulou de modo acabado, embora estivesse presente em outros autores. Segundo este, nada acontece sem que haja uma razão explicativa.

Em Wolff, tais princípios não se referem apenas ao pensamento mas à própria realidade. Assim, são idênticos os princípios que regem o real e a matemática. As leis formuladas com base na experiência fornecem conhecimentos prováveis.

A filosofia trata de todas as coisas possíveis, subdividindo-se em teórica e prática.

A filosofia teórica compreende a ontologia (ciência do ser enquanto que é); cosmologia (estudo do mundo enquanto formado por entidades compostas); psicologia (estudo das entidades simples, cuja forma representativa se manifesta nos atos de conhecer e apetecer) e teologia (tendo por objeto a essência de Deus). A exemplo da Escolástica, Leibniz e Wolff acreditam encontrar a essência de todos os entes – existentes e possíveis –, por uma simples análise conceitual. De posse desse fio condutor, o saber é rigorosamente ordenado e sistematizado. As coisas se passam como se a nova ciência da natureza, ao invés de constituir-se em problemas para a filosofia, fornece-lhe um modelo (matemático) para a reconstrução do sistema. Leibniz, como se sabe, encontra-se entre os grandes matemáticos de todos os tempos.

A filosofia prática se subdivide em economia e política.

Deste modo, com base nas doutrinas de Leibniz, Wolff reconstitui o sistema, com toda a grandiosidade da Escolástica. O protestantismo tinha, afinal, uma filosofia, elaborada em consonância com os tempos modernos.

2. PRESSUPOSTOS DA CRÍTICA KANTIANA

Immanuel Kant (1724/1804) seria o grande crítico do sistema Wolff-Leibniz, que batizou de *metafísica dogmática* louvando-se das circunstâncias novas adiante referidas.

Na mesma época em que o sistema de Wolff se formula e vê-se consagrado, David Hume, na Inglaterra, estabelece, como vimos, uma diferenciação radical entre as ciências, cujos princípios podem ser deduzidos de suas próprias regras,

como a matemática, e as que se referem às relações entre fatos. A isto precisamente é que Kant atribui ter sido despertado do sono dogmático, isto é, da crença nos postulados de Wolff.

Além dessa distinção fundamental fixada por Hume, na primeira metade do século XVIII, a física de Newton ganha aceitação universal. Quando Wolff estava ocupado em conceber o novo sistema, a física leibniziana ainda era considerada como uma das alternativas para substituir a aristotélica. Na verdade, não fora ainda fixada a distinção radical de que a nova física se revestia em relação à filosofia. Supunha-se que era um saber de índole filosófica e lidava com realidades absolutas e transcendentais.

Contudo, a partir de Newton, a física se desinteressa das questões tradicionais acerca da causa do movimento. Trata-se agora de observar e medir a causa da mudança de movimento. O procedimento de estabelecer relações mensuráveis, passíveis de serem criticadas e refeitas, vai aos poucos ganhando os círculos científicos europeus. Estão consolidadas as academias de ciências, criadas na Inglaterra e na França no século anterior.

Kant, portanto, tem diante de si pelo menos estes problemas: o primeiro, saber se, diante da distinção fixada por Hume e do sucesso da física de Newton – que soterram em definitivo o sistema Wolff-Leibniz –, ainda há possibilidade de reconstruir-se a filosofia. E, caso afirmativo, de que filosofia se trata.

O segundo problema consiste em explicar as razões pelas quais a física newtoniana veio a encontrar aceitação universal.

A par disto, por sua formação religiosa, Kant tem muito presente a crise dos fundamentos da moralidade cristã, entre outras coisas, com a disputa entre católicos e protestantes acerca dos dez mandamentos; a aceitação e o enaltecimento da riqueza; o debate da moral social na Inglaterra, etc.

Devido a esse fato, a sua crítica não se limitou a lançar as bases do que depois se denominou de *filosofia da ciência*, concebida com maior amplitude do que a *epistemologia*

inglesa. Levou a filosofia a manter o interesse pelas demais manifestações culturais.

3. IDÉIA SUMÁRIA DA CRÍTICA KANTIANA

Valendo-se da descoberta de Hume, Kant estabelecerá uma distinção radical entre as coisas como seriam em si mesmas e como aparecem para nós (fenômenos). Em nossa experiência cotidiana, lidamos apenas com os fenômenos.

Essa distinção tem por objetivo evidenciar que os temas clássicos da metafísica tradicional, ressuscitados por Wolff, não podem ser resolvidos discursivamente, com base na argumentação racional. Os temas em apreço são os seguintes: 1) finitude ou infinitude do mundo; 2) sobrevivência da alma; 3) existência de Deus.

O discurso filosófico tem que estar adstrito à experiência possível. Assim se estabelece uma nova perspectiva filosófica, um novo ponto de vista último.

Como posso me aproximar da experiência possível? De um modo *transcendental*. Daí que a nova perspectiva veio a ser assim denominada.

No ordenamento lógico dos conceitos, Aristóteles chamou de *categorias* aqueles termos que se aplicam aos objetos, sendo distintos destes, tais como causa, efeito, relação, igualdade, etc. Alguns desses termos têm maior grau de universalidade como o verdadeiro e o bom. A estes últimos foram denominados, na Escolástica, de transcendentais.

Ao empregar o termo, Kant o define deste modo: “chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos como de nossos conceitos *a priori* dos objetos”. *A priori*, para Kant, é aquilo que não provém da experiência.

Transcendental é, portanto, uma forma especial de organizar o nosso conhecimento. Segundo esta, os fenômenos não correspondem à simples apreensão daquilo que nos é

ou infinitude do mundo, da sobrevivência da alma e da existência de Deus, para evidenciar-se que essa discussão conduz a paralogismos e antinomias. Essa parcela de sua investigação denominou de *dialética*.

Kant lançar-se-ia ainda à investigação de uma outra esfera da experiência, a da moralidade. No livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, aplica à moral o mesmo procedimento efetivado em relação à física. Conclui pela possibilidade de uma fundamentação racional, tornando-a independente da religião.

Os estudiosos costumam chamar de Primeira Crítica a investigação que realiza da experiência natural, na *Crítica da Razão Pura* (1781) e, de Segunda Crítica, a que leva a cabo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Kant realiza ainda uma Terceira Crítica, na obra que intitulou de *Crítica do Juízo* (1790). Cuidou ainda de muitos outros problemas, como da concepção do Estado Liberal de Direito e da religião.

4. KANT EXALTA O SISTEMA

Kant realizou uma obra monumental, credenciando-se como o maior filósofo da Época Moderna. Estabeleceu uma nova perspectiva filosófica – oposta à platônica (e aristotélico-tomista), tomando como referência ao *fenômeno* invés da *substância*, como fazia aquela perspectiva –, denominada de transcendental. Delimitou com precisão o objeto da filosofia da ciência, impedindo a confusão entre as duas disciplinas – como por vezes ocorreria na filosofia inglesa. A par disto, destacou a moral como objeto de inquirição filosófica.

Em que pese tal magnitude, considerava modestamente que a *Crítica* limitava-se a preparar o *sistema*. Este é que deveria merecer a atenção de seus seguidores, como de fato viria a acontecer.

Na edição da obra de Kant realizada pela Academia

de Ciências de Berlim – chamada de *Prussiana* – os diversos textos que não chegou a completar e editar compõem-se de dois volumes e foram batizados de *Opus Postumum*. Na seleção efetuada por J. Gibelin (Paris, Vrin, 1950, 198p.), vê-se a importância que atribui à elaboração da filosofia transcendental como um sistema e, com vistas à sua concretização, deixaria muitas indicações.

Entre outras coisas, Kant escreve o seguinte:

A filosofia transcendental é a totalidade dos princípios racionais que se completa *a priori* num sistema; apresentam-se num esquema como o elemento formal do conhecimento, enquanto que seu elemento material não se acha presente de modo completo, senão nas formas conforme os princípios. A filosofia transcendental opõe-se à filosofia empírica que somente se ocupa do particular da intuição.

São inúmeras as indicações quanto ao conteúdo afirmativo do sistema, às vezes, em forma de interrogação, como o que segue: “Pode-se admitir esta divisão: Deus e o mundo? Todo o saber consiste a) em ciência; b) em arte e c) em sabedoria (*Sapientia, Sophia*); esta última é puramente subjetiva. A filosofia transcendental: ciência de Deus e do mundo. A filosofia transcendental é a idéia de apreensão do Todo que a razão esboça por si mesma”.

A ainda;

A filosofia enquanto teoria científica é um problema intelectual da razão pura. Ciência e sabedoria: todas as duas seguem princípios *a priori*. A filosofia, um ato intelectual cujo resultado não tem por objetivo apenas a ciência (como meio) mas também a sabedoria, como fim em si – tem pois por objetivo uma coisa que se funda sobre o próprio Deus.

No tocante à questão da divindade, vê-se que busca uma fórmula que pudesse inseri-la no ambicionado sistema,

sem violar os princípios em que deveria repousar. Na espécie, há formulações deste tipo: “A filosofia transcendental não dá indicação quanto à hipótese da existência de Deus, pois este conceito é *transcendente*. Ele se *faz*; mas se este conceito não fosse postulado como espírito do Universo, não haveria filosofia transcendental”.

Além das indicações constantes destes textos inconclusos, Kant transmitiu diretamente a um dos discípulos que privaram da sua convivência esse afã na busca do sistema. Temos em vista a Fichte. E embora a sua demarche não tenha sido bem sucedida, mas a de Hegel, não poderíamos deixar de considerar as alterações que introduziu no kantismo, para adequá-lo à sua idéia de sistema, notadamente pelo fato de que o próprio Hegel as tomará como referência.

5. PRIMEIRA TENTATIVA DE CONSTRUIR O SISTEMA DO IDEALISMO ALEMÃO:FICHTE

Johann Gottlieb Fichte (1762/1814) estudou teologia em famosas universidades alemãs como as de Iena e Leipzig. Em 1790, aos 28 anos de idade, tomou contato com a filosofia de Kant, fato que o marcou profundamente. Em 1794, ingressou no Corpo Docente da Universidade de Iena, trasladando-se, depois, a Berlim. Durante as guerras napoleônicas, em que os alemães foram inicialmente derrotados, pronunciou alguns discursos patrióticos, que vieram a alcançar enorme repercussão e passaram à história com a denominação de *Discursos à nação alemã* (1807/1808). Exerceu as funções de Reitor da Universidade de Berlim.

Suas primeiras obras saíram anonimamente, na década de noventa, sendo atribuídas a Kant, que ainda vivia. Dizia-se que, afinal, Kant se dispusera a elaborar o sistema, depois de ter concluído a crítica. Uma das obras de Fichte intitulava-se *Fundamentos de toda a teoria da ciência* (1794) e é assim, com o nome de teoria ou doutrina da ciência que aparece o

seu sistema. Não se trata, para nós, nesta oportunidade, de estudá-lo integralmente, mas de ressaltar aquilo que Hegel tomou como ponto de partida, já que a posteridade iria considerá-lo como o maior e mais autêntico representante do idealismo alemão pós-kantiano. Contudo, abdicaríamos do seu adequado entendimento, se nos dispuséssemos a estudá-lo, sem considerar o legado de Fichte, partindo diretamente de Kant.

Como vimos, Kant tomara como referência evidências tais: a aceitação da física newtoniana pelo mundo científico da época e a capacidade dos homens de emitir juízos morais. Buscou encontrar fundamentos para a ciência da natureza e para a moralidade. Fichte parte dos impasses e das dificuldades a que chegou a filosofia de Kant e decide-se por uma construção inteiramente artificial. Declara expressamente que se propõe a interpretar o verdadeiro espírito que anima a obra de Kant e não o que aparece literalmente em seus escritos. Pretende, enfim, focalizar justamente o que Kant tenha silenciado ou ignorado.

Na época de Kant, ainda não fora elaborado o conceito de sociedade. O que de mais próximo disso aparecera consistia na idéia de *vontade geral*, aventada por Rousseau. Segundo este, se os homens fossem deixados inteiramente livres, exprimiriam uma vontade boa e santa, a que deu aquele nome. Kant impressionou-se por essa proposição e usa expressões tais como “seres racionais em geral” ou “sujeito transcendental”, querendo exprimir o conceito de corpo social (ou de espírito, como se diz com mais propriedade desde Hegel). Valendo-se desses antecedentes, Fichte estabelece como ponto de partida para a sua meditação a existência de um *Eu* absoluto, ao qual incumbe reconstruir todo o saber, ou melhor, elaborar o sistema, cuja possibilidade fora insinuada por Kant.

Além disto, Fichte elimina o conceito kantiano de “coisa em si”. Ao usar essa expressão, Kant tinha em vista indicar que as coisas (o real) aparecem na nossa percepção e não

podemos imaginar como seriam em si mesmas. Conforme indicamos ao estudar sua obra, queria limitar a investigação filosófica aos marcos da experiência humana, prescindindo da discussão de temas clássicos como a existência de Deus ou a sobrevivência da alma após a morte, que não podem ser solucionados discursivamente. Em lugar da “coisa em si”, Fichte coloca um ente de razão que denomina de *não-Eu*. Partindo de posições absolutas e de posse desses dois conceitos (Eu e não-Eu), o filósofo estabelece o patamar inicial para a reconstrução do saber (o sistema). Declara expressamente que essa é uma posição idealista, isto é, que privilegia as idéias no conjunto da ação humana.

Embora abandonando o tom de arbitrariedade – mas partindo de um contato com a própria história da filosofia – Hegel irá aceitar esse posicionamento de Fichte, isto é, a suposição de que a costura do processo real é dado pelas idéias. E como não há por que se preocupar com as coisas, como seriam em si mesmas, a construção teórica que toma por base essa premissa equivalerá ao próprio real.

Fichte deu também um outro encaminhamento à dialética kantiana. Enquanto a dialética transcendental de Kant ocupa-se de identificar antinomias, isto é, oposições irreconciliáveis, a de Fichte afirma que tais oposições poderiam conduzir a uma síntese. Eis aí mais uma premissa do sistema hegeliano.

Fichte opunha radicalmente o realismo ao idealismo. Quando fala em realismo, tem presente o empirismo inglês, em sua tentativa de construir o conhecimento exclusivamente a partir da experiência sensível. O idealismo corresponde à posição kantiana, que, embora recusando a proposta empirista, quer tomar o contato com o real como ponto de partida de sua investigação. Da oposição entre as duas filosofias, busca extrair uma síntese, a que chama de idealismo crítico, equivalente à sua própria posição. Esta considera não apenas a atividade infinita do *Eu*, como igualmente sua limitação, fixada pelo *não-Eu*.

Essa idéia do curso histórico da filosofia, como estando marcado por oposições irreconciliáveis teria grande curso no pensamento alemão, indo repercutir na obra de Marx. Quando os marxistas opõem materialismo a idealismo, como o cerne da história da filosofia, estão repetindo a Fichte, mas construindo a polaridade de modo errôneo. O que se opõe ao idealismo, como indica o autor da hipótese, é o realismo (ou empirismo). A contraposição do materialismo é o espiritualismo. Essa distinção é de grande importância, porquanto materialismo e espiritualismo poderiam ser rotulados como “metafísicas dogmáticas”, isto é, a adesão a postulados que estão acima da experiência humana.

Tanto faz dizer que o princípio era matéria como a substituição desta pelo espírito. Ambas são afirmações que não comportam uma discussão racional, deslizando para a esfera das crenças.

Fichte admitiu uma dedução dos graus do espírito teórico, partindo sucessivamente da *sensação* (limitação do *Eu* ou sua produção pelo *não-Eu*); da *intuição* (descoberta do *Eu* por si mesmo e de sua própria limitação). Kant parte da percepção para o entendimento (nível no qual se elabora a filosofia da ciência) e deste para a razão (que conduz às antinomias da dialética). A ênfase e o remanejamento dessas etapas é que sugeriu a Hegel o que denomina de fenomenologia do espírito, vale dizer, uma história da consciência na qual vai construindo etapas sucessivas.

A filosofia de Fichte tem outros desdobramentos. Assim, em matéria de moral, acaba por restaurar sua subordinação à religião, recusando a autonomia que consistia precisamente numa das conquistas capitais da Época Moderna, coroada por Kant. Afirma que, assim como acima do eu empírico existe o eu absoluto, acima deste, há o Absoluto, do qual derivam por emanção os contrários. A posteridade considerou que, por esse caminho, acabou restaurando a perspectiva transcendente e aproximando-se das idéias de Platão.

Em que pese o resultado final, a meditação de Fichte marca significativamente a evolução posterior do pensamento alemão, nestes aspectos:

- 1) a suposição de que a etapa a ser cumprida, como desdobramento do filosofia kantiana, é a construção do sistema;
- 2) para construir o sistema, o filósofo deve privilegiar o aspecto ideal da cultura, abandonando toda preocupação com a “coisa em si”;
- 3) se o método adotado na construção do sistema for adequado, corresponderá à essência do processo real;
- 4) o processo real está marcado por contradições que obrigatoriamente chegarão à síntese.

Hegel irá partir, como veremos, desses postulados, evitando desembocar na restauração da perspectiva transcendente e mantendo-se nos marcos da perspectiva transcendental. Por essa razão, Fichte tornou-se, ao lado de Kant e Hegel, uma figura-chave do idealismo alemão.

Na década de trinta deste século, as principais obra de Fichte foram traduzidas para o espanhol, notadamente *Primeira e segunda Introdução à Teoria da Ciência* (Madrid, 1934). Traduziu-se também o que escreveu sobre a universidade (*A idéia de universidade*, Buenos Aires, 1959), considerando-se que se encontra entre os que condicionaram a restauração do prestígio da nação alemã à reconstrução da Universidade, conduzindo ao notável sucesso que esta veio a alcançar na segunda metade do século XIX, quando torna-se o grande centro mundial da pesquisa científica. Mais recentemente, o conhecido estudioso francês da filosofia alemã e tradutor de Kant, A. Philonenko, editou as *Introduções à Doutrina da Ciência*, 1797 (Paris, Vrin, 1964) e apareceu o estudo de Didier Julia, que lhe é dedicado (*La question de l’homme et le fondement de la philosophie*, Paris, Aubier, 1964). Como estudo clássico das interpretações de Kant, pode-se citar *L’heritage kantien et la révolution*

copernicienne – Fichte – Cohen – Heidegger, de Jules Vuillemin (Paris, PUF, 1954).

6. HEGEL REALIZA A PROEZA DE CONSTRUIR O SISTEMA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770. Estudou teologia em Tübingen e trabalhou como preceptor privado, entre 1794 e 1800, em Berna e Frankfurt. Em 1801, ingressou na Universidade de Jena, na condição de livre docente. Entre 1809 e 1816, foi reitor do Ginásio de Nuremberg, tornando-se, sucessivamente, professor das universidades de Heidelberg e Berlim. Na década de vinte, ascende à condição de filósofo oficial da Prússia e dos principados alemães que se encontravam sob a sua licença. Faleceu em 1831, aos 61 anos de idade.

Considera que se tenha disposto a empreender caminho autônomo já próximo de completar 40 anos. Até então, fazia parte do grupo de autores românticos, entre os quais, também se encontrava Friedrich Schelling (1775/1854), que havia imaginado um sistema filosófico seguindo a Fichte. Tendo sobrevivido a Hegel, Schelling tornou-se também uma espécie de filósofo oficial, nos anos quarenta, chamado pela Côrte para se contrapor ao encaminhamento político que os discípulos de Hegel estavam dando aos seus ensinamentos, tornando-se, por essa razão, uma das figuras destacadas do idealismo alemão. No curso de sua vida, Schelling esteve afastado das atividades docentes entre 1806 e 1820, tendo se ocupado de elaborar sucessivos sistemas filosóficos, nenhum dos quais bem sucedido.

Hegel publicou a *Fenomenologia do Espírito* em 1807, aos 37 anos. Trata-se, conforme indicaremos mais pormenorizadamente logo a seguir, de uma tentativa de reconstrução da gênese e do desenvolvimento da consciência (ou da cultura) ocidental, privilegiando nesta o saber filosófico, mas a este não se limitando. Ao concluí-la, dá-se conta de que esse caminho pode tornar-se

ainda mais abstrato e, no Prefácio, prepara o caminho para a obra subsequente, a lógica.

Hegel escreve a *Ciência da Lógica* entre 1812 a 1816. Consiste numa reordenação das categorias kantianas, enriquecidas por suas próprias descobertas e culminando com a idéia absoluta.

Em 1817, publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que é uma espécie de compêndio do seu sistema. Está dividida em Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A lógica corresponde a um resumo esquemático da obra anterior. A filosofia da Natureza, a uma aplicação arbitrária de sua terminologia à ciência natural, apenas para atender a imposições da intenção sistemática. Na *Filosofia do Espírito*, refaz o esquema precedente da *Fenomenologia* e nela atribui um grande espaço à sociedade e ao Estado.

No período subsequente, chamado de Berlim (1818/1830), ainda desenvolve enorme atividade, publicando *Filosofia da História, Estética e Filosofia do Direito*. Os seus cursos de História da Filosofia foram igualmente sistematizados.

Embora na *Enciclopédia* o ponto de partida seja a *lógica*, Hegel somente a ela chegou depois de percorrer o que se poderia denominar de “educação da consciência” na *Fenomenologia*. Como na hora de apresentar o seu sistema o que importava era tornar ao puro espírito para em seguida vê-lo encarnado na natureza e na sociedade, Hegel na verdade amesquinhou o seu empreendimento. Para apreendê-lo em toda a sua grandiosidade, o mais adequado é percorrer, ainda que detendo-nos apenas no essencial, nas três grandes obras: *Fenomenologia do Espírito; Ciência da Lógica e Filosofia do Direito*.

a) FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

A *Fenomenologia do Espírito* contém a gnoseologia hegeliana. Na tradição desses estudos, iniciada por Locke, todo o conhecimento provém da experiência sensível. No nível inicial desta, temos separadamente as sensações e a percepção, seguindo-se a representação. Depois se passa ao plano das idéias, onde a grande preocupação é identificar as idéias simples, que estariam mais próximas da experiência sensível inicial. Hume unificou os momentos da sensação e da percepção, chamando-os de impressões primeiras.

Kant adotou um esquema mais complexo, porquanto cuida de identificar em que se sustentam aqueles planos. Assim, as intuições empíricas iniciais são ordenadas pelas intuições puras do espaço e do tempo. Segue-se o entendimento, que é o plano da ciência (categorias). Entre este e a razão (que elabora idéias) introduz a unidade “a priori” da percepção (o “eu penso” que acompanha todos os enunciados).

Hegel reelabora esse esquema. Parte da consciência, cuja formação é precedida da certeza sensível, da percepção e do entendimento, para chegar sucessivamente à consciência-de-si, à razão e ao espírito. Além disto, inova sobremaneira ao atribuir, a cada um desses momentos, número limitado de conceitos que seriam formulados pelos filósofos e homens de ciência no curso de suas vidas. Hegel tinha uma grande familiaridade com a história da filosofia mas, ao elaborar a *Fenomenologia*, não se preocupa em identificar os pensadores que tem em vista. Este trabalho deixou aos estudiosos e intérpretes. O esquema completa-se com a suposição de que a elaboração conceitual é dialética, isto é, começa por uma primeira afirmativa, a que chama de tese, e enfrenta uma negação (antítese), resultando a síntese final, que, por sua vez, dá seguimento ao processo.

Hegel atribui grande importância à linguagem. Trata-

se da primeira forma do relacionamento do homem com o mundo exterior e também a mais simples forma de existência de que se adquire consciência. O que o homem se representa, representa-se interiormente, como falado. As representações pertencem a diversos círculos e são o ponto de partida para chegar-se ao conceito, que é a forma mais alta desse processo, realizado pela filosofia. A dialética dos conceitos conduz à *idéia*, que é um universal concreto, a síntese dos contrários.

A elaboração filosófica começa de um nível muito baixo, o momento que denominou de certeza sensível. Corresponde ao saber imediato ou saber do imediato, do ente. Aparece como o conhecimento mais rico e mais verdadeiro. De fato, entretanto, esta certeza se revela expressamente como a mais pobre e abstrata verdade. Pode dizer apenas que o *ser* é . A coisa é e ela é apenas porque é. Enquanto relação, a certeza é uma pura relação imediata. A consciência é um puro este aqui. O singular conhece o singular. O momento da certeza sensível equivaleria a Parmênides, um dos primeiros pré-socráticos ou talvez ao empirismo inglês.

A dialética da certeza sensível consistirá em afirmar, alternativamente, que a coisa ou o sujeito seria o essencial. Na afirmação dessa tese e de sua antítese, a certeza sensível descobre que a essência não está nem no objeto nem no sujeito; ambos são essenciais. Chega-se deste modo à *percepção*.

No momento da percepção, há uma certa recorrência do ciclo anterior, com maior grau de elaboração. A primeira etapa seria representada pelo dogmatismo ingênuo, que equivaleria à afirmação da substância por Spinoza, conduzindo ao criticismo de Locke. No primeiro, a coisa seria em si mesma e para si mesma. No segundo, a coisa é para um outro, que a percebe e analisa.

A síntese das duas posições seria alcançada por Leibniz com o seu conceito de mônada. Cada coisa é em si mesma algo de determinado, que se distingue das demais, sendo a determinação imanente ao indivíduo. Não se trata de que o

sujeito que percebe estabeleça a distinção, mas é a própria mônada, que se distingue de si mesma, essencialmente. Pode-se também fazer uma outra aproximação: neste momento da Filosofia moderna, estariam sendo suscitados os elementos que permitiram a Kant estabelecer uma distinção entre coisa em si e fenômeno.

Seguindo o caminho descrito, a consciência chega à etapa do *entendimento*, que corresponderia ao da ciência moderna. Examina-se aqui o que seria a essência do mundo, a sua lei, o conceito de força.

Para a consciência percipiente, tudo era uma coisa, categoria a que se chega pela noção de substância. O entendimento eleva-se desta à *causa* (força).

Para o entendimento, tudo é de início uma força. Mas a força não é outra coisa senão o conceito, o pensamento do mundo sensível, a reflexão do mundo sensível na consciência, tornando-o *para nós* (os filósofos). Este pensamento do mundo sensível torna-se interior deste mundo como um sistema de leis. Estas – leis da experiência – acham-se além do fenômeno e constituem a sua armadura.

Experimentando as leis da natureza, na busca de sua *necessidade*, é que a consciência passa do mundo a ela mesma. A tese consistirá na afirmativa de que as descobre como sintéticas (corresponderiam ao dinamismo de Leibniz e à síntese kantiana. O passo seguinte consistirá em dizer que fenômeno e ali se identificam num único conceito. Neste momento, a consciência torna-se *consciência-de-si*.

A *consciência-de-si* corresponde à experiência da liberdade, como sempre, através de movimento triádico.

No primeiro momento, tem em vista a parte da *Crítica da Razão Pura* correspondente à analítica. Nesta, Kant descobre que o entendimento, quando se depara com a multiplicidade de leis da natureza, imagina conhecer um outro. Mas, pela reflexão verifica-se que esse conhecimento de um outro somente é possível pela unidade originariamente sintética, de tal modo que as condições do objeto sejam as

próprias condições do seu conhecimento. Assim, o mundo é o grande espelho onde a consciência se descobre a si mesma.

Porém, o que o entendimento determina na natureza não é senão o esqueleto, as condições universais, as regras que fazem com que uma natureza seja uma natureza. A matéria corresponde à passividade que o entendimento não pode ultrapassar. Imaginando-se infinito, o entendimento esbarra com essa limitação e encontra a si mesmo como finito.

Segue-se a etapa da consciência-de-si como consciência prática. Esta atividade será inicialmente focalizada como desejo. Em seu desenvolvimento, passará às formas superiores da consciência prática.

As consciências-de-si afrontam-se no jogo da vida, na luta pelo reconhecimento, no qual aparece a dialética do senhor e do escravo ou dialética do trabalho.

O escravo contempla a consciência do senhor como ideal. Ao mesmo tempo, pelo trabalho, imprime a forma da consciência-de-si às coisas. Para a consciência escrava, os dois momentos estão separados. Para o filósofo, é a emergência dessa forma universal de consciência de si que se destaca progressivamente no trabalho do homem. É o momento da elaboração da noção de *forma*, pela filosofia clássica.

Do lado do senhor, este descobrirá a sua dependência do escravo. Assim chega-se à compreensão de que ser livre não é ser senhor nem escravo, encontrar-se diante desta ou daquela situação; é comportar-se como ser pensante, quaisquer que sejam as circunstâncias. Através desta dialética, chegar-se-á ao que denomina de primeira posição da liberdade; o estoicismo. Para Hegel, o estoicismo não é somente uma filosofia particular, mas o nome de uma filosofia universal que pertence à educação da consciência-de-si. A liberdade estoica dá-se entretanto no plano puro do pensamento, o que ensejará o surgimento da atitude cética.

A relação entre a consciência-de-si estoica e a cética é

a mesma que existe entre o senhor e o escravo. O estóico eleva a consciência-de-si ao pensamento; mas esta é uma posição abstrata que chega a uma separação: de um lado, a forma do pensamento; de outro, as determinações da vida e da experiência. Conservam ambas seu caráter absoluto. Não são penetradas pelo eu da consciência-de-si.

Semelhante desfecho permite que o ceticismo penetre em todas as determinações da vida e mostre o seu nada. O ceticismo que Hegel tem em vista é o antigo.

Enquanto nos momentos precedentes a dialética se dá à revelia da consciência, agora é obra sua. A consciência sensível via desaparecer a verdade que supunha o ente imediato, sem compreender como isto ocorria. O mesmo na consciência, percipiente. Agora é a consciência, ela mesma que faz desaparecer este outro pretendente à objetividade.

O ceticismo, entretanto, não se elevou ainda à consciência dele mesmo. Não é senão a alegria de destruir, a operação dialética como puramente negativa.

De um lado, nega as situações concretas, mas permanece presa dessas situações. Sua certeza imutável está em contato com a vida que passa; não é senão um frequentar dessa vida contingente,

A consciência-de-si é então a dor da consciência da vida que está fora dela e na vida. A verdade da consciência cética é a consciência infeliz.

A consciência infeliz seria o tema fundamental da *Fenomenologia*. Em seus primeiros trabalhos teológicos, Hegel encarava o povo grego como o povo feliz da história e ao judeu como o povo infeliz. O cristianismo corresponderia a uma das grandes formas da consciência infeliz.

Na dialética da consciência infeliz, os dois primeiros momentos correspondem ao da consciência mutável, em face da consciência imutável, que seria o momento do judaísmo, e a figura do imutável para essa primeira forma de consciência universal concreta, representada pelo cristianismo primitivo.

A unificação da realidade e da consciência-de-si ocorreria no trânsito da Idade Média ao Renascimento, quando aflora a razão moderna.

A consciência-de-si, ao mesmo tempo singular e universal, que serve de transição aos tempos modernos, é a Igreja Medieval. Forma uma vontade geral que nasce da alienação das vontades particulares. Assim, o eu-singular eleva-se à universalidade. Possui um saber imediato dos dois extremos (imutável e mutável) e os põe em relação.

Como resultado do desenvolvimento dessa forma de consciência-de-si, surge uma figura nova, a razão, momento particular do desenvolvimento geral da consciência.

Na Renascença e nos Tempos Modernos, o mundo aparece à consciência como mundo presente e não mais como o lado de lá ou o lado de cá. Neste mundo, a consciência sabe poder encontrar-se; empreenderá a conquista e a ciência do mundo. Antes, a consciência buscava salvar-se do mundo.

Hegel irá percorrer de novo o momento do entendimento, mas encarando-o de outro ângulo. Consistirá este em considerar ao idealismo alemão não apenas como uma corrente filosófica, mas como o resultado de um grande caminho da cultura. A questão irá residir no fato de que, ao surgir como razão, a consciência esquece o longo percurso anterior e aparece apenas como certeza de sua própria verdade.

Esta etapa da *Fenomenologia* é denominada de “A Razão sob o aspecto fenomenológico”. Para Hegel, trata-se de estabelecer a dialética, segundo a qual a razão irá descobrir-se como espírito. O primeiro momento será marcado pela filosofia de Fichte. Ao colocar o eu como primordial e ao descobrir que, para este eu, há um outro que transforma em essência, a razão volta-se para a observação da natureza. Aqui não mais tem em vista a ciência, newtoniana considerada na etapa do entendimento, mas uma

filosofia da natureza do tipo de Schelling. A razão observa o mundo, a fim de justificar a convicção ainda intuitiva de que o mundo a exprime. Esse instinto a conduz na natureza ao homem. Nessa etapa, Hegel desenvolverá a crítica da psicologia do seu tempo que não se pretende uma ciência da alma. Desembocará na observação da individualidade humana, esbarrando na contradição de que corresponde à universalidade do espírito.

Na parte final da *Fenomenologia*, constituída pelo espírito, as figuras consideradas não mais podem ser reduzidas a corrente filosófica. São outras as formas de cultura consideradas. O iluminismo aparece como um combate das luzes contra a superstição e conduz à Revolução Francesa. Esta, por sua vez, leva a uma forma de liberdade absoluta que é o terror. A dialética não se interrompe e tem continuidade.

Aparecem sucessivamente a visão moral do mundo e a religião. A religião tem o mesmo objeto da filosofia, a substância espiritual, apenas em forma de representação. Essa descoberta conduzirá ao espírito absoluto.

A complexidade da *Fenomenologia* advém do fato de que Hegel não pretende apenas proceder a um reordenamento da filosofia, mas quer promover uma espécie de síntese da educação da consciência ocidental. Além disto, a primeira geração de seus discípulos, após a sua morte, entendeu que essa elaboração não se dava apenas no plano conceitual, apesar das advertências do próprio Hegel. Postulou, então, que estando elaborado o sistema, cabia levá-lo à prática. Isto equivaleria a promover o reconhecimento do homem pelo homem, implantando uma espécie de sociedade racional. Trata-se naturalmente de um projeto eminentemente utópico porquanto baseado na suposição de que o homem poderia tornar-se um ser moral. As tentativas de dar curso a tal projeto terminaram por dar nascedouro a ferozes ditaduras.

Apesar de tais desencontros, a *Fenomenologia* contém um método que permite compreender muitos momentos da

evolução do saber filosófico. Hegel, na verdade, foi estimulado a resolver a questão da origem dos *a priori*, que Kant deixara sem solução, e proporcionou a chave para a sua compreensão. No curso do desenvolvimento histórico da cultura, os pensadores foram construindo sínteses ordenadoras do real, em grande medida, por oposição e contradição. Mas Hegel não poderia satisfazer-se com resultado tão modesto, embora de conseqüências inimagináveis para a história da filosofia. E resolveu transformar esse projeto num empreendimento para absorver toda espécie de saber e de expressão cultural.

Rodolfo Mondolfo procurou reduzir esse método às suas devidas proporções, apontando para a existência de uma consciência filosófica, resultante do aprofundamento subsequente dos problemas. Aplicação magistral do método hegeliano a limites razoáveis seria efetivada pelo próprio Mondolfo, ao examinar a elaboração do conceito da experiência no começo da Época Moderna. Outros autores como Jean Wahl (*Tratado de Metafísica*) e Eric Weil (*Lógica da Filosofia*) tentaram proceder a um inventário das categorias filosóficas, levando em conta o papel da contradição.

b) CIÊNCIA DA LÓGICA

Quando procedia à elaboração da *Fenomenologia*, Hegel pretendia que correspondesse à primeira parte do que então se chamava de “Sistemas da ciência”, isto é, um sistema filosófico com pretensão de durar eternamente, que era a grande ambição dos pensadores alemães, que se seguiram imediatamente a Kant. A lógica deveria ser a segunda parte, seguindo-se a Filosofia da Natureza e a Filosofia da Espiritualidade. Ao realizar esse projeto, na *Enciclopédia*, não encontrou mais um lugar para situar a *Fenomenologia*. Esta ter-lhe-á servido, sobretudo para mostrar que poderia chegar a uma formulação ainda mais abstrata do caminho ali percorrido. Deste modo, a Lógica constitui a metafísica de

Hegel, que não teria a mesma sorte da sua gnoseologia (*Fenomenologia*). Esta marcaria um momento decisivo na Filosofia Ocidental, enquanto a sua metafísica acabaria inteiramente ultrapassada e esquecida.

A Lógica está subdividida em três grandes seções: a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito.

Na primeira seção, são consideradas categorias como a qualidade e a quantidade, além das determinações do ser. Na doutrina da essência estuda a sua relação com a categoria da existência; o fenômeno e o mundo do fenômeno; conteúdo e forma; relação, substância, causalidade e ação recíproca. Finalmente, na terceira apresenta o seu entendimento do conceito e examina temas clássicos como o do juízo, do silogismo, do mecanismo, da teologia, etc., para chegar à idéia absoluta.

Hegel identifica o pensamento e a coisa pensada. Mais ainda: saber e absoluto se confundem. O saber absoluto tampouco é diferente do saber imediato, do qual parte a *Fenomenologia*, equivalendo à sua tomada de consciência. O discurso da Lógica é, portanto, o discurso do Absoluto.

Acredita também que a linguagem humana seja a reflexão interna do ser em si mesmo, fusão do mediato e do imediato. Tem em vista, naturalmente, a linguagem elaborada filosoficamente. A filosofia ocupa-se de demonstrações intrínsecas; as demonstrações extrínsecas são do âmbito da matemática.

Embora aceitando a eliminação do “fantasma da coisa em si”, efetivada por Fichte, Hegel não se propõe a restaurar a perspectiva transcendente. Em suas mãos, o Absoluto transforma-se numa grande construção, que não deve ser considerada em seus segmentos isolados, mas na totalidade.

c) FILOSOFIA DO DIREITO

No esquema da *Enciclopédia*, o espírito desdobra-se em espírito subjetivo (Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia); espírito objetivo (Direito, Moralidade e Moralidade Social) e espírito absoluto (Arte, Religião Revelada e Filosofia). Os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) consideram apenas o momento do espírito objetivo, tendo naturalmente presente a circunstância de que é parte de uma totalidade.

O logos que precede a Filosofia da Natureza desdobra-se no plano puramente lógico, passando da categoria do ser à essência e ao conceito. Na natureza, espírito encontra-se como que adormecido e seu despertar verdadeiro ocorre na consciência (*Fenomenologia do Espírito*) a que se segue um momento em que é teórico, prático e finalmente livre. Como adverte Hyppolite, o espírito subjetivo é ainda o espírito individual, sendo o seu momento mais alto não o conhecimento mas a vontade, à qual incumbe realizar o trânsito entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo.

O ponto de partida da Filosofia do Direito – que pretende ser meditação sobre a sociedade e o Estado – é pois essa vontade livre que se orienta pelo seu próprio desejo e trata de sobreviver. Talvez se possa pensar aqui no que foi chamado de *estado de natureza*. Essa liberdade cifra-se na posse, mas não tem por si maior garantia. O espírito busca, por isto mesmo, um contrato que lhe assegure a propriedade. Locke havia indicado que, embora plenamente livre no estado de natureza, o homem não tinha qualquer garantia quanto ao respeito à sua posse, razão pela qual teria abdicado daquela liberdade plena, a fim de dispor de uma lei que o protegesse e à propriedade. Hegel chama a isto de direito abstrato. Presumivelmente, por esta razão, define o direito como “a existência da vontade livre”, isto é, o que assegura a sobrevivência dessa vontade.

Partindo da propriedade e desta ao contrato, instaura-se o direito de punir a quem desrespeite a regra estabelecida, fixando-se por esse meio um primeiro nível de legalização da violência. Assim procedendo, o direito não elimina o crime, mas apenas permite que seja punido. Não se trata de instaurar a harmonia entre os homens, mas de sancionar uma situação de fato. A violência se contrapõe à liberdade. Tal verificação leva à descoberta da moralidade como algo de subjetivo, como deve ser.

Sigamos a Hegel nesse trânsito do direito abstrato à moralidade subjetiva, louvando-nos das indicações de François Chatelet:

O contrato a ninguém protege efetivamente da injustiça; contenta-se em defini-la. Estipula que deva ser punido quem não o respeite, voluntária ou involuntariamente. O tribunal tem por função determinar a culpa e a pena. Ora, a ação do tribunal somente pode ser *violenta*. Para manter a paz que deve reinar entre proprietários que se reconheçam uns aos outros em sua posse legítima, introduz a força. Não existe direito de propriedade sem direito de punir, já o indicara Locke. Ora, a punição aplica-se ao *ser* mesmo do criminoso, atinge a sua liberdade, a golpeia. Apóia-se no fato de que o direito confere ao indivíduo a condição de *peçoas*; mas desde que está é reduzida à sua posse, aplica-se a estrangê-la tão somente em sua exteriorização.

A verdade do direito privado é a lei do talião; se nos mantivermos nesse nível, expomo-nos a conceber a relação social como sucessão infinita de “revanches e vinganças”. Trata-se de uma ordem abstrata, que não admite senão uma universalização formal, constituída de parcialidades e de contradições. A transcendência do direito – a verdade da propriedade e de seus corolários, o contrato e o delito – é uma falsa transcendência, que confirma de modo elementar este dado, incontestável mas inconsistente: todo homem pode possuir o que correspondendo às suas necessidades, encontra-se nos

limites de sua capacidade de ocupação e de seu trabalho, entender-se provisoriamente com os que reconhecem um tal direito e instituir tribunais tendo o poder efetivo de impor tal organização. A paz assim determinada, sem outra função, além de tornar aceitável a violência inicial da posse, toma a força como único fundamento, isto é, o poder dos proprietários. O império do direito privado é pois ilusoriamente o da liberdade. Desde logo, esta última reflui sobre si mesma, compreende que corresponde ao seu próprio fundamento e que não tem porque buscar fora de si o princípio de sua legitimação. A exteriorização na propriedade, no *ter*, se opõe logicamente à interiorização moralista [...]. É necessário que o sujeito seja livre (senão não é mais sujeito): ele *deve ser*...²

Hegel segue a Kant quando define o direito, sem referência à sua característica essencial – opor-se ao fato e se constituir concretamente de um direito positivo, resultante das leis escritas ou dos costumes que têm força de lei – mas buscando enfatizar aquilo a que corresponderia sua natureza primordial. Para Kant, o direito compreende as condições necessárias ao acordo das vontades, segundo uma lei de liberdade. Esta seria a matéria da filosofia do direito, que pressupõe o conhecimento do direito propriamente dito. Neste ponto, Hegel acompanha a tradição iniciada no século XVIII, se fizermos abstração do chamado direito natural, que, embora não se atenha igualmente ao direito positivo, forma nitidamente uma outra tradição.

No que se refere entretanto à moralidade, Hegel rompe com os cânones consagrados. Agora, a característica essencial é distintiva da moralidade – que reside em seu caráter subjetivo – transforma-se em seu pecado capital.

Existe naturalmente o problema teórico da relação entre esse caráter (subjetivo) e a objetividade do código. Quando

² Hegel. Paris : Editions du Seuil, 1968. p. 134-135.

se transita para o direito (positivo), as regras morais que o sustentam assumem feição impositiva, coagindo exteriormente. As imposições de ordem legal distinguem-se claramente daquelas de ordem moral. Os dois planos são permeados, entretanto, pela incontestável objetividade assumida, no Ocidente, pelo código moral judaico-cristão. Kant deparou-se com o mesmo problema e solucionou-o, resumindo magistralmente e os dez mandamentos no enunciado do imperativo categórico, isto é, apontando para o fato de que colocaram em circulação um ideal de pessoa humana.

Na seqüência da Filosofia do Direito, em que se dá a passagem da moralidade subjetiva para a moralidade objetiva, Hegel distingue *Moralish* de *Sittlichkeit*. Kant emprega esta última palavra na acepção usual de *costume* (a metafísica dos costumes é *Metaphysik der Sitten*). Hegel atribuiu-lhe sentido inteiramente distinto. Enquanto a *Moralish* (moralidade), como vimos, é a vontade subjetiva (individual ou privada), a *Sittlichkeit* (que diversos autores traduziram por *eticidade*) é a realização do bem em realidades históricas ou institucionais, equivalentes à família, à sociedade civil e ao Estado. Na definição de Hegel, “é o conceito de liberdade que se tornou mundo existente e natureza da autoconsciência”.

A moralidade objetiva (eticidade) corresponde à existência concreta de comunidades humanas, que não se alçaram à reflexão filosófica para fazer as regras de seu funcionamento. Aqui, as coisas são como são e não como deveriam ser. Tornando-as seu objeto, o filósofo (Hegel, no caso) pode fazer afirmativas de validade universal, isto é, dizer como as coisas são e não apenas como deveriam ser.

No primeiro nível de realização do bem, aparece a família, que se atualiza no casamento, conduzindo à formação de um patrimônio e ao nascimento dos filhos. Justamente por intermédio destes, tem lugar seu desenvolvimento e superação. Os filhos não permanecem crianças; crescem e acabam por construir nova família. Assim, não há a família,

mas diversas famílias, restando aquela como uma simples *forma*. As famílias são instadas a organizar-se com vistas à luta pela subsistência, dando origem à sociedade civil.

Na tradição liberal iniciada por Locke e Kant, a sociedade civil dá nascedouro ao Estado de Direito, fixar-lhe regras de funcionamento, subordina-o e, de certa forma, integra-o à própria sociedade. Em Hegel, a sociedade civil corresponde ao “sistema das necessidades”, à esfera do aparelho produtivo, ao império dos interesses e, portanto, ao predomínio da luta e da disputa. Não seria o campo próprio para o florescimento da moralidade.

A realização plena da moralidade dá-se com o Estado. Na *Filosofia do Direito*, Hegel trata da constituição e do papel dos funcionários que, no seu esquema, são os portadores da racionalidade.

A questão do endeusamento do Estado por Hegel suscitou longas disputas, alguns considerando-o partidário do autoritarismo prussiano, outros afirmando a sua condição de liberal. O exame desse aspecto nos distanciaria demasiado de nossos objetivos. Embora seja possível reconstituir o pensamento político de Hegel e discuti-lo especificamente, não se pode ignorar que, no seu sistema, procura colocar-se naquele plano que Kant denominou de numeral, isto é, puramente racional. Quanto às relações desse plano com o processo histórico, o próprio Hegel, precisamente na *Filosofia do Direito*, deixou-nos esta advertência explícita:

Conhecer o que é, eis a tarefa da filosofia, pois o que é equivale à razão. No que se refere ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; a filosofia, do mesmo modo, resume seu tempo no pensamento. Seria estúpido imaginar que um filósofo qualquer ultrapasse o mundo contemporâneo do mesmo modo que um indivíduo salte por cima de seu tempo... Se uma teoria de fato ultrapasse esses limites, se constrói um mundo tal qual deva ser, este mundo existe somente em sua opinião, elemento inconsciente que pode assumir não importa que forma.

Do que se indicou precedentemente, vê-se que a denominada ética hegeliana é algo de muito ambíguo e impreciso. Enquanto o esforço do pensamento moderno cifra-se em delimitar com rigor a esfera de sua abrangência, para distingui-la plenamente tanto da religião como do direito, o esforço de Hegel dá-se na direção oposta, superpondo esses conceitos e esmaecendo as suas fronteiras. Além do mais, não corresponde a exame específico do tema.

Hegel não considerou o problema teórico da moral social, como o fizeram os ingleses. Assim, sua “ética” reduz-se a dois postulados: 1) por seu caráter subjetivo, a moral individual requer ser superada; e 2) o Estado é ser moral por excelência.

A superação do caráter subjetivo da moral dá-se pelo direito. A questão do trânsito de uma esfera à outra é naturalmente complexa, pela dificuldade de sua reconstituição, em decorrência sobretudo do fato de que, em grande parte da história do Ocidente, a moral confunde-se com a religião. Na Época Moderna, ali onde a moral conquistou sua autonomia, pode-se dizer que trânsito para o direito dá-se por consenso. Mas isto não significa que todas as questões morais venham algum dia experimentar semelhante processo. Quem tem um mínimo de familiaridade com aquilo que os grandes tratadistas arrolaram para exaltar a virtude, dá-se conta da impropriedade de semelhante expectativa. Não haverá sociedade da qual sejam banidas a inveja, a mesquinhez, a falta de grandeza e nenhum direito poderá enquadrar e punir os invejosos e mesquinhos.

A esse propósito, vale lembrar aqui a arguta observação de Benedetto Croce, quanto ao erro em que incide Hegel ao colocar no mesmo plano a evolução do espírito em suas determinações concretas, a que chama de *dialética dos graus* e o pensamento dessa evolução (dialética dos contrários; conceito universal; concreto, idéia). Em Hegel, tudo se passa como se da superação (teórica) da religião pela filosofia

resultasse o desaparecimento da primeira ou que o surgimento do Estado Constitucional eliminasse a moralidade, tanto social quanto individual. Escreve Croce:

O espírito individual passa da arte à filosofia e torna a passar da filosofia à arte, do mesmo modo porque passa de uma forma de arte a outra, ou de um problema de filosofia a outro: isto é, não por contradições intrínsecas a cada uma dessas formas na sua distinção, mas pela própria contradição intrínseca ao real, que é dever; e o espírito universal não passa do **a a b** e de **b a a** por outra necessidade que não seja a de sua eterna natureza, que é de ser ao mesmo tempo arte e filosofia, teoria e prática ou o que mais se queira. Tanto isso é verdade que, se esta passagem ideal fosse determinada pela contradição que se desenvolveria intrínseca a um determinado grau, não tornaria a ser possível voltar àquele grau, reconhecido como contraditório: tornar a ele seria uma degenerescência ou um atraso.³

E quanto ao segundo postulado, isto é, à noção de que o Estado possa se constituir no ser moral por excelência, é daquelas que os juristas denominam de *contraditio in adjecto*. A moral não pode louvar-se da força. O Estado, como entreviu Max Weber, é a esfera da violência legalizada.

d) O LEGADO HEGELIANO PARA A FILOSOFIA UNIVERSAL, EM GERAL, E PARA A FILOSOFIA ALEMÃ, EM PARTICULAR

Hegel é o autêntico criador da história da filosofia. Antes dele, o normal é que a disciplina fosse entendida como destinada a exaltar aquela doutrina que merecera a aprovação do expositor. Afora isto, a colocação de um sistema ao lado dos outros transmitia naturalmente a idéia de desconexão e

³ CROCE, Benedetto. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*. Coimbra : Imprensa da Universidade, 1933. p. 81. Trad. Portuguesa.

desencontro. Embora diga-se que Hegel teria antecessores em sua própria língua, como J. Brucker (autor de *História crítica philosophiae*, Leipzig, 1742/1744) – que proclama o estudo da filosofia, desde a origem ao seu tempo, evidenciaria “progresso da inteligência humana” – o certo é que Hegel estabeleceu em definitivo a existência da *continuidade real do pensamento*.

É irrelevante que tenha suposto que cada pensador viesse ao mundo para apresentar uma única idéia ou o que os conceitos fundamentais, em todas as circunstâncias, resultariam do confronto entre dois pontos de vista contrários. O importante é ter presente que advertiu para o significado dos problemas na evolução do pensamento. O ter chamado a atenção para o fato da sua origem histórico-cultural é igualmente da maior relevância. Valorizando essa parcela de sua obra, a posteridade minimizou o panlogismo e o caráter arbitrário de sua filosofia da natureza. Em contrapartida, a aceitação do conflito social como inelutável corresponde igualmente a uma conquista imorredoura do espírito humano. De modo que Hegel encontrou uma posição definitiva na filosofia ocidental. Construiu um sistema que legitimamente, poderia ser chamado de Kant-Hegel, desde que se mantém adstrito à perspectiva transcendental. Ao fazê-lo teve ainda o mérito de evidenciar o significado e a fecundidade dos problemas na história da filosofia.

Entretanto, do ponto de vista da filosofia alemã, pesaram outros aspectos. Em primeiro lugar, o entendimento de que a empresa voltada para a construção de novo sistema filosófico pode ser bem sucedida. E ainda que a história tenha ensinado que não se tornam duradouros, vindo a ser ultrapassados, a filosofia alemã parece haver minimizado a importância deste resultado, talvez levando em conta que o próprio Leibniz, introdutor da idéia de sistema na tradição cultural do país, admitira semelhante desfecho o que, a seu ver, não impediria viesse o substrato dos diversos sistemas a constituir o que batizou de “filosofia perene”.

Outro aspecto que parece muito ter impressionado os alemães consiste na legitimação da obscuridade. Na filosofia há certamente certos temas que, por seu caráter multifacético, podem tornar-se obscuros e imprecisos. Mas, no caso de Hegel, obviamente, trata-se da busca deliberada do hermetismo. Em seus cursos da História da Filosofia, os problemas com que se defrontam os diferentes pensadores são mais ou menos claros. Já na *Fenomenologia*, as mesmas questões aparecem sem a mesma clareza, percebendo-se intenção de complicá-las desnecessariamente. E, finalmente, na *Lógica*, tornam-se um saber iniciático, cifrado.

Os dois aspectos mencionados deixam marcas profundas na meditação posterior.

7. PERÍODO DE DESORIENTAÇÃO E PERPLEXIDADES

Nos dez anos subseqüentes à morte de Hegel, ocorrida em 1831, os seus seguidores dividiram-se irremediavelmente, formando-se o que se denominou de esquerda e direita hegelianas. Duas questões iriam polarizar o debate entre os dois grupos. A primeira seria a questão de Deus e da religião.

Kant estabelecera a impossibilidade de decidir racionalmente as questões cruciais da religião, consistindo em matéria de fé, obedientes a outras instâncias. Parecia-lhe que isto em nada interferia na religiosidade das pessoas, até que as autoridades obrigaram-no a retratar-se, quando em seu livro *A religião nos limites da razão* (1793) tratou a Igreja como uma instituição moral (o que a seus olhos deveria significar o máximo de dignidade). O tema era portanto delicado e explosivo.

Certamente, para não violar as regras decorrentes da adoção da perspectiva transcendental, Hegel fez do Absoluto uma espécie de construção (racional) derivada de todo o processo histórico. O que não se pode estabelecer com idêntica convicção é a indicação das razões pelas quais

justamente este ponto tornou-se nos anos trinta o grande cavalo de batalha. É provável que tal tivesse ocorrido em decorrência da publicação da *Vida de Jesus*, de David Strauss (1808/1874), em 1835, negando a sua divindade (e até tratando-a como “mitologia de invenção humana”), sem embargo de reconhecer ao cristianismo como a mais alta expressão moral da humanidade. Pouco antes, Ludwig Feuerbach (1804/1872) havia publicado anonimamente *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1835), que consistia num violento ataque contra a teologia especulativa.

E assim forma-se a “esquerda hegeliana” em torno da questão religiosa, buscando reconstruir a *religião natural*, que seria uma espécie de religião racional estabelecida a partir dos ensinamentos contidos nas diversas religiões. Na verdade, este era um tema do século XVIII, que o romantismo alemão limitara-se a ressuscitar.

A providência governamental (Frederico Guilherme IV, rei da Prússia de 1840 a 1861) consistiu em designar, em 1841, a Friedrich Schelling (1775/1854) como substituto de Hegel na Universidade de Berlim, tornando-o “filósofo oficial” como fora o próprio Hegel. A filosofia de Schelling era ainda mais abstrata que a hegeliana. Ainda assim, na questão considerada, entendia que a acepção do Absoluto como construção racional não passava de panteísmo, isto é, numa identificação da divindade com o universo. Schelling separa radicalmente Deus do mundo. Afirma que o mundo finito ter-se-ia desprendido do Absoluto ao cair no pecado, em conseqüências do exercício da liberdade.

A “esquerda hegeliana” entendeu essa preferência por Schelling como uma tentativa de restaurar a teologia especulativa e até de subordinar-lhe a filosofia. A resposta viria no mesmo ano através da *Essência do cristianismo* (1841) de Feuebach. Tratava-se de uma radicalização de posições que acabaria, como não poderia deixar de ser, desembocando no materialismo. O próprio Strauss percorreria esse caminho,

vindo a atacar o conteúdo mesmo do cristianismo. Bruno Bauer (1809/1882) daria uma espécie de passo final, ao negar até mesmo a realidade histórica de Jesus.

Essa abertura para o materialismo traria conseqüências desastrosas ao pensamento alemão, amesquinhando-o enormemente, como ainda teremos oportunidade de referir.

A outra questão que mobilizaria a “esquerda hegeliana” viria a ser o tema da sociedade racional. Esse aspecto da mencionada corrente filosófica seria magistralmente reconstituída pelo renomado historiador francês da filosofia François Chatelet (1925/1985), na obra *Logos et praxis* (Paris, Sedes, 1962). O levantamento que efetivamente comprova que aqueles seguidores de Hegel partiram da suposição de que, achando-se concluído o sistema, tratava-se de levá-lo à prática. Vale dizer: ninguém questionou a possibilidade da sociedade racional que era, na verdade, o que deveria ser questionado.

Nesse empenho de realização do suposto legado hegeliano, o melhor sucedido dos discípulos seria Karl Marx (1818/1883). Enquanto chegou-se a aventar a hipótese de que caberia ao corpo de funcionários estabelecer o Estado racional – o que estaria mais próximo de Hegel, se este não tivesse na *Filosofia do Direito*, como referimos anteriormente, condenado toda especulação quanto ao futuro da sociedade –, Marx indicou que esta seria uma missão a ser exercida pelo *proletariado*, identificando com essa categoria o novo grupo social em formação representado pelos operários industriais. Seria entretanto tangenciar do nosso objetivo presente, alongarmo-nos na consideração do marxismo. Basta referir que semelhante encaminhamento da inquirição, com nítida preferência pela política e pela organização da sociedade, deixou a metafísica propriamente dita à mercê de pessoas que a levaram ao amesquinamento, das quais o caso mais flagrante corresponde ao adiante referido.

Quisemos aqui enfatizar que o chamado *materialismo vulgar* que chegou a emergir na Alemanha – sobretudo, na

obra de Karl-Cristoph Vogt (1817/1895), Ludwig Buchner (1814/1899) e Jacob Molleschot (1822/1893) – defendendo teses absurdas como aquela que equipara o pensamento a algo de “segregado” pelo cérebro, equivalente à segregação da bÍlis pelo fÍgado, encontra seus antecedentes no debate subsequente à morte de Hegel, não sendo portanto nada de inusitado e incompreensÍvel, como às vezes se considera na história da filosofia. De todos os modos, o sucesso desses autores seria transitório e esteve também relacionado ao darwinismo e à suposição daí decorrente de que a ciência marchava para esgotar todos os aspectos do real.

8. A VOLTA A KANT E AO SISTEMA

A identificação do darwinismo como o ingresso numa fase em que não só desapareceria a especulação filosófica como estaria consagrado o materialismo provocou na Alemanha uma reação proveniente dos próprios homens de ciência. Em 1865, aparece a obra de Otto Liebman, propugnando a volta a Kant, proposição que logo encontra a adesão entusiasta de Hermann von Helmholtz (1821/1894) famoso fisiologista. Este contribuiu grandemente no sentido de chamar a atenção para Kant nos meios científicos e intelectuais, mas não conseguiu, com sua obra, distinguir nitidamente filosofia de ciência. Esse interesse renovado pelas idéias do grande filósofo de Königsberg viria a ser batizado de *neokantismo*, ganhando status filosófico, a partir de Friedrich Albert Lange (1828/1875), que desde 1872 ocupa a cátedra de filosofia em Marburgo. Contudo, o neokantismo somente viria a constituir-se num novo sistema e transformado na corrente dominante da Alemanha graças a Herman Cohen (1842/1918).

Cohen procurou levar em conta todo o desenvolvimento científico do século e avançou uma interpretação do pensamento de Kant de modo a demonstrar que sua postulação atendia

plenamente às exigências da ciência. Para tanto, partiu da tese kantiana, presente à “Analítica transcendental” da *Crítica da Razão Pura* que pretende explicar como a matemática se aplica à natureza. Tem em vista o famoso *esquematismo*, que tantas dúvidas suscitou nos seguidores, a ponto de tê-lo abandonado inteiramente. Cohen relaciona a tese kantiana ao cálculo infinitesimal que, no seu entendimento, destinava-se justamente a coordenar observações dispersas (como era o caso da “rapsódia de sensações” que o “esquema” transformaria numa percepção, segundo a tese de Kant que toma por base). A partir de tais considerações, afirma que a quantidade é constitutiva do fenômeno. Deste modo, a inquirição filosófica passa a dispor de um ponto de partida comum à física-matemática e às demais ciências que se propõem constituir-se, tomando-a por modelo. Sendo esta a base do novo sistema filosófico que irá elaborar, viu-se na contingência de deter-se especialmente na questão, a que dedicou todo um livro: *O princípio do método infinitesimal e sua história. Um capítulo para a fundamentação da crítica do conhecimento* (1883).

Cohen intitulou de *A teoria da experiência de Kant*, o livro por ele publicado em 1871, no qual formula a nova teoria (neokantiana) do conhecimento. Essa obra alcançaria enorme sucesso, sendo sucessivamente reeditada e ampliada por seu autor. Respondidas as questões suscitadas acerca da incorporação da quantidade, na obra acerca do cálculo infinitesimal, antes referida, Cohen considerou-se habilitado a elaborar o novo sistema. Este viria justamente com esta denominação: *Sistema de filosofia. I. Lógica do conhecimento puro* (1902); *II. Ética da vontade pura* (1904); *III. Estética do sentimento puro* (1912) e, finalmente, *O conceito de religião no sistema da filosofia* (1915).

Na altura da primeira guerra mundial, o neokantismo de Cohen constitui-se na filosofia dominante na Alemanha. Estava restaurada a idéia de sistema e apresentada a nova versão que deixou para trás a perplexidade do início da segunda metade do século XIX e, por algum tempo, apaziguaria os espíritos.

9. DESVIO DE ROTA POR INFLUÊNCIAS EXTERNAS

Ao longo deste século, prestes a terminar, a Alemanha viveu experiências trágicas e traumáticas. Derrotada em duas guerras devastadoras, teve no intervalo o fracasso da República de Weimar e a ascensão do nazismo que, ao lado do totalitarismo soviético, constitui autêntica chaga na história da Europa. Após a Segunda Guerra, a Prússia desapareceu do mapa e o território remanescente foi dividido, passando o país a ser o teatro preferencial do confronto entre a União Soviética e o Ocidente. O principal reflexo dessa situação na cultura corresponde à dificuldade para o estabelecimento de linhas de continuidade, mormente porque o grosso da intelectualidade emigrou ou perdeu a vida em decorrência dos conflitos bélico e político. Adicionalmente, o país experimentou duas influências externas que muito se refletiram no curso da filosofia.

A primeira delas deve-se a Franz Brentano (1838/1917), grande estudioso de Aristóteles e da Escolástica, empenhado na recuperação da perspectiva transcendente, que encontrou em Edmund Husserl um discípulo notável. O projeto de Brentano era francamente o de salvar a filosofia do que entendia ser expressão de decadência, proveniente do relativismo subjacente ao idealismo alemão e ao ceticismo de Hume. Husserl, como referiremos adiante, encontrou um caminho original e muito bem sucedido para alcançar os resultados pretendidos pelo mestre. Da sua investigação deriva a filosofia de Heidegger. E, assim, uma influência externa teve na Alemanha grande fortuna, através da fenomenologia e do existencialismo. Nem por isto, deixa de ser um desvio de rota porquanto a busca de um sistema, preservada a perspectiva transcendental, teve prosseguimento como procuraremos demonstrar no tópico seguinte.

A segunda influência externa provém do marxismo. Este originou-se tanto na Alemanha como na Europa Ocidental,

mas acabaria sendo apropriado pelos russos, transformando-se num instrumento de política externa a serviço da expansão do império soviético. Por esse caminho – como se pode concluir facilmente do confronto de sua expressão teórica com aquilo que Mondolfo chamou de “marxismo ocidental” – desinteressou-se da problemática decorrente daquela linha de investigação que, procedente de Kant, encaminhou-se na direção da cultura. Para comprovar esse desinteresse pela problemática real, em favor do combate ao capitalismo e da exaltação do socialismo, basta que nos detenhamos num texto que se considera dos mais expressivos da chamada Escola de Frankfurt.

a) IDÉIA SUMÁRIA DA FENOMENOLOGIA E DO EXISTENCIALISMO

Edmund Husserl (1859/1938) nasceu na Marávia e estudou matemática em Viena, aproximando-se de Brentano. Depois de percorrer diversas universidades, conquistou uma cátedra em Friburgo, em 1916, a partir da qual conseguiu irradiar sua proposta filosófica que passaria à história com o nome de fenomenologia.

Costuma-se dividir a evolução de Husserl em fases, decorrentes sobretudo da mudança de propósito. Inicialmente, pretendia apenas encontrar fundamentos filosóficos para a matemática, o que acabaria levando-o a criticar a psicologia empírica e a buscar uma espécie de “psicologia pura”. Mais tarde, tratou de conceber um sistema filosófico que teria por objeto a investigação do que chamou de “terceiro reino”, o das essências (o primeiro seria constituído pelos fenômenos naturais e o segundo pelos psíquicos), que muito justamente foi aproximado do platonismo.

Todo o empenho de Husserl irá dirigir-se no sentido de eliminar a interdição que Kant estabelecera em relação à intuição intelectual. Como se sabe, para o filósofo de Koenigsberg, a única intuição possível era a sensível,

assegurada pelo espaço e pelo tempo, que entendia como formas “a priori” da sensibilidade.

Husserl buscou primeiro uma lógica pura, a seguir uma fenomenologia descritiva e, finalmente, a fenomenologia pura. Para empreender o caminho da busca de essências, nesta última etapa, tratou de eliminar a dicotomia sujeito-objeto. A consciência é intencional, está “voltada para”. O fenômeno de que se ocupa corresponde a uma vivência subjetiva. Para alcançar a pureza requerida, o mundo em seu conjunto deve ser colocado entre parêntesis (O que foi chamado por seus opositores de “artifício tipográfico”). Para tipificar essa investigação ressuscitou várias categorias gregas presentes à Escolástica, mas abandonadas pela filosofia moderna (*epoquê, noema* etc.). Seu propósito consistia também em elaborar *ontologias regionais*, que seriam o elemento ordenador das diversas esferas do real, a partir da identificação das essências (categorias essenciais).

Husserl foi um trabalhador incansável. Depois de sua morte, temerosos da sobrevivência do seu acervo sob o nazismo, alguns discípulos conseguiram retirá-lo da Alemanha e levá-lo para Louvain, Bélgica, onde se criou o Arquivo Husserl, responsável pela edição monumental de sua obra. O que publicou em vida, contudo, permite perfeitamente compreender o sentido de sua démarche, notadamente, *Investigações lógicas* (1900-1901; 2ª edição, 1913) e *Idéias relativas a uma fenomenologia pura* (1913; habitualmente, citada como *II Idéia-I, visto ter sido continuada pelos discípulos com base nos textos preservados no Arquivo referido*).

No que respeita a Heidegger, procurou desenvolver um dos aspectos da proposta de Husserl, de quem foi discípulo.

Martin Heidegger (1889/1976) nasceu em Messkirch, pequena cidade na zona chamada de “Serra Negra”, na Alemanha, e estudou na Universidade de Friburgo, onde concluiu o doutorado (1914). Tornou-se professor titular de

filosofia na Universidade de Marburgo (1923), transferindo-se para Friburgo em função equivalente (1928). Em 1933, foi nomeado reitor dessa última Universidade, em decorrência de suas notórias vinculações com o Partido Nazista. Ainda sob esse regime, deixou a reitoria, mas manteve a sua cátedra. Com a derrota do nazismo e a ocupação aliada, foi afastado da Universidade. Esse afastamento durou até 1952. Embora autorizado a reassumir as suas funções docentes, dedicou-se a esse mister de forma intermitente até o falecimento.

Na fase em que conclui a formação acadêmica e dá início à atividade docente, como referimos, a filosofia alemã já havia superado a interdição positivista, que negava a possibilidade de um tipo de conhecimento diverso daquele exercido pela ciência. Ligado à corrente denominada de *fenomenologia*, Heidegger pretende inovar conduzindo a meditação no sentido do homem (do existente singular), mas o faz numa linguagem absolutamente hermética, inventando palavras que sequer conseguiu-se verter para algum dos conceitos tradicionais e até mesmo dividindo termos clássicos.

A noção de *ser* ressuscitada por Heidegger remonta a Aristóteles. Para distinguir os dois encaminhamentos, deve-se ter presente que o último empreendeu grande esforço sistemático, no sentido de impulsionar o exame das questões, tendo por meta alcançar o máximo de generalidade. Assim, por exemplo, no tocante às causas dos eventos, Aristóteles está interessado em saber o que se pode dizer das causas em geral. O mundo está povoado de seres. Aristóteles não se detém nessa constatação. Quer saber o que se poderia dizer do ser em geral. Nesse particular, durante a Idade Média, a noção de ser foi aproximada do Ser Supremo pela filosofia da época (a Escolástica). Com o empenho da Época Moderna de criticar a filosofia medieval – pela razão de que seus remanescentes católicos recusaram a ciência moderna – e também de evitar discussões que pudessem desembocar na identificação com essa ou aquela derivação religiosa – tendo

em vista o fim do monopólio da Igreja Católica e os desdobramentos da Reforma Protestante –, verificou-se grande desinteresse pelo tema. Desaparece virtualmente a parte da filosofia que se ocupava do assunto (*ontologia*).

No livro *Ser e Tempo*, Heidegger não se propõe a superar a fase de “esquecimento do ser”, remontando à tradição aristotélica ou escolástica mas promover a reconstrução desse conceito, a partir de uma nova investigação. Deste modo, abandona a ontologia (o ser em geral) para ocupar-se do que denomina de *óntico* (os entes). Parte da categoria de *Dasein* (que nunca se conseguiu traduzir direito significando ora existência, ora realidade humana ora “o estar”) que, de alguma forma, seria uma estrutura genérica, mas que não pode ser postulada, devendo ser reconstruída através de minuciosa análise do *ser-aí* e do *ser-no-mundo*. Essa análise estaria contida no (primeiro) livro em apreço e deveria ser continuada no segundo, então anunciado, mas que nunca chegou a ser elaborado.

Além das novas formas de apresentar o problema, Heidegger ocupou-se sobretudo de dividir conceitos consagrados. Assim, ao invés de dizer claramente o que seria *existência*, tece intermináveis considerações sobre *existência*. O mesmo no tocante à *presença* que se torna *presença*. Tudo isto fomentou o aparecimento de variadas interpretações. Achando-se em moda, no início do pós-guerra, o chamado “existencialismo”, sobretudo na França – corrente que postulava a gratuidade da existência, achando-se francamente associado à tragédia a que correspondeu a Segunda Guerra, tanto que desapareceu – seus porta-vozes, sobretudo Sartre, tentaram identificar a filosofia de Heidegger com uma certa espécie de humanismo, o que Heidegger recusou franca e ruidosamente.

Ortega y Gasset indicou que “a clareza é a gentileza do filósofo”. Em contrapartida, alguns filósofos alemães parecem supor que a possibilidade de alcançar notoriedade

acha-se diretamente relacionada à capacidade de expressar o próprio pensamento da forma mais hermética possível. No caso particular de Heidegger, em que pese a circunstância, o seu empenho de conduzir a investigação no sentido do existente singular estimulou diversos autores que, a partir de suas indicações, souberam enriquecer o entendimento da pessoa humana. Graças sobretudo a isto, assegurou a sua presença na filosofia contemporânea.

Para situar a segunda influência, isto é, a do marxismo, basta considerar um texto básico dos fundadores da Escola de Frankfurt, o livro *Dialética do esclarecimento* (1944).

Theodor Adorno (1903/1969) nasceu em Frankfurt, Alemanha, e estudou nas Universidades de Friburgo e Viena. A partir de 1930, liga-se ao Instituto para a Investigação Social, de Frankfurt, emigrando para a Inglaterra em 1933, devido à ascensão do nazismo. Em 1938, passou a viver nos Estados Unidos de onde regressou à Alemanha em 1949, reintegrando-se ao mencionado Instituto, que passou a dirigir.

Max Horkheimer (1895/1973) nasceu em Stuttgart e estudou em Munich. Em 1930, tornou-se diretor do Instituto para a Investigação Social, de Frankfurt. Em decorrência da chegada dos nazistas ao poder, emigrou para a França e depois para os Estados Unidos. Em 1950, regressou a Frankfurt, voltando a colaborar com o Instituto.

Adorno e Horkheimer são considerados os fundadores da *Escola de Frankfurt*, movimento de inspiração marxista. Ainda que a Escola opusesse restrições ao chamado marxismo ortodoxo (soviético), sempre contou com a simpatia dos russos. Preservou o nome, apesar do fato dos continuadores encontrarem-se integrados à Universidade Humboldt, localizada na parte de Berlim pertencente à República Democrática Alemã.

A Escola de Frankfurt moveu uma crítica sem quartel ao capitalismo. A virulência dessa crítica pode ser aquilatada por este pequeno trecho extraído do livro em epígrafe, que

adiante caracterizaremos: “Agora que uma parte mínima do tempo de trabalho à disposição dos donos da sociedade é suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas, o resto supérfluo, a massa imensa da população, é adestrado como uma guarda suplementar do sistema, a serviço dos seus planos grandiosos para o presente e o futuro. Eles são sustentados como um exército de desempregados. Rebaixados ao nível de simples objetos do sistema administrativo, que preforma todos os setores da vida moderna, inclusive a linguagem e a percepção, sua degradação reflete para eles a necessidade objetiva contra a qual se crêem impotentes”.⁴ E por aí vai... Compreende-se porque os russos nunca os “desmascararam”, a exemplo do que fizeram, por exemplo, com todos os intelectuais franceses que, embora, dizendo-se de esquerda, mantinham posição independente do Partido Comunista.

Como não proclamavam que a nova era estava sendo implantada pelos soviéticos, ao mesmo tempo em que mantinham a utopia da sociedade livre dos exploradores, a Escola de Frankfurt na verdade alimentou o franco niilismo (descrença absoluta em todos os valores da civilização ocidental). Os movimentos de 68 resultaram de sua inspiração direta, evidenciando que a sua mensagem era na verdade o anarquismo.

A dialética do esclarecimento corresponde a uma tentativa de distorcer o conceito clássico de *aufklärung* (iluminismo), proclamando abertamente que o “esclarecimento” (vale dizer, a educação) está a serviço da “mistificação das massas”. Os grandes pensadores da chamada Época do Iluminismo insistiram em que o homem, graças ao progresso da razão, havia chegado à maturidade, fenômeno que se expressa na liberdade, que passou a dispor, de criticar inclusive a religião.

⁴ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1985. p. 49.

O livro de Adorno e Horkheimer quer sugerir justamente o contrário, isto é, que o propósito, na verdade, consistiria em enganar o homem comum (o explorado, na sua visão).

Dialética é o nome que na Grécia Clássica dava-se à doutrina da argumentação. Kant ressuscitou esse nome para indicar que havia uma esfera do conhecimento onde a razão revelava-se impotente e não podia dizer a última palavra, remetendo as questões propostas a outras instâncias. Tinha em vista a discussão em torno destes temas: 1) a finitude ou infinitude do mundo; 2) a sobrevivência da alma; e 3) a existência de Deus. Catalogou os argumentos pró e contra esses temas e indicou a existência de um impasse. Hegel partiu dessa tese kantiana para admitir que, se bem o confronto entre os dois pontos de vista fosse real, não o considerava insuperável, admitindo a sua solução positiva, com o que dava-se o enriquecimento da filosofia. Adorno denomina a dialética hegeliana de *positiva* e imagina algo que lhe possa contrapor (*dialética negativa*).

A dialética negativa parte da afirmação de que as precedentes, afirmando o progresso e desconhecendo o que a seu ver seria a realidade dos fatos, acha-se a serviço dos dominadores. Está convencido de que as idéias de progresso e emancipação conduziram ao seu oposto: à escravização. Criaram portanto “utopias positivas”, quando a verdadeira utopia consiste numa sociedade não repressiva, onde o próprio emprego da palavra utopia torna-se desnecessário. Esse exemplo serve bem para demonstrar como na verdade o empenho cifra-se em dissolver o que de algum modo tem existência (e consciência) para colocar o simples nada em seu lugar.

Embora não se achasse abertamente ligada ao poder soviético, a Escola de Frankfurt viu-se profundamente golpeada com o fim daquele sistema.

10. RECONSTITUIÇÃO DA LINHA DE CONTINUIDADE

Em que pese o desvio de rota e a grande repercussão alcançada pela fenomenologia e pelo existencialismo, notadamente nas décadas iniciais do último pós-guerra, bem como da verdadeira máquina de propaganda organizada em torno da Escola de Frankfurt, é plenamente factível reconstruir uma linha de continuidade na filosofia alemã, em torno da perspectiva transcendental e centrada na formulação de um novo sistema. Claro que este, ao contrário dos sistemas constituídos a partir da perspectiva transcendente, detém-se no plano da filosofia das ciências, recusando toda proposição sintética, de inspiração positivista ou simplesmente transcendente, na forma do que se convencionou denominar desde Husserl, de “saber noético” (a ciência forneceria conhecimento “penoético”, isto é, não “essencial”).

A pretendida reconstituição requer apenas que não partamos diretamente deste pós-guerra – notadamente pela desorganização à que esteve submetida a cultura alemã desde os anos trinta – e nem mesmo da substituição de Cohen, em sua cátedra de Marburgo, por Nicolai Hartmann (1882/1950). Pela razão muito simples de que um grupo expressivo de kantianos entendeu que a proposta de Cohen não dava conta da especificidade do fenômeno cultural (tenha-se presente que Cohen aproximara o conhecimento da apreensão da quantidade, com vistas a unificar os pontos de partida da ciência e da filosofia, sem embargo da diversidade de rumos a partir mesmo desse ponto), dando origem a uma outra derivação do neokantismo, que viria a ser denominada de *culturalismo*.

São dois os fundadores do culturalismo: Wilhelm Windelband (1848/1915) e Heinrich Rickert (1863/1936). Considera-se como marco inicial o livro de Windelband intitulado *História e ciência natural* (1894). Muito contribuiu para a adequada definição de sua temática Emil Lask (1875/

1915), morto tragicamente na frente de batalha, durante a Primeira Guerra, aos 40 anos de idade e em plena fase de grande criatividade. Lask aventou a hipótese de que o kantismo carecia de uma esfera de investigação que batizou de “metalógica”, a partir da qual, seriam delimitadas as esferas de investigação, de forma a separar com nitidez os objetos naturais do que seriam “objetos culturais” (referidos a valores, na terminologia de Lask). O lugar dos “objetos ideais” ensejou grandes discussões que não vêm ao caso referir. Acrescenta-se que os mais destacados herdeiros de Cohen, na medida em que o caminho seguido pela ciência provocava fendas nas bases da construção do neokantismo, acabaram aproximando-se do culturalismo, a exemplo de Ernst Cassirer (1874/1945) e o mencionado Nicolai Hartmann. Neste ciclo¹⁴, Max Weber (1864/1920) também pode ser aproximado da corrente culturalista.

O primeiro sistema de filosofia de inspiração culturalista seria devido a Rickert, tendo sua publicação iniciada em 1921: *Sistema de filosofia, fundamentação geral da filosofia*. O texto dedicado à Lógica apareceria em 1930 (*A lógica do predicado e o problema da ontologia*). Relacionou ainda que seriam os problemas fundamentais da filosofia metodologia, ontologia e antropologia (1934). Editou-se postumamente: *Imediatez e interpretação do sentido. Ensaios para a estruturação do sistema de filosofia* (1939). Rickert publicou estudos sobre Kant e deixou uma espécie de depoimento sobre as características singulares da interpretação kantiana pelos culturalistas (*A tradição de Heidelberg na filosofia alemã*, 1931).

Nicolai Hartmann, apesar de haver destacado que sendo a filosofia um saber aporético, os problemas é que

¹⁴ No livro *Problemática do culturalismo* (2ª edição, EDIPUCRS, 1995), Antonio Paim distingue três ciclos do culturalismo alemão, nos quais emergem problemas teóricos diversos, tendo deixado em aberto o período posterior à década de sessenta, quando os estudiosos falam em *neoneokantismo* e não em neoculturalismo.

impulsionam o seu desenvolvimento – o que não deixa de ser uma forma de minimizar o significado do sistema –, também procurou dar forma sistemática ao seu pensamento, em torno da temática da ontologia. Com este título, publicou cinco volumes, dedicados, respectivamente a: I – fundamentos (1935); II – possibilidade e efetividade; (1938); III – fábrica do mundo real (1940); IV – filosofia da natureza (1950) e V – o pensamento teleológico (ed. póstuma, 1950). Na mesma linha, encontra-se o seu texto tornado clássico: *O problema do ser espiritual* (1933).

Contemporaneamente, considera-se que se deve a Dieter Henrich (nascido em 1927, professor da Universidade de Munich), a mais bem sucedida tentativa de recompor o sistema de filosofia, a partir de Kant. O traço singular dessa iniciativa consiste na tese de que se encontra a obra do próprio Kant o arquetípico desse sistema.

III

A FILOSOFIA FRANCESA

1. O SENTIDO PRINCIPAL: PREVALÊNCIA DO RACIONALISMO

No seu notável *Manuale di Storia della Filosofia* (1938), Michele Sciacca (1908/1975), ao pretender explicar a singularidade da forma pela qual a filosofia francesa buscara superar o positivismo, através de Henri Bergson (1859/1941) – isto é, tentando restaurar a grandiosidade alcançada pelo espiritualismo na primeira metade do século XIX – caracteriza-a deste modo: “Note-se que a filosofia francesa teve duas direções fundamentais de pensamento, uma de tipo cartesiano, racionalista, e a outra de tipo pascalino, intuicionista: *esprit de géométrie* e *esprit de finesse*. O racionalismo de tipo cartesiano encontra-se no cientificismo, como a exigência interior do tipo pascalino no outro vilão.

Bergson representa a insurreição do anti-racionalismo, a revolta contra a tradição cartesiana, da qual o ambiente francês estava impregnado, contra a *raison racionante*, em que o cientificismo encontrara a sua última encarnação”.

É deveras notável a observação de que o cartesianismo traduziu-se em cientificismo. Este, como teremos oportunidade de ver mais detidamente, caracteriza-se pela crença na possibilidade da sociedade racional. Esta crença marcaria em definitivo o triunfante racionalismo francês. Seu triunfo somente seria contestado no breve interregno em que, tornado uma espécie de filosofia oficial, o ecletismo espiritualista dissociou a filosofia da religião, sem hostilizá-la; conseguiu restaurar a Universidade como entidade laica, (vale dizer plural); e aconselhou a preferência por um sistema político que buscasse harmonizar o conflito social, sem a ilusão de conseguir eliminá-lo. Com a Revolução de 1848, contudo, esse processo interrompe-se. O que se iria assistir, desde

então, seria a ulterior exacerbação do racionalismo, ao longo de todo o período posterior, com pretensão abertamente confessada de suprimir a pessoa humana, pela mão do estruturalismo, ou de nela suscitar uma revolta sem bandeiras, precipitando-a no niilismo, como se dá no existencialismo sartreano e no franco irracionalismo das últimas décadas.

Ao longo do período verifica-se também a busca constante do racionalismo equilibrado, sempre, entretanto, numa posição subalterna. Se a derrocada de nossos dias das diversas variantes do niilismo vier a confirmar-se, a filosofia francesa já terá em mãos uma alternativa digna de consideração, sem renunciar ao racionalismo, certamente a sua marca distintiva.

A expectativa de Sciacca de que o intuicionismo pudesse renascer pela mão de Bergson não chegou a confirmar-se. O espiritualismo a que deu lugar acalentava o projeto de substituir a Escolástica, reintroduzindo a meditação sobre Deus, tornada inviável no seio da perspectiva transcendental suscitada por Kant e revigorada pelo neokantismo. A própria Escolástica, contudo, viria a experimentar no século XX grande florescimento, inclusive com a colaboração de eminentes pensadores franceses, a exemplo de Jacques Maritain (1881/1973) e Etienne Gilson (1884/1978).

Abordamos, portanto, os seguintes tópicos:

- o racionalismo e seu desdobramento até o século XIX;
- etapas iniciais do intuicionismo;
- a tentativa de reunir as duas direções no Ecletismo espiritualista e seu coroamento;
- novo ciclo de exacerbação do racionalismo e seu desfecho niilista;
- como se estrutura e define-se o racionalismo equilibrado.

2. O RACIONALISMO E SEU DESDOBRAMENTO ATÉ O SÉCULO XIX

a) A FORMULAÇÃO DEVIDA A DESCARTES

René Descartes (cujo nome em latim era Renatus Cartesius, donde que sua descendência tenha sido conhecida como *cartesianismo*) é o iniciador do racionalismo, isto é, daquele movimento surgido na Época Moderna que apostou na Razão e, em nome dessa aposta, cometeu não poucos exageros. Nasceu em 1596 e educou-se no Colégio de La Fleche, dos Jesuítas, que estava entre os mais famosos centros de ensino existentes na França, tendo-o concluído em 1614, aos dezoito anos. Em seguida viajou por diversos países, residindo em Paris entre 1625 e 1628. Nesse último ano, mudou-se para a Holanda, ao que se supõe com receio das perseguições religiosas, permanecendo ali até 1649. Convidado pela rainha Cristine, trasladou-se à Suécia nesse último ano, vindo a falecer no seguinte, aos 54 anos de idade.

Embora seja mais conhecido pelo seu livro *Discurso do método* – de que há diversas edições em português –, Descartes pretendia elaborar uma nova física, contraposta à de Aristóteles. Ainda que não tenha sido bem sucedido nesse mister – inclusive sua obra científica só foi divulgada postumamente, devido ao ambiente de perseguição religiosa vigente no continente –, tornou-se uma figura central dentre os iniciadores da Filosofia Moderna. É autor das *Meditações metafísicas* (1641); dos *Princípios da Filosofia* (1644); *As paixões da alma* (1649) e das *Regras para a direção do espírito* (publicadas após a sua morte, em 1701).

No entendimento do Rodolfo Mondolfo, tanto Descartes como Bacon e Galileu tinham pela frente o problema de conceituar a experiência, de que não cogitara a Escolástica e vinha sendo invocada pelos navegadores para refutar o conhecimento geográfico sistematizado por Ptolomeu, parte integrante do saber Escolástico. A exemplo

de Bacon, também entendia que a solução pressupunha a reelaboração da Lógica Aritostélica. Esta reduziu-se, no entendimento de Descartes, à mera ordenação e demonstração de princípios já estabelecidos. Seu método, em contrapartida, pretende ser um caminho para a descoberta. Ao contrário de Bacon, que se atem ao que depois se denominou de empirismo (isto é, ao primado da experiência sensível), Descartes inaugura o que depois foi chamado de racionalismo. O procedimento que recomenda é dedutivista, como o de Aristóteles. Contudo, não se exerce diretamente sobre a coisa mas sobre a nossa percepção. Em sua meditação, a ordem real é substituída pela que justifica nossas observações sobre as coisas. Daí os quatro famosos conceitos: 1) não aceitar por verdadeiro se não aquilo que se apresenta clara e distintamente ao espírito; 2) dividir as dificuldades em tantas partes quantas seja possível para melhor solucioná-las; 3) ordenar os pensamentos dos mais simples para os mais complexos; e, 4) fazer enumerações completas de sorte a nada omitir. Como se vê, no caso de Bacon estamos voltados para o exterior. Em Descartes, para a luz natural da inteligência.

Hegel, na *História da Filosofia*, indicou que Descartes seria o iniciador do racionalismo, também caracterizado como “metafísica do intelecto”, que define deste modo: “tendência à substância, pela qual se afirma, contra o dualismo, uma única unidade, um único pensamento, da mesma maneira como os antigos afirmavam o ser”. Na verdade, o empenho de Descartes criou um fosso entre a extensão e o cogito, levando a filosofia francesa, como indica Sciacca e foi referido, a estruturar-se de modo dicotômico.

b) A LINHAGEM CONDORCET-SAINT SIMON-COMTE

De imediato, o cartesianismo iria gerar, na própria França, o espiritualismo, pela mão de Malebranche, de que

nos ocuparemos adiante. E, fora da França, a obra de Spinoza (1632/1677). Kant seria o primeiro pensador a empregar o termo (racionalismo) e assim denominar a própria filosofia. Contudo, a derivação que não só viria a marcar sobremaneira a meditação francesa, como ver-se mais diretamente associada ao racionalismo, veio a ser aquela corrente de pensamento que foi chamada de cientificismo. Como o nome sugere, trata-se de um fenômeno ligado à nova física – que acaba encontrando sua formulação acabada na Inglaterra, na obra de Isaac Newton (1644/1727) – mas apresenta certas singularidades que convém precisar.

Para institucionalizar-se, a nova ciência teve que estabelecer sério embate com a Igreja Católica, que, entre outras coisas, promoveu a condenação de Galileu. Tal fato acarretou grande movimentação na Europa, obedecendo, sobretudo, a inspirações políticas. O processo em causa, isto é, a institucionalização da ciência, foi estudado pelo conhecido historiador da ciência, o inglês Joseph Ben-David (1920/1986), entre outras obras no seu livro *O papel do cientista na sociedade* (trad. brasileira, São Paulo: Pioneira, 1974).

Ben-David indica que eruditos protestantes em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing decidiram traduzir sua obra em latim. Observa que na Universidade de Tubing, pouco tempo antes, fora recusado a Kepler um diploma teológico, em decorrência de suas convicções copernicanas. O governo holandês fez de Galileu seu conselheiro e acumulou-o de honrarias. Estavam lançadas as bases de um movimento de cunho social que muito contribuiu para a institucionalização da ciência, na segunda metade do século XVII. Esse movimento floresceu, contudo, na base da suposição de que a ciência tinha amplas conseqüências sociais e tecnológicas. Entretanto, na medida em que a ciência se institucionaliza, os próprios cientistas iriam recusar essa dilatação de objetivos. Tornaram-se autônomos e dissociaram-se os dois movimentos: a propaganda da ciência (movimento que veio a ser denominado de cientificismo) e a prática científica.

Assim, enquanto a ciência seguiu seu curso, sobretudo na *Royal Society* inglesa e na *Académie des Sciences* francesa, ampliando paulatinamente o seu campo no âmbito do estudo de fenômenos naturais, o cientificismo ocupou-se preferentemente da sociedade. É o ciclo histórico em que emerge a crença na sociedade racional. Na França, os “philosophes” lançam-se na tarefa de constituição de uma ciência capaz de orientar os homens numa reforma da sociedade que a levasse a eliminar todas as formas de irracionalidade (guerras, violências, maldade, egoísmo etc.).

Entre as tentativas iniciais de formulação da hipótese, encontra-se aquela devida a um nobre, o marquês de Condorcet (Jean-Antonie-Nicolas Caritat – 1743/1794), na obra a que deu o expressivo título de *Esguise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Perseguido pela Revolução, Condorcet não chegou a dar acabamento a esse projeto, tendo a mencionada obra sido publicada postumamente (1795).

Maior sucesso teria outro nobre: o conde de Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy – 1760/1825). Mais velho que Condorcet, militou numa época em que esteve a salvo da guilhotina. Produziu massa colossal de textos, aparentemente desconectados mas a que seus discípulos conseguiram dar ordenação sistemática. Em síntese, a destruição do Antigo Regime pela Revolução Francesa seriam etapas indispensáveis a um novo ciclo histórico que o saint-simonismo ajudaria a instaurar. A humanidade é um ser coletivo que se desenvolve a partir da lei do progresso. A par disso, atravessa também épocas críticas e épocas orgânicas, sendo possível, nessas últimas, implementar a reorganização da sociedade. Concebeu essa fórmula com base naquilo que depois se chamou de Revolução Industrial, instrumento que possibilitaria uma rigorosa hierarquização das classes, hierarquização, contudo, que se apoiaria na valorização do trabalho e na eliminação do direito de propriedade (graças a isso teve seu nome associado ao socialismo). Para que se dê

tal desfecho, requer-se apenas uma nova estrutura espiritual que pode ser concebida inspirando-se na ciência. Essa nova estrutura seria justamente o sentido principal de sua obra. As classes, segundo sua posição hierárquica, disporiam naturalmente de crenças e opiniões diversas (a elite intelectual, tomando como referência as classes baixas, aventou a idéia de Deus, mas esta poderia ser entendida como uma espécie de “tradução popular” da gravitação universal). A unidade do todo seria propiciada pelo que foi denominado de “novo cristianismo”.

Embora sumária, a breve caracterização precedente traduz o essencial. A obra completa de Saint-Simon compreende nada menos que 47 volumes. Contudo, logo depois de sua morte, os principais discípulos conseguiram apresentar suas idéias de forma sistemática e acessível. Dispunham mesmo de publicações periódicas. Em síntese, a ciência estava em condições de promover uma nova unidade moral, que o Ocidente acabara perdendo na Época Moderna.

O saint-simonismo alcançou retumbante sucesso na França, logo espalhando-se por outros países. Entendia-se que a elite estava de posse de uma doutrina que levaria à sociedade racional. Tudo indica que refletisse plenamente o espírito do tempo.

A obra de Augusto Comte (1798/1857) entronca com a tradição que, esboçada pelos “philosophes”, encontra uma primeira formulação em Condorcet e tratamento sistemático em Saint-Simon. Comte, aliás, trabalhara como secretário desse último.

Do mesmo modo que Saint-Simon, Comte entendia que a humanidade obedece à lei do progresso, devendo percorrer três estados: teológico (ou fictício), metafísico (ou abstrato) e o científico (ou positivo). Aparentemente, recusa a inquirição ontológica e cuida de estabelecer conhecimento científico equiparável ao da física matemática. Para tanto, avança a tese de que o real se esgotaria em seis ciências:

matemática, astronomia, física, química, fisiologia e física social, sendo a última obra do próprio Comte.

Para tornar operativa sua ciência (a exemplo do que se dava na ciência natural), Comte concebera *política científica*. Segundo entende, não se trata mais de promover especulações sobre o melhor governo possível, nem de discutir questões superadas como o direito divino dos reis ou a soberania popular. O governo transformou-se num assunto de competência. Ao positivismo, portanto, cabe a missão de implantar uma nova ordem social, tudo segundo o figurino estabelecido por Saint-Simon.

Nessa altura, Comte se dá conta da dificuldade e expressa-a no *Système de politique positive* (1851/1854), que coroa o arcabouço da pretendida reforma social. Apresenta a questão desse modo: “ Para que um novo sistema social se estabeleça, não basta que haja sido concebido convenientemente, é necessário ainda que a massa da sociedade apaixone-se por constituí-lo”. Ocorre, entretanto, que “ não se apaixona jamais a massa dos homens por um sistema qualquer provando-lhe que corresponde àquele cujo estabelecimento foi preparado pela marcha da civilização desde sua origem e que ela convida hoje a dirigir a sociedade”. Semelhante prova acha-se ao alcance de “pequeno número de espíritos e exige mesmo de sua parte uma cadeia muito longa de operações para que possa apaixoná-los”. Nesse momento é que se coloca a necessidade, para Comte, de completar o que entendia como síntese objetiva das ciências – representada pelo seu coroamento na sexta e última ciência – de uma síntese objetiva –, pelo que chamou de religião da humanidade. Embora muitos positivistas a tenham recusado como contrária ao espírito da doutrina, o papel da religião também fora estabelecido por Saint-Simon, posto que buscava a reforma da sociedade e não algo apenas no plano doutrinário.

Nesse contexto é que se coloca a questão da moral positiva.

Em síntese, a marcha da humanidade propiciou a evolução espontânea da moral, isto é, do “conjunto de regras universais que servem à humanidade para dirigir e aperfeiçoar a vida individual, doméstica e social”. A moral positiva resume-se a uma síntese das etapas precedentes. Colocando-se sobre bases científicas, será possível desenvolver nos homens os sentimentos altruísticos, minimizando progressivamente o egoísmo e a ambição desmedida, criando, assim; “seres, individuais e coletivos, honestos, razoáveis e devotados”. Agora, as regras da moral serão obrigatórias, mas a educação positiva fará com que sejam cumpridas de bom grado.

Para avaliar a consistência dessa hipótese, teremos naturalmente que desenvolvê-la de modo pormenorizado, o que não seria o caso de fazê-lo nesta oportunidade. Subseqüentemente, responder à pergunta: não haveria em Comte uma identificação entre moral e direito?

Ao situar o problema nesses termos, tomamos o direito em sua acepção tradicional⁵. Se houver, de fato, semelhante identificação, a moral perderia completamente a sua especificidade, não sendo admissível, portanto, moral científica. É uma questão que pressupõe investigação detida, merecendo, portanto, ser objeto de dissertação de mestrado.

A herança positivista e a moral científica são igualmente de interesse de nossa pesquisa, uma vez que o positivismo expressou a solução adequada para a vida humana e para a organização geral. Foi idealizada como lenitivo que sanaria a efervescência em que o mundo vivia – os regimes sucediam-se: destruíam-se e restauravam-se. A adoção dessa filosofia pelos intelectuais ibéricos resultou na tentativa de estabelecer novas trajetórias com intenções reorganizadoras. Como em geral acontece na história do pensamento, o racionalismo chega assim a um sistema de enquadramento da sociedade que teve curso

⁵ No positivismo, a ciência jurídica repousa na falsa suposição de que a sociedade requeria uma classe de homens preparados para *fazer leis*, quando a verdadeira ciência consistirá em descobri-las.

sobretudo no século XX. Na meditação francesa, o marxismo iria filiar-se diretamente à linhagem Saint Simon-Comte, embora os próprios marxistas (notadamente Lênin) somente fizessem referência ao primeiro⁶. E não só isto. Teria uma grande ventura, sobretudo após a Segunda Guerra, quando a França viria a tomar-se, no Ocidente, uma espécie de baluarte do chamado *marxismo ortodoxo*, de origem russa, que acentuou justamente o cientificismo presente na obra de Marx. Pela relevância de que se reveste o mencionado aspecto, na adequada caracterização da filosofia francesa, a ele voltaremos oportunamente.

3. ETAPAS INICIAIS DO INTUICIONISMO

a) A TRANSFORMAÇÃO DO CARTESIANISMO EM ESPIRITUALISMO POR MALEBRANCHE

Nicolas Malebranche (1638/1715) ingressou na Congregação do Oratório, criada em 1611, que de certa forma cultivou alguma abertura ao pensamento moderno, não se propondo desde logo defender a rigidez e a pureza da Escolástica, o que se explica em parte pelo agostinismo a que se filiava abertamente e que, pela própria tradição, não tinha maiores compromissos com o aristotelismo, embora não o hostilizasse. De sorte que Malebranche sentiu-se à vontade para estudar a obra de Descartes e nela inspirar-se no grande número de textos que publicou, o mais importante dos quais costuma ser referido abreviadamente como *A busca da verdade* (em três volumes, aparecidos em 1674 e 1675). Polemizou com Antoine Arnaud (1612/1694), renomado professor da Sorbonne que, inclinándose pelo jansenismo, acabaria entrando em choque com os jesuítas e perseguido. A polêmica serviu para projetar o nome e as idéias de Malebranche.

⁶ A filiação de Max directamente a Comte seria devida a um pensador brasileiro Leônidas de Rezende (1889-1950), que o fez tanto na cátedra como em sua obra principal: *O Capital e seu desdobramento* (1932).

Inspirou-se na separação radical entre extensão e pensamento (na interpretação de Malebranche, entre corpo e alma), presente em Descartes, para defender que as funções vitais da alma, que a mantinham vinculada à sensibilidade, poderiam ser reduzidas a puro mecanismo (a Mecânica era a parte da física mais desenvolvida na época de Descartes e forneceria a base para a teoria cartesiana do movimento). Assim, a nova física em elaboração, como a própria filosofia, permitiriam superar a herança aristotélica que encaminharia a investigação no sentido das relações entre a alma e o corpo. Para Malebranche, o objeto privilegiado da investigação seria a união da alma com Deus. Como Descartes, Malebranche busca idéias claras e distintas mas promove desenvolvimento inusitado dessa premissa. Assim, os erros cometidos nesse plano, isto é, no plano das idéias, é que explicam o comportamento malsão dos homens, a começar do pecado original. Desde esse acontecimento, o homem estimulou os aspectos da alma relacionados ao corpo, em detrimento daqueles que o conduzem a Deus. Para iniciar a marcha no sentido inverso incumbe ocupar-se da parte da alma (a que chama de entendimento puro) capaz de apreender as idéias universais. Em suas mãos os princípios cartesianos sofrem uma transformação radical, nestes precisos termos ao formular a regra fundamental: “Não outorgar jamais consentimento completo senão às proposições que pareçam tão evidentemente verdadeiras que não se possa rechaçá-las sem sentir vergonha interior e reprimendas secretas da razão, isto é, sem que se conheça claramente que se faria mal uso da liberdade deixar de dar-lhe pleno consentimento”. Como se vê, transita-se da esfera puramente racional, a rigor ligada à investigação científica então iniciada, para a esfera moral, ou, mais precisamente, tendo em vista o contexto, para a esfera religiosa.

O passo seguinte consistirá na afirmativa de que a alma pode alcançar uma visão de Deus, apta a lhe permitir que tenha acesso aos arquétipos das idéias, que justamente se encontram

em Deus. Assim, se podemos pensar os corpos passíveis de tradução mecânica é porque existe em Deus a idéia de extensão infinita. Conclusão: Deus seria o infinitamente infinito, o que conhece em sua essência todas as finitudes e ainda todas as infinitudes particulares. Deste modo, é possível construir um discurso a partir da intuição de Deus.

Estava portanto consumado uma linha de desenvolvimento do racionalismo que conduz ao espiritualismo, linha essa que alcançaria uma grande fortuna na filosofia Francesa.

Para distinguir racionalismo de espiritualismo pode-se partir dos seguintes princípios estabelecidos por Kant no livro *A religião nos limites da simples razão* (parte IV, seção I): “Em função da própria denominação que adota, o racionalismo deve manter-se nos limites da capacidade humana. Portanto, não usará nunca o tom contundente do naturalista e não contestará nem a possibilidade nem a necessidade da revelação [...] porquanto sobre tais assuntos nenhum homem pode, por meio de sua razão, decidir o que quer que seja.” No que há de efetivamente novo na Filosofia Moderna – a perspectiva transcendental devida a Kant –, Deus deve, para usar uma feliz expressão de Tobias Barreto, ser objeto de amor e não de ciência.

Portanto, o espiritualismo, embora seja uma criação moderna, surgida no mesmo contexto do racionalismo, distingue-se deste ao admitir a possibilidade de acesso a “coisas em si”, para nos atermos à terminologia kantiana. A discussão em torno das provas e contra-provas da existência de Deus não se pode decidir pelo Tribunal da Razão. Nesse aspecto, o espiritualismo aproxima-se da Escolástica ao admitir não apenas que o espírito humano deva esforçar-se por encontrar aquelas evidências como inclusive deduzir, racionalmente, os atributos da divindade.

Ao mesmo tempo, entretanto, o espiritualismo distingue-se da Escolástica ao buscar uma aproximação à ciência.

b) O RADICALISMO DA OPÇÃO ESPIRITUALISTA DE PASCAL

Blaise Pascal (1623/1662) ainda muito jovem tornou-se um dos grandes matemáticos de seu tempo. Além de dotado do que ele mesmo denominaria de *esprit géométrique*, revelou-se também muito engenhoso pois concebeu e construiu uma primeira versão da máquina de calcular. Escreveu ainda muitos trabalhos científicos, entre estes estudos para complementar os fundamentos da matemática sugeridos por Euclides, os resultados de suas experiências sobre o vazio e o *Tratado do triângulo aritmético*.

Progressivamente Pascal aproximou-se da Abadia de Port Royal, onde um destacado grupo de pensadores elaborou a doutrina batizada de jansenismo, em virtude de inspirar-se nas idéias postas em circulação por Jansênio (1585/1638), teólogo holandês que ensinou em Louvain, que em matéria de graça e predestinação aproximava o catolicismo, através de uma reinterpretação de Santo Agostinho, das teses da Reforma Protestante. A questão era grave porquanto se a graça e a salvação independiam da Igreja, esta perdia a sua razão de ser. O jansenismo seria violentamente combatido pelos jesuítas e as posições nesse embate extremaram-se a tal ponto que os religiosos daquele convento foram expulsos da França em 1709 e, no ano seguinte, o próprio prédio em que funcionava foi demolido.

Em que pese as simpatias pelo jansenismo, Port Royal mantinha-se numa linha próxima da preconizada por Malebranche em sua interpretação do cartesianismo. Numa palavra, não se dava uma ruptura com o racionalismo.

Em contrapartida, Pascal advoga uma entrega absoluta a Deus. Ainda que admita possa o homem oscilar entre as causas altruísticas e a mundanidade, no texto fundamental que deixou inconcluso, e que deveria constituir a apologia da religião cristã – cujos fragmentos foram publicados com a denominação de *Pensamentos sobre a religião* – o que

transparece basicamente é a miséria da condição humana. Lzeck Kolakowski, o conhecido pensador polonês expulso pelo regime ali vigente nos tempos da União Soviética e radicado no Ocidente, expressou bem o fundamental da meditação de Pascal no título que deu ao livro a ele dedicado: *Deus não nos deve nada*.

O reconhecimento da condição humana não deve conduzir seja ao fanatismo seja à desesperação mas à busca de uma visão do Deus de Abraão, Isaac e Jacob. É sintomático do caráter de sua religiosidade esse apelo aos profetas do Velho Testamento, que enfatizam sobretudo os aspectos impositivos da divindade, apresentada como achando-se alheia à dimensão amorosa que Jesus iria exaltar. Através da auto-anulação o homem pode intuir a Deus. Tal seria o desenvolvimento que Pascal viria a dar ao espiritualismo francês, acentuando essa capacidade do homem de alcançar uma intuição do Absoluto, que, embora presente em Malebranche, não se acharia suficientemente enfatizada na medida em que aparece como um prolongamento da dimensão racional.

Em 1655, com 32 anos de idade, procurando adequar a sua existência ao desprezo que agora devotava à mundanidade, ingressou no convento de Port Royal. Morreu antes de completar 40 anos. Nos anos que lhe restaram de vida, em Port Royal, escreveu um conjunto de cartas em que critica ao que considerava “a moral casuística dos jesuítas”, divulgadas como *Cartas provinciais*, por terem sido dirigidas “a um Provincial”, isto é, a um dignatário da Igreja.

Pascal tornar-se-ia um ponto de referência da meditação francesa, dando ensejo ao surgimento daquela corrente que Sciacca batizaria de *intuicionista*.

4. A TENTATIVA DE REUNIR AS DUAS DIREÇÕES NO ECLETISMO ESPIRITUALISTA E SEU COROAMENTO

a) IMPORTÂNCIA DO MOVIMENTO FILOSÓFICO PATROCINADO PELO ECLETISMO

Entre os filósofos franceses do século XIX, sobressaem: Maine de Biran (1766/1824), Victor Cousin (1792/1867) e Paul Janet (1823/1895). Tais filósofos organizaram um movimento denominado *ecletismo espiritualista*, de grande sucesso ao longo do século XIX. Posteriormente – e como é comum acontecer –, viu-se nessa filosofia sobretudo defeitos e superficialidades, o que está longe de corresponder a uma verdade histórica. Biran foi chamado de Kant francês por Henri Bergson (1859/1941), que é um filósofo de merecida nomeada nas primeiras décadas deste século. E, de fato, Biran deteve-se na análise de alguns problemas filosóficos da maior significação e de renovada atualidade.

Victor Cousin foi acusado de ser “mais orador que filósofo”. Apreciando essa crítica no verbete que lhe dedicou a *Grande Enciclopédia* e de cuja redação se incumbiu, Victor Brochard (1848/1907), que granjeou nomeada como adepto do neokantismo, considera-a exagerada. A seu ver, se a filosofia eclética revelou-se transitória, Cousin realizou obra perene, justamente o que lhe deu fama, ao promover a tradução para o francês da obra de Platão e Abelardo, entre outros, bem como de empreender a ordenação da obra de Descartes e Maine de Biran, além dos comentários que deixou do pensamento desses filósofos, contribuições definitivas à filosofia. Afora isto, indica ainda que cumpre reconhecer que lhe cabe o mérito de haver laicizado a filosofia na Universidade francesa, graças ao fato de que os programas que introduziu, como Reitor e Ministro da Instrução Pública, achavam-se animados do verdadeiro espírito liberal. A instituição deve-lhe também a notável defesa contra as investidas do partido católico.

E no que se refere a Paul Janet, a solução que deu ao

problema moral seria encampada pelos neotomistas, graças ao que ocupa um lugar de destaque entre os modelos éticos discutidos neste século.

De todos os modos, o ecletismo não teve forças para imprimir uma nova direção à filosofia francesa, como indicaremos.

b) A OBRA DE BIRAN E SEU SIGNIFICADO

Tendo-se proposto dar coerência ao empirismo, por nele enxergar resquícios de inatismo, Maime de Biran lança-se, na verdade, ao empreendimento de fundir num único bloco as duas direções em que se bifurcara a filosofia francesa, tão dramatizadas no próprio drama pessoal vivido por Pascal, antes brevemente enunciado.

O empirismo acredita que todo conhecimento provém da experiência sensível. A partir desta é relativamente fácil estabelecer-se que, partindo do contato com os entes singulares, os homens convencionam denominá-los dessa ou daquela forma. Assim, os nomes estão de uma forma ou de outra vinculados a essa experiência original.

Ainda assim, o empirismo não conseguira fixar a origem empírica de idéias como *relação, igualdade, causa, efeito* etc. A própria noção de eu, do agente que percebe as sensações e com elas opera, ficara enormemente enfraquecida pelos exageros do sensualismo. Maime de Biran detém-se precisamente nesse problema e realiza uma longa investigação com vistas a solucioná-lo segundo cânones empiristas.

Filho de médico, radicado em Bergerac, no período em que ali viveu durante quase vinte anos ininterruptos, Maime de Biran funda uma sociedade médica. Para esse círculo é que escreve uma das poucas obras por ele mesmo divulgadas: *A Influência do Hábito sobre a Faculdade de Pensar* (1802). Em Paris, freqüenta, de início, a denominada *Société d'Auteil*, mantida por pensadores vinculados à Enciclopédia e às

doutrinas de Condillac. Mais tarde, estabelece laços estreitos com o grupo de espiritualistas e neocatólicos que se encontram empenhados na busca de uma filosofia capaz de combinar as conquistas do pensamento moderno com os postulados religiosos. Graças a isto é que a posteridade pôde reconhecer a importância de suas idéias na evolução da filosofia francesa desde que só divulgou, no período parisiense, uma pequena brochura dedicada ao exame da filosofia da Laromiguière, em 1817, sem entretanto declinar sua autoria e uma breve exposição das doutrinas de Leibniz publicada na *Biographie Universelle* (1819). Do grupo dos que vieram a se considerar seus discípulos, participaram Royer-Collard e Victor Cousin. Este último publicaria, em 1841, em quatro tomos, as *Obras Filosóficas de Maine de Biran*. Em 1859, organizada por Ernest Naville, tem lugar a edição de outros textos inéditos, em 3 volumes. Somente neste século divulga-se a obra considerada completa, em 14 tomos.

Maine de Biran elaborou um “Diário íntimo” – só divulgado após a sua morte, a exemplo da maioria de seus trabalhos – cuja leitura permite compreender a atitude deliberada de não dar à luz o resultado daquela meditação desenvolvida ao longo de mais de três decênios. Pretendia encontrar um princípio único a partir do qual pudesse reconstruir toda a metafísica. Se em relação ao primeiro aspecto parecia afinal haver estabelecido algo de verdadeiramente sólido, restava um longo caminho a percorrer. Por isto mesmo sua obra não o satisfazia e voltava sempre aos mesmos temas. Seus discípulos assim não entenderam. E sem os escrúpulos e a profundidade que caracterizavam o mestre, completaram o seu sistema e levaram-no a um sucesso estrepitoso se bem que efêmero.

Ainda que empenhado em encontrar um termo médio capaz de superar os exageros tanto do racionalismo como do sensualismo, preservando de ambos aquelas conquistas irreversíveis, Maine de Biran conserva de seus primeiros mestres a completa aversão pela teoria das idéias inatas. Aceita

o princípio empirista segundo o qual todo conhecimento tem origem num fato positivo, cuja natureza e caráter se possa estabelecer sem sombra de dúvida. Os empiristas, entretanto, ao buscar as possibilidades experimentais do exercício do pensamento, entreviram tão-somente as condições exteriores, aptas a explicar, quando muito, o conteúdo de nossas idéias. Persiste a questão de saber de onde vem a nossa consciência e como o eu adquire o sentimento de sua própria realidade. A escola sensualista, ao desprezar a pesquisa das condições interiores, vê-se constrangida a manter em seu seio um princípio que o contradiz, qual seja o de supor que a consciência não tem por condição e origem senão a própria natureza de nosso ser, o que equivale a declará-la inata. Por isto, parece-lhe imprescindível tomar o princípio empirista com maior rigor que os próprios sensualistas e aplicá-lo ao conhecimento de nós mesmos como a tudo mais.

Alguns de seus mestres sensualistas, como Destutt de Tracy e Cabanis, haviam chamado a atenção para o papel que a atividade voluntária devia desempenhar no reconhecimento da realidade exterior e do próprio eu. Qualquer resistência oposta ao movimento originado pela vontade teria a virtude de situar de pronto as duas ordens de fenômenos. O tema entretanto não fora suficientemente desenvolvido senão por Maine de Biran. O ato voluntário seria justamente o objeto principal de suas análises minuciosas e exaustivas, para nele descobrir uma primeira evidência da causalidade e da liberdade.

O ato voluntário dá-se quando empreendo essa ou aquela ação sem que para tanto haja qualquer excitação exterior. Se movo o meu braço, faço-o por uma deliberação exclusiva da minha vontade. Detendo-se no seu minucioso exame, Maine de Biran acredita ter fundado empiricamente as idéias de *eu*, *causa*, e *liberdade*. Mas essa descoberta não o satisfaz, razão pela qual prossegue na análise. De onde provem as idéias de *Deus*, *Bem*, *Moral*? Não será possível

identificar a experiência que lhes dá origem? Eis o tema a que dedicou toda a vida.

Maine de Biran, além de estabelecer uma nítida separação entre a vida animal e aquela propriamente humana, distinguia o que denominava de vida do espírito. A primeira constituía o objeto próprio da fisiologia enquanto a ciência da vida humana era a psicologia. A parcela maior de sua meditação dedicou-a a esta ciência, na maneira especial como a encarava. Acreditava ter encontrado uma base sólida experimental, para fundar uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer a desejada conciliação entre racionalistas e empiristas. A experiência externa se complementava com a experiência interna, salvando de um só golpe o método empirista e a integridade do eu. O rigor e a meticulosidade de suas análises credenciaram-no à admiração, primeiro daqueles que se consideravam seus discípulos e depois que Cousin divulgou boa parte de seus escritos, de grupos numerosos e pensadores tanto na França como no exterior. Ainda na segunda metade do século passado, escreveria J. Gérard:

A filosofia de Maine de Biran é eclética, pois que busca restabelecer o acordo entre doutrinas opostas e concluir um tratado de aliança entre a metafísica e a experiência. Mas é um ecletismo de natureza toda particular que não se limita, para conciliar os termos opostos, a depurá-los do que têm de extremo, negligenciando ou atenuando as contradições, dando maior ênfase aos pontos de contato e às relações possíveis. E o ecletismo de um ponto-de-vista original, médio por sua própria natureza, que traz assim os pontos-de-vista opostos que busca conciliar, ao invés de ir a eles; que não se coloca entre eles senão excluindo um e outro, obrigando-os a renunciar a si mesmos em seu proveito. Dessa posição nova que alguns entreviram sem nela se deter e até onde os outros não puderam se elevar, julga e explica suas contradições e seus erros; descobre a fonte comum ou no esquecimento ou na negação de seu próprio ponto-de-vista.⁷

Paul Janet entendia que Maine de Biran havia retirado do esforço motor, “uma nova doutrina das categorias”⁸. O acesso ao esforço voluntário nos é dado pela introspecção psicológica. Biran classifica-o como fato primitivo da consciência e proclama que leva a nos apreendermos como *causa e liberdade*. Assim, inaugura uma fundamentação empírica dessas “noções primeiras” ou “idéias gerais” que a tradição empirista anterior não lograra alcançar. Em que pese tais resultados, deu-se conta de que os ideais eram morais de índole diversa, carecendo de outra espécie de suporte. Inclinou-se por considerar a experiência mística como equiparável, no plano do espírito, ao que o fato primitivo do esforço representa para a consciência individual. Assim, apostou no espiritualismo. Contudo, não deixou de reconhecer as dificuldades e a obscuridade de semelhante solução. No último ano de existência, escreveria em seu diário:

Em duas oportunidades o escuro véu que cobre meu espírito e envolve toda a minha alma desde há algum tempo parecia ter desaparecido, e tive então a intuição viva de algumas verdades de sentimento que escapam, no estado habitual, à razão discursiva, e que as palavras não exprimem e as mascaram mais que as manifestam [...].

Eu não posso deixar de chocar-me com o contraste dos dois estados de que tenho consciência e desejaria, a todo custo, saber a que se acham relacionados. É à alma, à organização ou a sua correspondência harmônica? Não se poderia acreditar que a vida superior da alma consiste em que, em tal estado, o laço vital da alma com o corpo encontra-se a tal ponto enfraquecido que o corpo não mais se constitui em obstáculo e a alma entrega-se a si mesma, à sua própria natureza, ou à

⁷ GÉRARD, J. *La Philosophie de Maine de Biran*. Paris, 1876, p. 234.

⁸ Apud ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Maine de Biran*. Paris : Seghers, 1974, p. 105.

maneira de existir ou de sentir que lhe pertence, independentemente do corpo? Ou então, ao contrário, não seria a organização em perfeito equilíbrio, quando todas as partes em conjunto ou com a alma se harmonizam, dando a esta um sentimento tão puro, tão elevado? O que há de certo é que o estado de que falo é completamente involuntário, e a alma não tem nenhum meio de fazê-lo renascer ou retornar quando tenha passado. Os místicos e os hipnotizadores conhecem bem alguns meios capazes, em certos casos, de modificar dessa forma o organismo ou a alma, alterando a maneira de sua ligação, mas tudo isto é ainda obscuro, sujeito a imensas incertezas e anomalias.⁹

O carácter fragmentário da obra – muito mais talvez que o empenho conciliador – irá suscitar grandes dificuldades ao trânsito entre a base empírica fundamentada no que chamava de psicologia e a ética à qual finalmente se ajustou, fruto, talvez, de uma opção política ao invés de representar desenvolvimento coerente do sistema. Maine de Biran nutria simpatias pelo estoicismo, provavelmente bem próximo da dignidade do *eu* que tanto reivindicara. Acabaria entretanto estabelecendo não só uma relação direta entre Deus e a revelação do *eu* – cuja base empírica se ocupava para descobrir numa meditação tortuosa e prolongada – como incorporando, no mesmo pé de igualdade, a tradição oral. Esta seria a revelação externa enquanto a primeira representava a revelação interna. Em 1817 emitiria a seguinte opinião, que seus discípulos considerariam inerente ao sistema sem maior preocupação de aprofundá-la e muito menos de fundamentá-la: “o filósofo e o teólogo consideram cada um sob o ponto-de-vista que lhe é próprio estas duas

⁹JOURNAL. Edition integrale publié e par Henri Gentier, Neuchatel. Suisse, Edition de la Baconnière, 1965, tomo II. pp. 306-307, 28 de junho de 1823.

espécies de revelação e, se estão, como devem, de acordo sobre seu objeto e seu fim comum, nada terão a disputar sobre a natureza dos meios que Deus pode escolher para revelar ao homem sua existência e sua lei” – assim procuraria lançar as bases de uma conciliação num outro plano, entre o seu sistema eclético e a religião. Não resta dúvida de que poderia ter encontrado fundamentos mais sólidos para empreender semelhante caminho, como bem o observa J. Gérard:

Se tivesse logrado desfazer-se das preocupações demasiado exclusivas, originárias do passado que combatia, teria compreendido que a consciência e a posse de si, fundamento sólido de personalidade, não são ainda, entretanto, a personalidade inteira, e que seria necessário procurar numa lei a realizar, num destino a cumprir, seu complemento necessário, poder-se-ia dizer, sua verdadeira razão de ser. Princípio ao mesmo tempo do amor e do dever, a idéia do bem, encerrando a explicação da verdadeira natureza do esforço, o teria levado a descobrir o objetivo moral. Seguindo a Kant, teria podido encontrar o meio de reunir os dois pólos da ciência humana que tinha em vista, sem saber como passar de um a outro, a pessoa eu e a pessoa Deus.¹⁰

Victor Cousin iria esforçar-se por alargar a noção de fato primitivo da consciência a fim de dispensar-se do compromisso de voltar sempre a estabelecê-lo. No que respeita à moralidade, considera que os juízos morais revestem-se daquele caráter. A par disto, tratou de conciliar a moral aristotélica e a kantiana, isto é, reunindo a idéia de busca da felicidade (bem) e de obrigação. Assim, no famoso livro *Du vrai, du beau et du bien* escreveria: “Sob todos os fatos, a análise mostrou-nos um fato primitivo que não repousa senão sobre si mesmo: o juízo do bem. Não sacrificamos a este os outros fatos, mas devemos constatar que é o primeiro

¹⁰GÉRARD, op. cit., p. 516.

em data e importância – o bem é obrigatório. Pois a obrigação repousa sobre o bem: nessa aliança íntima é a este que aquela empresta seu caráter universal e absoluto”.

Essa solução de Cousin estava longe de apaziguar os espíritos, razão pela qual o debate prosseguiria.

C) A ÉTICA ECLÉTICA NA VERSÃO VITORIOSA QUE LHE DEU PAUL JANET

Paul Janet iniciou sua carreira como professor da faculdade de Strasburgo, em 1848, aos 25 anos de idade. A partir de 1863 ensina na Faculdade de Letras de Paris.

Janet cuidaria sobretudo de eliminar a possibilidade de aproximação entre ecletismo e misticismo, restaurando a grandiosidade do método histórico descoberto por Cousin, e que ficara obscurecida no período subsequente à queda de Luiz Felipe (1848). Afirma taxativamente que a filosofia não repousa em nenhuma intuição do absoluto, mas consiste num saber do absoluto que é completamente humano e cujo progresso depende do desenvolvimento das ciências positivas. O procedimento posto em circulação por Cousin não consiste numa seleção mecânica do que há de comum em todas as doutrinas, mas na aplicação à filosofia de método dotado de plena objetividade. Por essa razão, sua obra é sobretudo a retomada do papel de Cousin como historiador fazendo-o na consideração dos grandes temas filosóficos. Publicou livros sobre as causas finais; a dialética etc., dedicando ao mestre um desses textos (*Victor Cousin e sua obra*, 1885). No fim da vida voltar-se-ia para o tema da introspecção em *Psicologia e Metafísica* (1897). Tinha 76 anos ao falecer em 1899.

A aplicação do método histórico à moralidade teria lugar no livro *A Moral*, publicado na França em 1874. Suas teses principais são resumidas adiante.

Paul Janet critica acerbadamente o utilitarismo em suas várias versões, sobretudo na sua expressão contemporânea (Stuart Mill), e denomina-o moral de interesse. Escreve:

“Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral ou honesto, não pode a lei da atividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objeto o prazer, nem o interesse, bem entendido, que tem por objeto o útil, nem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro princípio de ação que se chama o dever”¹¹.

A lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se também ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma necessidade. É um mandamento, uma proibição. “Faze o bem e não faças o mal” – tal é a sua fórmula. Fala como um legislador, como um senhor.

O constrangimento de que se trata não é, entretanto, físico mas puramente moral. Impõe-se a nossa razão, sem violentar a liberdade. “Este gênero de necessidade, prossegue, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos consideramos como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçados. Pelo contrário, desde que o cumpríssemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o dever pode ser definido como uma necessidade consentida. É o que está expresso nesta definição de Kant o dever é a necessidade de obedecer a lei pelo respeito à lei”.

Janet iria entretanto conciliar essa fundamentação racional da moralidade, de inspiração kantiana com a tradição escolástica, que a considerava meio adequado a conquista da felicidade, doutrina que passaria à história com a denominação de *eudemonismo*.

Afirma:

Já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Quererá isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons

¹¹ JANET, Paul. *Tratado elementar da Filosofia*. Rio de Janeiro : Garnier, 1886. Tomo V, p. 77.

sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter da moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente em resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo.¹²

Janet via no rigor kantiano um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação. Repugna-lhe aceitar que existam eleitos e réprobos porque infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêem na lei moral o seu caráter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, “virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia”. Não é a virtude cristã, “virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade”.

Paul Janet conclui do modo seguinte: “Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes. O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois, o inimigo da virtude; lhe é, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: ‘O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude’. Não basta ser virtuoso;

¹² Ibid., p. 105-106.

é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se a natureza já aprovou fazer por nós os primeiros gastos, seria ser muito ingrato querer-lhe mal por isso”.¹³

A doutrina eclética assim fundamentada denominou-se eudemonismo racional e à sua justificativa Paul Janet dedicaria todo um tratado (*La Morale*, 1874), resumido e incorporado ao compêndio que tanto sucesso iria alcançar no Brasil. Naquela hora diria que “nosso princípio fundamental é que o *bem moral* supõe o *bem natural* que lhe é anterior e serve de fundamento”. Vale dizer a busca da felicidade, que Kant rejeita como objetivo da moral, se ilumina pela razão natural. Assim, a felicidade é uma escolha racional, identifica-se com a perfeição, revestindo-se do caráter de obrigatoriedade que não lhe atribuíra Aristóteles.

Na França, essa solução chegou a ser ridicularizada. Victor Brochard iria dizer que as duas idéias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los. A defesa da solução eclética seria efetivada pelos neotomistas, na pessoa do padre dominicano Sertillanges, nestes termos:

“Basta ler, por exemplo, a lúcida exposição de Mr. P. Janet para dar-se conta de que esta pretensa contradição somente repousa sobre uma confusão do crítico. O bem natural é essencial, sendo o fundamento do dever, diz Paul Janet; admitimos com Kant que o bem moral é, ao contrário, a conseqüência e assim encontra-se justificada esta dupla proposição: o dever consiste em fazer o bem – o bem consiste em cumprir seu dever. Noutros termos, o dever consiste em buscar o que é naturalmente bom; e o ato moralmente bom é aquele que é praticado por dever.

Nada mais claro, para quem conhece o estado da questão, neste resumo da moral eclética. Encontram-se aqui

¹³ Ibid., p. 107-108.

três termos: o bem natural ou essencial, dito de outro modo, ontológico, objeto do metafísico. Há em seguida o dever, que consiste em realizar este bem, enquanto realizável no homem e pelo homem. E há, enfim, o bem moral, que consiste em obedecer ao bem moral assim definido.

Não há pois nenhuma contradição em fazer depender o dever do bem e o bem do dever, pois nestas duas fórmulas, o bem de que se fala não é o mesmo...

... À frente, um bem a realizar, que é a perfeição do homem [...]. Em seguida a lei do dever, que ordena realizar este bem em si. Enfim, o bem moral, que consiste na obediência à lei.

Eis portanto o bem humano considerado como objeto, o bem ontológico que é, em si, para o eclético como para nós, o ponto de partida da moral. E o ponto de partida da moral não é a metafísica".¹⁴

d) A PROPOSTA DE RACIONALISMO EQUILIBRADO NÃO VINGOU PELA MÃO DO ECLETISMO

Cousin havia traçado para o espiritualismo este ambicioso programa:

"A nossa verdadeira doutrina, a nossa verdadeira bandeira é o espiritualismo, essa filosofia tão sólida como generosa, que começa em Sócrates e Platão, que o Evangelho difundiu no mundo, que Descartes colocou nas formas severas do gênio moderno, que foi no século XVII uma das glórias e das forças da pátria, que pereceu com a grandeza nacional do século XVIII e que no princípio deste século Royer Collard veio reabilitar no ensino público ao passo que Chateaubriand e Madame de Stael a transportavam para a literatura e a arte [...]. Essa filosofia ensina a espiritualidade da alma, a liberdade

¹⁴ Las bases de la morale et le récents discussions. *Revue de Philosophie*, n. 3, p. 320-321, 1902/1903. Apud, GAUTIER, René. *Introduction a L'Étique a Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970. Tomo I, p. 293.

e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade; e, além dos limites desse mundo, ela mostra um Deus, autor e modelo da humanidade, que, depois de tê-la criado, evidentemente para um fim excelente, não a abandonará no desenvolvimento misterioso do seu destino. Essa filosofia é a aliada natural de todas as causas justas. Sustenta o sentimento religioso, secunda a arte verdadeira, a poesia digna desse nome, a grande literatura, e o apoio do direito; rejeita igualmente a demagogia e a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e amar-se e conduz pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas que, em nossos dias, na Europa, somente a monarquia constitucional pode realizar”.

Assim, o coroamento do espiritualismo seria a plena configuração de um racionalismo equilibrado, que teria o mérito adicional de incorporar a dimensão religiosa que seria, no fundo, o propósito maior de Pascal. Adicionalmente, eliminaria as desconfianças em relação à herança da Antiguidade Clássica, resultante da crítica desmedida a Aristóteles. Pela mão da meditação francesa, a Época Moderna teria chegado ao seu pleno amadurecimento: a incorporação da ciência e sua aplicação ao próprio homem, de forma restauradora da dignidade do espírito.

Surpreendentemente, a Revolução de 1848 suscita o revigoramento de forças interiores que pareciam, nas décadas precedentes, se não anuladas, pelo menos atenuadas. Tem lugar uma nova investida do racionalismo exacerbado, desta vez não só muito bem sucedido como destinado a vingar por um largo período histórico. Numa certa medida, o fenômeno teve lugar em outras nações européias. Na Alemanha, recordemos, o surto materialista propôs diversas enormidades, entre outras a tese de que “a relação entre os pensamentos e o cérebro é como a relação entre a bÍlis e o fÍgado ou a urina e os rins “, segundo Karl Vogt (1817/1895), ou que a ciência

irá demonstrar cabalmente a inexistência de Deus (Jacob Moleschott – 1822/1893). Mas ali o neokantismo derrotou tais manifestações primárias e fez renascer a filosofia alemã com pleno vigor.

Tal entretanto não se deu na França. Nesse país, a superação do positivismo, propiciador de novas versões exacerbadas do racionalismo, contou com duas propostas. A primeira seria devida a Henri Bergson (1859/1941). Produziu uma obra notável em prol da restauração do espiritualismo, na linha do “positivismo espiritualista” iniciado por Biran, isto é, sem hostilizar a ciência mas incorporando suas conquistas e procurando evidenciar que conduziriam à metafísica, ao invés de inviabilizá-la. De todos os modos, não conseguiu empolgar importantes segmentos da intelectualidade, talvez porque os que identificavam a restauração metafísica com a perspectiva transcendente logo contaram com o chamado neotomismo, aplaudido pela Igreja Católica e florescente em importantes centros universitários da Europa, registrando inclusive a participação de expressivos pensadores franceses.

A segunda proposta consiste no que denominaremos de *racionalismo equilibrado*, de cuja caracterização nos ocuparemos na devida oportunidade.

5. NOVO CICLO DE EXACERBAÇÃO DO RACIONALISMO E SEU DESFECHO NIILISTA

a) IDÉIA GERAL DA ABRANGÊNCIA DO PERÍODO

A Revolução de 1848 marca inquestionavelmente um ponto de inflexão na história da França. Com a Revolução Liberal de 1830 e a subsequente experiência de funcionamento do sistema representativo, imaginava-se que o país pudesse ingressar numa fase de estabilidade política, ausente durante mais de meio século, desde a Revolução (1789) até o início do governo liberal de Luís Felipe (1830). Ao contrário disto, com a ascensão de Luís Bonaparte inicia-se um dos mais longos ciclos

de instabilidade política da França, com o agravante da emergência de uma disputa com a Alemanha, que se transformaria numa luta de morte como consequência da derrota de 1870, criando condições para conflitos bélicos de proporções inimagináveis precedentemente, como viriam a ser as duas guerras mundiais. A história das idéias acha-se, sem sombra de dúvida, associada ao processo cultural em toda a sua dimensão. Contudo é difícil estabelecer relações lineares de causa e efeito entre as idéias e qualquer dos segmentos em que se decompõe a cultura. De todos os modos, não se pode negar que, em todo o século e meio subseqüentes, a grande disputa se trava entre duas formas de conceituação do racionalismo. Ao longo de todo o período considerado sobressai o *racionalismo exacerbado*, com resultados verdadeiramente trágicos, levando-se em conta a desorientação que trouxe às novas gerações. Ao mesmo tempo, contudo, aparece e sobrevive a busca do racionalismo equilibrado que poderá mesmo vir a ter grande futuro, se o processo de sua exacerbação tiver se exaurido, como sugerem indícios eloqüentes.

Assim, no século e meio desde então transcorrido, o intuicionismo que aos olhos de Sciacca apresentava tanta vitalidade, no início desta centúria, em face da obra de Bergson, foi ultrapassado pela bem sucedida restauração escolástica, que talvez melhor atendesse ao propósito de manter viva a meditação sobre Deus. Na verdade, como indicamos, a obra de Bergson é a expressão francesa do movimento de superação do positivismo, surgido na Alemanha com o neokantismo, mas não deu lugar a uma nova vertente, que de fato equivaleria à retomada do projeto do ecletismo espiritualista. Na França, tudo leva a crer, a dimensão racionalista presente ao cartesianismo passa a ocupar todos os espaços, ou pelo menos os mais visíveis.

b) COMO SE ESTRUTURA A PRIMEIRA VERSÃO

– A desorientação de Comte não impediu a arrancada triunfal propiciada por Littré, Taine, Rénan e Durkheim.

No *Discurso sobre o conjunto do positivismo*, divulgado em julho de 1848¹⁵, cinco meses depois da Revolução de fevereiro, que mais se assemelha a um manifesto – coincidentemente no ano do *Manifesto Comunista*, propondo-se mesmo ser uma alternativa tanto para o socialismo como para o comunismo – Augusto Comte afirma que o cumprimento gradual da vasta elaboração filosófica representada pelo positivismo propiciará o “advento decisivo de um verdadeiro poder espiritual, ao mesmo tempo mais consistente e mais progressista do que aquele de que a Idade Média tentou, prematuramente, admirável esboço”. Precedentemente, em março, Comte cria a Sociedade Positivista, instituindo em seguida o denominado “subsídio positivista”. A instância moral capaz de conduzir à regeneração da humanidade ocidental, começando pela França para em seguida alcançar a Europa, estava constituída e podia entrar em ação desde que a nova situação assim o desejasse. Luís Bonaparte poderia ensejar tal oportunidade (Comte simpatizava francamente com a ditadura republicana, parecendo-lhe que o governo saído da Revolução adquiriria essa característica). Acontece que o futuro Napoleão III estava mais preocupado em consolidar o seu poder do que nas elocubrações intelectuais do positivismo. Desesperado de conseguir o seu apoio, Comte dispõe-se a lançar a religião da humanidade. Agora todas as suas energias estarão voltadas para a constituição da Igreja Positivista.

¹⁵ Tornou-se o texto inicial do *Système de Politique Positive*, cuja publicação se inicia em 1851, sendo o documento instituidor da religião da humanidade.

A nova orientação dada ao positivismo seria recusada francamente por aquela parte da intelectualidade que aposta no racionalismo e, no fundo, acalenta a esperança na possibilidade de uma sociedade racional. Neste tópico, vamos nos limitar ao registro daquelas personalidades que não só preservaram o positivismo como uma filosofia da ciência (notadamente Littré), como evidenciaram as vantagens de sua aplicação à história e à literatura (Taine) e à crítica religiosa (Rénan). Essa fase inicial de arrancada do novo surto racionalista constitui também marco decisivo, o que foi entendido como a transformação da sociologia numa ciência (Durkheim).

Emile Littré (1801/1881) contribuiu decisivamente para a difusão do positivismo com a obra *A filosofia positiva* (1845), traduzida e cantada em prosa e verso nos principais países ocidentais. Depois de recusar a religião da humanidade e romper com Comte, dedicou-se fundamentalmente à consolidação do entendimento do positivismo como filosofia da ciência. Neste sentido, desempenharia grande papel a obra *A ciência do ponto de vista filosófico*, que publicou em 1873. Ganhou para o seu ponto de vista a adesão de Stuart Mill na Inglaterra e em quase todos os países de língua latina mobilizou pensadores de nomeada. Tratando-se de uma proposta anti-metafísica, centrada na tese de que a ciência iria absorver sucessivamente todos os campos, seu sucesso em grande número de países seria tão espetacular que a Filosofia Contemporânea passou a ser definida como o período histórico que se inicia com o empenho de *superção do positivismo*. Nesse particular, o Brasil iria singularizar-se pelo fato de ter seguido a Comte no propósito de criar a Igreja Positivista, vindo mesmo a assumir a incumbência de manter a própria igreja parisiense. Por toda parte, vingou sobretudo a proposta de Littré.

Emile Littré elaborou uma obra considerada o maior monumento da lexicografia francesa: o *Dictionnaire de la langue française*, em cinco volumes, aparecidos sucessivamente entre 1863 e 1872.

Hyppolite Taine (1828/1898), desde 1864, professor da Escola de Belas Artes de Paris, projetou o positivismo no plano literário, sobretudo graças ao fato de que o vinculou à crítica do romantismo, então, virtualmente exaurido, e às novas correntes emergentes, ditas “naturalistas”. Iniciou-se pela história da filosofia e pelo livro *Les philosophes classiques du XIX siècle en France* (1856), dedicado à crítica ao ecletismo espiritualista e à propaganda do positivismo. Embora se trate de uma análise superficial e ligeira, veio a alcançar sucesso retumbante, sintoma evidente de que se achava em consonância com o espírito do tempo. Nessa matéria, publicou ainda *Le positivisme anglais. Étude sur J. Stuart Mill* (1864).

Contudo, a sua notoriedade proveio da *Filosofia da Arte* (1865), onde aplica o positivismo à crítica literária, tornando-a “científica”, como se entendeu na época. Segundo a teoria ali apresentada, as criações artísticas e culturais podem ser reduzidas às influências do momento, do meio e da raça, hipótese que vem precedida da identificação da ciência moral com a ciência natural. Para comprová-lo, deve o investigador decompor os fatos complexos em elementos simples, reconstruindo-os a partir daí, sob a luz das influências “naturais”. Cumpre-lhe ter presente ainda que os fatos de uma esfera cultural, num período determinado, encontram-se em estreita correspondência formal com os fatos das demais esferas da cultura.

Além da proposta teórica, Taine difundiu suas idéias aplicando-as à literatura e à história, numa verdadeira profusão de ensaios reunidos em livros (*Ensaio de crítica e história* – 1858/1894 e também *Novos ensaios*). Graças a essa intensa atividade, bem como ao fato de ocupar cátedra numa instituição de grande prestígio nessa esfera – a Escola de Belas Artes de Paris –, Taine teve seu nome identificado com o anti-romantismo e a geração de escritores que adotavam essa postura, como Balzac (1799/1850) e Flaubert (1821/1880), do mesmo modo que aos pintores anti-classicistas em pleno sucesso, a começar de Delacroix (1798/1863).

Para se aquilatar da repercussão alcançada pelas idéias de Taine, basta se referir à manifestação do posteriormente renomado escritor português Eça de Queiroz (1845/1900). Incumbido de falar sobre “A nova literatura” nas ruidosas *Conferências do Cassino* (1871) – com que se inicia em Portugal a difusão das chamadas “idéias novas” – abordou o seguinte tema: “O realismo como nova expressão da arte”. Louvando-se não apenas de Taine mas também de Proudhon (1809/1865) – associando o positivismo ao socialismo, associação que não seria fortuita mas duradoura, como indicaremos –, segundo António José Saraiva – “defendeu uma teoria da arte que a considera condicionada por factores diversos, uns permanentes (solo, clima, raça), outros acidentais ou históricos (ideias directores de cada sociedade); apontou-lhe uma missão social e moralizadora; criticou a literatura romântica por fugir à sua época; e indicou como missão histórica da nova literatura criticar a velha sociedade, abrindo caminho à Revolução – missão proposta à nova escola ‘realista’, que Eça exemplificou na pintura com Courbet e na literatura com *Madame Bovary*, de Flaubert”.¹⁶

Taine alcançou notoriedade igualmente como historiador, em decorrência notadamente da obra *As origens da França contemporânea* (1876/1893), em cinco volumes.

Ernest Rénan (1823/1893) adquiriu formação sacerdotal mas abandonou a Igreja por haver perdido a fé. Dedicou-se então ao ensino, tendo integrado o Corpo Docente do Collège de France. Adotou progressivamente o que chamou de “espírito positivo” mas nunca o identificou com a obra de Comte, que considerava superficial. Definia-o como uma recusa da metafísica posto que se imaginava uma ciência isolada das demais. Alcançou prestígio por seus estudos de

¹⁶SARAIVA, António José, LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. 12. ed. corr. e actual. Porto : Porto, [1982]. Cap. 7: Inícios da “geração de 70”, p. 871.

natureza histórica mas interessou-se vivamente pelo curso da ciência natural, tendo manifestado a crença de que “a química por um lado, a astronomia por outro e sobretudo a fisiologia geral permitem-nos possuir verdadeiramente o segredo do ser, do mundo, de Deus, como quer que o denominemos”.

Considera-se que o grande mérito de Rénan consiste em haver estruturado a crítica religiosa, em consonância com o “espírito positivo”, o que a tornaria integralmente científica. A esse tema dedicou conjunto expressivo de obras, a saber. *Estudos de história religiosa* (1857) e a obra monumental que denominou de *Origens do cristianismo*, em sete volumes, aparecidos entre 1863 e 1881, versando estes temas I. Vida de Jesus; II. Os Apóstolos; III. São Paulo; IV. O Anti-Cristo; V. Os Evangelhos; VI. A Igreja Cristã e VII. Marco Aurélio e o fim do mundo antigo. Escreveu ainda *História do Povo de Israel*, em cinco volumes.

Depois de examinar a questão de forma tão exaustiva, conclui pela evidência do progresso da humanidade, graças à assimilação do conteúdo moral da religião, em especial da cristã, recusando entretanto a sua base dogmática. Em suas mãos o cristianismo passa a constituir fenômeno histórico, de grande valor espiritual, independentemente da verdade ou falsidade de seus mistérios e crenças fundamentais.

Rénan não deseja transformar o positivismo em novo dogma, na linha da religião da humanidade de Comte. Quer sobretudo estruturá-lo como método. Ainda assim, a exemplo de Comte, não tem maior apreço pelo sistema democrático representativo. Segundo afirmou, “se se pretende que o progresso da humanidade seja incessante, os indivíduos superiores devem inclusive, quando seja necessário, dominar pela força as massas, impor-lhes as formas espirituais, cujo conteúdo é dado pelo progresso da ciência e pelas verdades morais da religião”.

Emile Durkheim (1858/1917) deu um passo decisivo na

constituição da sociologia como ciência. Ao invés da dedução de leis gerais, como propunha Comte, pretende debruçar-se sobre as relações sociais concretas e delas retirar inferências.

Dispondo de características próprias, a sociedade deve contar, para a sua compreensão, com categorias próprias, sem embargo de que cumpre reconhecer estejam muito próximas das orgânicas e biológicas. Mas não se trata de identificá-las ou deduzir daquelas as categorias sociológicas. No máximo pode dar-se que sejam comuns a ambos os campos. Tal é, por exemplo, o caso da noção de *função*. Contudo, cumpre averiguar suas especificidades quando se trata da ciência social.

A busca da identificação das funções de instituições ou sistemas de crenças permite também relacioná-las entre si. A análise formal não exclui naturalmente a busca das causas dos fenômenos sociais.

Durkheim admite a existência de uma consciência coletiva mas adverte quanto ao risco de hipostaziá-la, transformando-a numa consciência geral independente e dissociada das atividades, das normas e das instituições.

Durkheim também avança uma tipologia social, classificando as sociedades segundo o seu grau de complexidade.

Ensinando na Sorbonne desde 1902, Durkheim estruturou em definitivo a escola sociológica francesa, integrada por intelectuais de renome que buscam aplicar o seu método a setores específicos como o direito (George Ambrose Davy); à economia (François Simiand) ou à religião (Marcel Mauss). Este último viria a ser considerado como um dos precursores do *estruturalismo*, que, como veremos, corresponderá a um dos principais resultados da invasão de todas as esferas da vida pelo racionalismo, de que estamos dando conta neste tópico.

Emile Durkheim é autor de extensa bibliografia, tendo alcançado a mais ampla difusão o livro *As regras do método sociológico* (1895), tornado uma espécie de certidão de nascimento da sociologia como ciência. Entre os seus textos

em que aplica esse método sobressaem *O suicídio* (1897), em que recorre à estatística social de modo precursor e *As formas elementares da vida religiosa* (1912). No caso específico da religião, Durkheim abriu a porta ao reducionismo, que estaria destinado a produzir sucessivos estragos nas décadas subseqüentes, ao defini-la como sendo *uma representação mitológica das estruturas sociais*.

– Situação na época da Primeira Guerra e elementos impulsionadores da ulterior radicalização.

Durkheim morre em plena guerra, no ano de 1917. Pela sua mão o racionalismo coroara uma espécie de marcha triunfante mas deixando pelo caminho questões teóricas que ensejariam o lento processo de formação de uma segunda vertente racionalista, que, ao longo do século, sobreviveria num verdadeiro estado de hibernação pois nem tinha forças para impor-se nem as correntes dominantes conseguiram eliminá-la.

O positivismo de Littré estava desprovido de uma teoria do conhecimento que pudesse lastrear uma verdadeira teoria da ciência. Postulando simplesmente que tanto a filosofia como a ciência deveriam ocupar-se de relações entre fatos, dispensava-se de uma teoria dos objetos que acabaria sendo o grande tema suscitado pelo renascimento da meditação filosófica a partir do neokantismo, triunfante na Alemanha e com partidários respeitáveis na França, embora a Universidade não se desse conta da sua existência. O fato natural – e a tanto se limitava o que o positivismo tinha em vista – comportava uma hierarquização, pelo seu grau de complexidade e generalidade. Essa postulação pressupunha entretanto que o método científico cifrava-se na observação e na indução. Acontece que a teoria da relatividade, emergente no começo do século, subvertia tal comportamento, impondo a volta a Kant, no tocante à constituição do objeto. A linha racionalista que ora buscamos caracterizar não se deixou abalar pela circunstância,

em face da prevalência que passou a atribuir à ordem política. Contudo, Henri Poincaré (1854/1911), um dos maiores matemáticos de seu tempo, enfrentou o problema e deu uma contribuição decisiva ao progresso da investigação científica com o livro *A ciência e a hipótese* (1900). Como esta obra passou a constituir um marco da formação da vertente equilibrada do racionalismo, voltaremos a considerá-la especificamente.

Tanto a crítica histórica e literária de Taine, como a crítica religiosa de Rénan e a própria sociologia de Durkheim, tangenciavam questões teóricas das mais relevantes, notadamente a questão de determinar-se como se estabelece a objetividade nesses campos do conhecimento. A discussão da matéria que tanto o neokantismo como o neopositivismo inglês tiveram que considerar, somente seria enfrentada, com a profundidade requerida, no livro *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* (1938), de Raymond Aron (1905/1983), outro texto marcante da vertente que estamos denominando de racionalismo equilibrado, em que nos deteremos oportunamente.

O reducionismo presente à conceituação da religião devida a Durkheim seria outra visão exigente de crítica e superação. Esse reducionismo revelou-se uma das portas de entrada da radicalização subsequente em cuja caracterização nos deteremos logo a seguir.

Na verdade, o tipo de saber estruturado pela meditação filosófica francesa na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do presente, calcada no positivismo, longe de se constituir numa abertura de espírito, tornou-se uma nova forma de dogmatismo. Associado à idéia de progresso da humanidade (bem maior a ser perseguido mesmo com o emprego de formas ditatoriais de governo, como pretendiam Comte e Rénan), ensejou uma ulterior radicalização do racionalismo, que estaria destinado a ocupar todos os espaços ao longo de muitas décadas, ensejando também uma reação francamente niilista, conforme procuraremos evidenciar.

6. AMADURECIMENTO E FLORESCIMENTO DO RACIONALISMO EXACERBADO

a) A VERSÃO MARXISTA TRIUNFANTE

O estabelecimento da significação filosófica do marxismo – independentemente de sua apropriação por germinações políticas – foi buscado por eminentes pensadores, entre estes, Rodolfo Mondolfo (1877/1976) e François Chatelet (1925/1985). Em numerosos livros, Mondolfo procurou inserir o marxismo no contexto da cultura ocidental, por entender que o marxismo soviético era fruto da tradição bizantina e consistiria numa grave distorção. O livro básico que Chatelet dedicou ao tema seria *Logos et praxis* (Paris, Sedes, 1962), onde procura explicar como se estruturou, na esquerda hegeliana, a crença na possibilidade da sociedade racional. Em nosso caso, não nos compete determo-nos no mencionado aspecto, porquanto nos propomos caracterizar a maneira pela qual tornou-se, durante várias décadas deste século, a componente básica da filosofia francesa.

Os diversos grupos socialistas franceses reuniram-se em 1905 para formar a *Section Française de la Internationale Ouvrière* (SFIO), nome que foi preservado até 1971, quando, formalmente, passou a denominar-se Partido Socialista, como aliás já era conhecido. Nessa oportunidade, seu secretário geral era François Mitterrand (1916/1996), que governou a França entre 1981 e 1995. Na época da reunião dos socialistas franceses num único partido, a Internacional Socialista era dirigida pelo Partido Social Democrata Alemão que, embora preservasse em seu programa a idéia da ditadura do proletariado e outras teses marxistas, orientava a militância socialista no sentido da reforma e da participação nos Parlamentos e mesmo nos governos.

A liderança socialista francesa – exercitada durante largo período por Jean Jaurés (1859/1914) e Leon Blum (1872/1950) – logo comprometeu-se com o sistema democrático

representativo. Em 1920, os comunistas provocaram uma cisão em seu seio, dando origem ao Partido Comunista (inicialmente adotou o nome de Seção Francesa da Internacional Comunista). Somente em situações excepcionais socialistas e comunistas, marchariam juntos. Ao longo de sua coexistência, o típico consistiu no ataque cerrado dos comunistas ao "revisonismo" e ao "oportunismo" dos socialistas.

Os comunistas somente logram uma posição de destaque na sociedade francesa na segunda metade da década de trinta, entrando em eclipse, na medida em que a União Soviética alia-se à Alemanha hitlerista, inimiga aberta da França. Mantendo-se subservientes a essa diretriz, os comunistas ficam isolados. Com a invasão da Rússia por Hitler, os russos reorientam os comunistas na direção do combate ao nazismo. Verificando-se a ocupação da França pelos alemães, as diversas forças de oposição organizam a resistência, movimento no qual os comunistas acabariam conquistando uma posição de grande destaque, o que os transforma na principal agremiação política francesa do pós-guerra. Nas eleições de 1945 e 1946, obtêm, respectivamente, 26% e 28,6% dos sufrágios. Com a vitória socialista na década de oitenta – e sobretudo depois da derrocada da União Soviética, os comunistas entram em declínio (menos de 10% do eleitorado nas eleições de 1997).

Entre 1945 e início dos anos oitenta, ao longo, portanto, de mais ou menos quarenta anos, os comunistas mantêm domínio absoluto sobre a intelectualidade francesa e o marxismo torna-se virtualmente uma filosofia oficial. Adotado na Universidade (tenha-se presente que a formação profissional de nível superior é efetivada nas grandes escolas¹⁷, onde a influência marxista nunca se tornou expressiva), progressivamente conquista a adesão de cientistas, romancistas e intelectuais de um modo geral.

¹⁷ Examino a estrutura do ensino superior francês no livro *Um Novo Modelo de Universidade*, São Paulo, Convívio, 1987.

Para difusão do marxismo, o PCF organiza máquina de propaganda sem precedentes na vida política francesa. Dispõem de uma universidade (Université Nouvelle), editoras, revistas e *jornais*. Essa propaganda é estruturada em torno de reduzido número de princípios, a saber:

I) A economia capitalista insere uma contradição radical, que consiste na contraposição entre socialização do processo produtivo e apropriação privada dos meios de produção. As relações de produção capitalista impedem o desenvolvimento das forças produtivas, o que inevitavelmente os levará à derrocada. Toda a riqueza provém do trabalho. O capital se forma pela expropriação de parte do trabalho realizado pelo proletariado, excedente denominado de *mais-valia*.

II) A classe operária é fundamentalmente homogênea, vigorando a mais absoluta comunidade de interesses. A única força capaz de defender conseqüentemente esses interesses é o Partido Comunista. Os outros partidos que se dizem representantes da classe operária estão na verdade a serviço da burguesia. Contra eles é que deve ser dirigido o golpe principal, porquanto na verdade dedicam-se a desviar o proletariado do caminho revolucionário.

III) A história humana é a história da luta de classes, sendo inevitável a substituição de um modo de produção pelo outro. São cinco os modos de produção: comunismo primitivo, escravagismo, feudalismo, capitalismo e socialismo (ou comunismo).

A esses princípios denominou-se de *vulgata marxista*, constituindo as duas disciplinas fundamentais criadas pelo marxismo: o materialismo dialético e a concepção materialista da história. Os comunistas franceses davam preferência à divulgação de suas teses através das obras aprovadas pelos soviéticos. Durante as décadas iniciais do PCF, os livros de cabeceira eram *As questões fundamentais do leninismo* e *Materialismo histórico e materialismo dialético* de Joseph Stalin (1879/1953). Como este entrou em desgraça em fins

da década de cinquenta, foram substituídos por compêndios produzidos pelos soviéticos. Nessa circunstância, poucos foram os comunistas franceses que se destacaram como teóricos do marxismo. Em compensação, as divergências foram combatidas com mão de ferro, a exemplo do que se dava na União Soviética. Mesmo assim, quando tal ocorria, a exemplo de Henri Lefebvre (1901/1991), as vítimas relutavam em romper com o marxismo.

La somme et le reste (1959) denuncia que se tratava de uma imposição, dos soviéticos, a idéia do marxismo como um sistema, que, supõe, era alheia ao próprio Marx. Ferozmente criticado pelo PCF, manteve-se fiel ao marxismo.

No livro, *O passado de uma ilusão. Ensaio sobre o comunismo no século XX* (1995), François Furet (1927/1997) procura explicar como pode ter ocorrido que grupo tão expressivo de intelectuais franceses tivessem aderido ao totalitarismo soviético, durante tão longo período.

Furet destaca a componente psicológica. Em que pese a aliança de Stalin com Hitler, os comunistas acabaram conseguindo que essa mácula fosse esquecida, tendo saído da guerra com a auréola de mártires e heróis. Também a União Soviética emergiu do conflito fazendo desaparecer a lembrança dos processos de Moscou contra os principais líderes comunistas, na década de trinta, o assassinato de Trotsky, as denúncias de Silone e Koestler, enfim, as evidências de que Stalin não passava de um ditador sangüinário. No pós-guerra só se falava das barbaridades praticadas pelo nazismo. A obra de Hannah Arendt (1906/1975), aparecida nos começos da década de cinquenta, em que comparou os sistemas soviético e nazista, com base em documentos recolhidos pelos alemães na própria Rússia, não foi levada em conta. A França sofrera o trauma da ocupação alemã. O repúdio ao nazifascismo bloqueava o reconhecimento da verdade acerca da União Soviética. Havia um clima psicológico favorável ao patrulhamento desenvolvido pelos comunistas. Furet refere o caso de Pierre Pascal, que viveu em Moscou e ali redigiu

um diário onde registrou o processo de transformação do regime num Estado policalesco, regressando à França em 1933, sem se dispor a divulgar o que escrevera. O estado psicológico tornado evidente decorre, na visão do autor, da transformação do comunismo numa autêntica religião. Escreve Furet:

Os intelectuais vivem a revolução comunista como uma escolha pura, ou ainda, se se prefere, uma crença separada de sua experiência social sob a forma de ascese religiosa. É entre eles que o prazer masoquista de perder-se ao serviço de uma causa, encontra a sua expressão mais completa.¹⁸

Naturalmente, em todo o drama daquela ilusão, como Furet preferiu denominar, há a componente moral. O socialismo encarnou aspectos essenciais do cristianismo, notadamente no que se refere ao amor do próximo. O fato novo subsequente ao fim da União Soviética é a efetiva separação entre o comunismo soviético e o socialismo ocidental, comprometido com a sociedade aberta de que fala Popper.

b) O ESTRUTURALISMO

Passou à história com o nome de *estruturalismo* o movimento filosófico que durou grande parte do século XX, praticamente circunscrito à França. Suas bases foram lançadas sobretudo por continuadores da obra de Durkheim, isto é, sociólogos e antropólogos. Na medida em que se estendeu o âmbito de aplicação do chamado “método sociológico”, devido a Durkheim, aqueles pesquisadores entenderam haver encontrado muitas semelhanças nos diversos campos de investigação da vida social e, sem atentar para as requeridas

¹⁸FURET, François. *O passado de uma ilusão. Ensaio sobre o comunismo no século XX*. Ed.francesa, Paris, 1995, p. 144.

exigências filosóficas, supuseram que eram passíveis de generalização. Assim, esvaziam a sociedade de toda dimensão valorativa e postularam a identificação da filosofia com a ciência. Graças a tal procedimento, estariam habilitados a enterrar de vez toda forma de idealismo e invenções tais como a “pessoa humana”. O homem é enquadrado por todos os lados e tudo se explicaria a partir das *estruturas*. Haveria formas estruturais equivalentes desde a língua, às modalidades de organização da sociedade e mesmo ao comportamento dos indivíduos.

Durante algumas décadas correram paralelos a *vulgata marxista*, antes caracterizada, e o *estruturalismo*. Entretanto, desde o aparecimento do livro *Análise crítica da teoria marxista*, de Louis Althusser (1918/1990), em fins da década de sessenta, as duas vertentes tendem à confluência, como se examinará especificamente. Com esse desfecho, os abalos experimentados pelo marxismo, em escala mundial, notadamente nas duas últimas décadas do século, refletem-se no estruturalismo, abalando-o também, e o conjunto passa a ter sobretudo existência inercial. O que não significa, naturalmente, que o caminho tenha sido desobstruído para que a cultura francesa passasse a valorizar a contribuição do racionalismo equilibrado, no qual também nos deteremos logo adiante.

A ponte direta entre Durkheim e o que veio a ser denominado de estruturalismo seria estabelecida sobretudo por Marcel Mauss.

Marcel Mauss (1872/1950) era sobrinho de Durkheim, formando-se e, em seguida, pertencendo ao Corpo Docente da Escola Prática de Autos Estudos. Em 1915, criou o Instituto de Etnologia, tendo sido eleito para o Collège de France em 1930. Nas primeiras décadas do século, tornou-se conhecido nos meios intelectuais por sua colaboração no *L'Année Sociologique*, revista criada e dirigida por Durkheim. Seguindo a seu mestre na busca de uma tipologia das sociedades, Mauss estudou tribos americanas, de ilhas do

Pacífico e da Nova Zelândia, encontrando que poderiam ser classificadas como sociedades que se singularizam pela doação desinteressada (a atitude de dar presentes). Assim como as sociedades capitalistas cuidam da acumulação de riquezas, as sociedades doadoras de presentes caracterizam-se pela busca de prestígio. Esse tipo de sociedade seria originária. No curso de seu desenvolvimento, nas sociedades capitalistas modernas, é que se tem formado mentalidade impessoal e calculista, onde a noção de equivalência monetária passou a substituir a obrigação moral e a luta pelo prestígio inerente à doação de presentes. Na sociedades do primeiro tipo não há separação entre público e privado.

Mauss encontra resquícios daquela sociedade originária nas festividades religiosas de seu tempo, em que as pessoas intercambiam presentes. Por esse caminho, sugeriu a existência de estruturas permanentes que explicariam determinados comportamentos sociais. E, assim, seria possível reconstituir em sua inteireza a vida em sociedade, eliminando toda espécie de idealismo que se estruturou no Ocidente em torno do conceito de pessoa humana. Estava dado um primeiro passo para substituir o humanismo pelo estruturalismo.

Mauss produziu obra extensa e cada um dos fenômenos sociais por ele estudados serviu de pista para os diversos pensadores que formaram o movimento estruturalista. Considera-se ainda que este recebeu outras influências, notadamente de Gaston Bachelard (1884/1952), de onde retirou a idéia de descontinuidade, idéia esta que foi utilizada por Althusser para aproximar estruturalismo e marxismo.

Caberia a Claude Lévi-Strauss não só aprofundar as hipóteses etnológicas de Mauss como também chamar a atenção para o significado de sua obra – no tocante às possibilidades que facultava de generalização da aplicação do conceito de estrutura – no livro *Introdução à obra de Marcel Mauss* (1950).

Claude Lévi-Strauss nasceu em Bruxelas, em 1908, mas

se radicou em Paris onde estudou antropologia na Sorbonne, vindo a tornar-se um dos criadores da chamada *etnologia estrutural*. A etnologia é uma parte da antropologia que estuda os chamados “povos primitivos ou naturais”. Estrutural porque, no seu entendimento, existem estruturas permanentes e universais que podem ser encontradas na língua e nas relações sociais. Segundo Lévi-Strauss, não se pode falar em “pensamento selvagem”, no sentido de que seria desprovido de estruturas lingüísticas, tendo ao tema dedicado um de seus livros que leva justamente o título de *O pensamento selvagem* (1964). Desse modo, contribui de forma expressiva para aumentar o prestígio daqueles estudiosos que de uma forma ou de outra vieram a ligar-se ao estruturalismo.

Devido ao fato de que viria a ensinar na Universidade de São Paulo (USP), Lévi-Strauss teve o seu nome associado ao Brasil e até dedicou um livro à experiência brasileira, que teremos oportunidade de referir. Antes de fazê-lo, contudo, cabe mencionar os textos considerados fundamentais.

Dois livros do autor permitiram-lhe chegar ao que denominou de antropologia estrutural, a saber: *As estruturas elementares do parentesco* (1949) e *O pensamento selvagem* (1964). Os dois aspectos estudados em sociedades concretas, confirmariam a validade das aproximações efetivadas por Mauss. A linguagem dispõe de estruturas que se revelam idênticas, quaisquer que sejam os níveis do desenvolvimento social, o mesmo podendo dizer-se do parentesco. Além disto, as pesquisas que resume nesses livros permitiram-lhe rever a idéia de função, sugerida por Durkheim, e precisar em que consistiria a observação empírica. Esta facultava ao observador a possibilidade de tomar contato com os elementos de um sistema. Mas somente se formos capazes de combiná-los poderíamos alcançar o seu significado intrínseco. A combinação dos diversos elementos, por sua vez, leva a descoberta de oposições e contradições, justamente o que pode refletir o dinamismo da vida social. O passo subsequente consistirá em não se limitar as conclusões à sociedade concreta

sobre a qual se debruça. Os elementos que proporciona, do mesmo modo que as combinações, são importantes na medida em que permitem a sua universalização.

Do que precede, verifica-se que a antropologia estrutural pretende colocar em bases estritamente científicas o conhecimento do homem, prescindindo de “especulações filosóficas”. Contudo, a validade de suas generalizações foram contestadas sobretudo por sociólogos norte-americanos.

Com a coleção de fotografias tiradas em sua passagem pelo Brasil, foram organizadas dois álbuns, denominados respectivamente de *Saudades de São Paulo* (1994) e *Saudades do Brasil* (1995). Além de ter visitado o Brasil e ensinado na USP, viveu exilado nos Estados Unidos durante a ocupação alemã da França, na Segunda Guerra. Seus 90 anos, completados em 1998, foram animadamente comemorados tanto no Brasil como em seu país natal.

Tristes tópicos (1955) é um relato de sua passagem pelo Brasil, notadamente a viagem que fez ao interior do país a fim de visitar aldeamentos indígenas, nos anos de 1935 e 1936. Na última edição (Companhia das Letras, 1998), há um mapa dessa expedição no Mato Grosso, partindo de Diamantino, pouco acima de Cuiabá. Antes de ir ao encontro do que buscava, Lévi-Strauss teve que enfrentar diversos equívocos. Assim, por incrível que pareça, seu mestre na Sorbonne, o professor George Dumas, justamente a pessoa que o levaria a interessar-se pela antropologia e conseguiu seu contrato com a USP (ao ser criada no começo de 1934, seus responsáveis mandaram docentes à Europa a fim de atrair professores para a nova instituição), em plena década de trinta, ainda acreditava que existissem índios nas cercanias de São Paulo. Assim, antes de ir aos aldeamentos matogrossenses, Lévi-Strauss procurou índios no interior de São Paulo e correu atrás da notícias de que os localizaria às margens do rio Tibagi, no Paraná. Confessa a sua grande decepção, pois as pessoas que ali viviam não eram “nem inteiramente índios verdadeiros”

nem, muito menos, “selvagens”. Na chamada nação Cadideu, embora igualmente aculturados, os índios ainda preservaram muitos de seus costumes. Lévi-Strauss gostava de fazer fotos e essa parte da visita está ilustrada.

Os “selvagens” que buscava iria encontrá-los finalmente entre as populações indígenas de Mato Grosso: bororó, nambiquara e tupi-cavaíba, visitas essas que estão de igual modo amplamente ilustradas (capítulos quinto, sexto e sétimo).

A hipótese geral do autor está apresentada nos seguintes termos: “O conjunto de costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas. Estou convencido de que esses sistemas não existem em número limitado, e que as sociedades humanas, assim como os indivíduos – em seus jogos, seus sonhos e seus delírios –, jamais criam de modo absoluto, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstruir. Fazendo o inventário de todos os costumes observados, de todos os imaginados nos mitos, destes também evocados nos jogos das crianças e dos adultos, nos sonhos dos indivíduos saudáveis ou doentes e nos comportamentos psicopatológicos, chegaríamos a elaborar uma espécie de quadro periódico como os dos elementos químicos, nos quais todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam reunidos em famílias, e no qual só nos restaria identificar aqueles que as sociedades de fato adotaram.” Acredita firmemente que sua visita àqueles aldeamentos confirmaram inteiramente essa hipótese. E até faz uma comparação interessante entre aquela gente e a sociedade descrita por Lewis Carrol no livro *Alice no país das maravilhas*. Escreve “aqueles índios cavaleiros pareciam-se com *figuras de baralho*... Tinham reis e rainhas; e, como a de Alice, o que mais apreciavam era brincar com as cabeças cortadas que lhes traziam os guerreiros”.¹⁹ Quer dizer: mesmo as puras

¹⁹CARROL, Lewis. *Alice no país das maravilhas*. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo : Ática, 1997.

fantasias acabam por refletir o que acabará por ser encontrado na realidade, porquanto esta estruturar-se-ia segundo uns quantos modelos.

Somente se dispôs a publicar as experiências de sua passagem pelo Brasil cerca de vinte anos depois que tê-las vivido. Duvidava que tivessem algum interesse, no que se equivocou redondamente.

A grande maioria dos pensadores estruturalistas veio a ser constituída por sociólogos e antropólogos, todos convencidos da possibilidade de chegar a uma ciência do homem, prescindindo da idéia de valor. Formou-se também um grupo de lingüistas, dispondo-se a desenvolver as hipóteses formuladas por Ferdinand de Saussure (1857/1913), linguista suíço, que chegou a ensinar em Paris. A influência deste último é reconhecida por estudiosos ligados a diversas áreas, notadamente na França. A esse propósito escreve John Letche²⁰: “Para muitos autores, como o antropólogo Claude Lévi-Strauss, o sociólogo Pierre Bourdieu ou o psicanalista Jacques Lacan, como para Roland Barthes na crítica literária e na semiótica, as hipóteses de Saussure prepararam o caminho inicial para um enfoque mais rigoroso e sistemático das ciências humanas, um método que intentasse tomar verdadeiramente a sério a prioridade do terreno sócio-cultural para os seres humanos”.

Historiadores da filosofia, ao tratar do estruturalismo, costumam arrolar como filiado a essa tendência o conhecido historiador Fernand Braudel (1902/1985).

Os especialistas que adotaram o estruturalismo procuraram sobretudo aplicar o método a determinadas esferas do conhecimento, em muitos casos, despreocupados de incursões filosóficas, já que não atribuíam essa dimensão às generalizações relativas ao homem, supondo estar, quando

²⁰ Fifty Key Contemporary Thinkers, tradução espanhola. Madrid, Ed. Cátedra, 1996, p. 195-196.

muito, ocupando-se de antropologia (ciência). Contudo, alguns autores procuraram apresentá-lo como filosofia geral, achando-se nesse caso Michel Seres (nascido em 1930), que veio a assumir a cátedra de história da ciência na Sorbonne.

É inegável que tenha ocupado, na cultura francesa, desde que se formulou como tal, uma posição das mais destacadas, somente ultrapassada pelo marxismo. Ainda assim, embora este se pretendesse “científico”, nos meios científicos e acadêmicos desvinculados do Partido Comunista Francês (PCF), as preferências eram francamente pelo estruturalismo. O que não deixa de ser um indício da persistência da crença oitocentista de que a ciência iria progressivamente ocupar todos os espaços, evidenciando a pouca repercussão alcançada pelas discussões acerca da cultura, como achando-se ligada ao valor de modo indissociável.

C) SIMBIOSE ENTRE MARXISMO E ESTRUTURALISMO

Paralelamente à difusão do marxismo, como guia de ação política, efetivada pelos comunistas, formou-se na França uma interpretação, afirmando que os trabalhos filosóficos de Marx representavam, apenas, etapas no sentido das obras científicas. *O Capital*, como tratado de economia política, conteria o essencial do marxismo. Segundo esse ponto de vista, a teoria da alienação se limitaria ao estudo da condição operária, merecendo por isto mesmo, ao invés de tratamento autônomo, a simples absorção numa sociologia científica. Pierre Naville, um dos representantes dessa tendência, defendia a tese de que Marx colocou em primeiro plano as questões da sociologia empírica e da organização do processo produtivo. A vertente em causa manteve atividade editorial relativamente intensa, supondo que se ocuparia de um novo ramo do saber denominado organização científica do trabalho. Em fins da década de sessenta, Louis Althusser (1918/1990) aderiu a essa hipótese, mas deu-lhe uma versão entremeada de conceitos

novos que, embora pobres de conteúdo, serviram para impressionar as pessoas menos versadas nas sutilezas filosóficas, o que lhe assegurou uma grande audiência. Além disto, sua versão tinha a vantagem adicional de que, embora recusando igualmente o marxismo ortodoxo, aceitava e até acentuava as teses fundamentais do PCF.

Althusser era professor na Escola Normal Superior de Paris e membro destacado do Partido Comunista. Soube limitar suas divergências ao plano teórico, mantendo-se seguidor firme da linha política da agremiação, sobretudo em matéria de crítica ao capitalismo.

Na versão de Naville, haveria uma ruptura entre o “primeiro” e o “segundo” Marx. Althusser limitou-se a denominá-la de corte epistemológico, inspirando-se na hipótese da Bachelard, quanto à descontinuidade na história da ciência. O encontro de uma nova denominação foi entendido como enorme sofisticação. Dispensou-se também de provar a tese, a exemplo daqueles que, como Luckacs, buscaram examinar exaustivamente as relações no interior da chamada “esquerda hegeliana”. Limitou-se a afirmar que, com a simples elaboração de *O Capital*, Marx teria abandonado toda a produção filosófica anterior. Nestes postulados, não há propriamente progresso em relação ao marxismo cientificista preconizado pelos teóricos da organização científica do trabalho. Mas aquelas mesmas teses passaram a revestir-se de enorme pompa.

O passo seguinte iria consistir em separar a ciência da superestrutura, apresentando-a como uma novidade, quando na verdade a tese encontra-se na última obra de Stalin, *O marxismo e a questão da lingüística*, na qual indica que nem todos os fenômenos sociais dela fazem parte, insistindo quanto à língua e à técnica. Ao longo da década de cinqüenta, isto é, imediatamente após a sua morte (1953), os soviéticos aprofundaram aquela análise, restaurando a lógica formal e enterrando a “biologia proletária” de Lysenko e outras manifestações desse tipo. Como o PCF estava aferrado a evitar

todo questionamento da *vulgata marxista*, tais discussões não repercutiram na França. A condenação do estalinismo, por Krushov, ainda na década de cinqüenta, fez o resto. De modo que tanto a comunidade acadêmica como a intelectualidade de um modo geral aceitaram a hipótese como descoberta de Althusser.

Althusser afirmaria ainda que *O Capital* não era obra ideológica, mas pura ciência. A *ideologia* está ligada a determinada formação social. A ciência representa a prática autônoma de que resulta a produção do conhecimento. A aplicação do conceito de produção às atividades culturais também foi aceita com grande entusiasmo, com a conseqüência adicional de aproximar seu autor do estruturalismo. A política, a ideologia, a teoria são práticas de produção que têm suas próprias estruturas. Para diferenciar umas das outras, avançou um outro conceito, sem maior conteúdo, mas de grande efeito junto ao público: a *sobredeterminação*.

Althusser preservaria, para o marxismo, a idéia de sistema, tão cara à interpretação ortodoxa do PCF. Aqui também circunscreveu-se a dar-lhe um nome pomposo: Teoria (assim mesmo, com T maiúsculo).

Recusando a interpretação que vinculava o marxismo ao humanismo ocidental, Althusser conseguiu entretanto dar ao tema encaminhamento que o aproximaria ainda mais da prática política dos comunistas. Os indivíduos não seriam anteriores, em qualquer sentido, às condições sociais. A sociedade corresponde a um conjunto estruturado, composto de níveis relativamente autônomos (legal, cultural, político, etc.) cuja eficácia é determinada pela economia. Segundo esse esquema, não existem atores individuais capazes de produzir conscientemente a relação social implícita na estrutura. Cada sujeito está condenado a converter-se em agente do sistema. E assim se fecha um modelo reducionista sem precedentes, com o acréscimo de facultar ao PCF uma forma mais elaborada de rotular toda oposição interna como

capitulação diante do sistema capitalista. Também a luta política, de um modo geral, é identificada grosseiramente com o plano dos interesses econômicos. Para Althusser, por definição, a pessoa humana não pode ter interesses morais, para não falar no silêncio sepulcral que deve cercar a religião. São as seguintes as obras de maior sucesso da fase estruturalista do autor: *Ler o Capital* (1965); *Lênin e a filosofia* (1969) e *Filosofia e filosofia espontânea dos sábios* (1973).

A vida de Althusser teve um desfecho trágico. Matou a mulher por estrangulamento e foi condenado à prisão. Antes de morrer apresentou outras evidências de insanidade mental. Apesar da brutal simplificação que o marxismo estruturalista de Althusser representa da complexidade e da riqueza da vida humana, encontrou seguidores entusiastas. O fenômeno explica-se tanto pela falência e a perda de capacidade de convencimento da *vulgata marxista* – afetada ainda pela crítica do estalinismo, oriunda da própria União Soviética – como pelo cientificismo que o racionalismo extremado vinha inoculando na cultura francesa ao longo do século.

São muitos os autores que adotaram suas idéias, talvez, colocando em primeiro plano a versão estruturalista do marxismo em lugar da ortodoxia, se bem que esta não tenha de todo desaparecido, embora esmaecida, em decorrência do próprio desgaste do PCF. Como se trata do simples aprofundamento das simplificações anteriores, através da extensão das esferas de aplicação, talvez seja suficiente proporcionar algumas indicações da obra de Pierre Bourdieu.

Pierre Bourdieu (nascido em 1930) pertence à *École des Hautes Études* e, desde 1982, rege a cadeira de Sociologia do Collège de France. Seu grande projeto consistiu em tirar as últimas conseqüências das teses de Althusser. Se somos todos agentes de um sistema, cumpre desmontar a crença ingênua na objetividade. A sociologia precedente parece-lhe reduzir-se ao conhecimento de um observador, supondo-se desinteressado e neutro, que busca desenvolver teorias, a partir das práticas implícitas nos dados primários. Não existe

essa possibilidade. O observador deve situar-se no que denomina de “prática iluminadora”.

A “prática iluminadora” permite descobrir que na sociedade capitalista a reprodução das instituições e dos próprios costumes dá-se em consonância com o poder econômico, social e simbólico da classe dominante. O domínio que esta exerce na sociedade capitalista não resulta de uma conspiração segundo a qual os privilegiados manipulam, de forma consciente, a realidade de acordo com os seus interesses, mas é parte do processo espontâneo de reprodução de toda a sociedade.

A partir de tal esquema, que corresponde a uma nova radicalização do reducionismo althusseriano, Bourdieu irá demonstrar “cientificamente” que não existe meio acadêmico como aquele em que podem dar-se não somente a seleção dos melhores dotados, mas igualmente de ampliar os limites do conhecimento. Ao invés disto, trata-se das relações desiguais de poder e de uma concomitante reprodução do privilégio. E vai por aí. Se a escola não passa de um lugar onde, “cegamente”, se reproduz o sistema de dominação, tampouco pode “objetivamente” criticar a filosofia dominante. Afirma taxativamente na obra *A distinção* (1979) que “opor-se à filosofia, desde um ponto de vista filosófico, não é mais que fortalecer a situação privilegiada do terreno filosófico, isto é, continuar prestando homenagem a um conjunto de textos canônicos que resultam relativamente inacessíveis ao profano. E continuar esquecendo as condições objetivas da filosofia, em que se outorga prestígio ao erudito, que é negado ao neófito”. Concede que os intelectuais não possam ser diretamente arrolados como parte integrante da classe dominante, mas seu comportamento típico simplesmente reproduz o dos privilegiados.

Bourdieu é extremamente prolixo, embora suas teses não passem das antes enunciadas. Aplicou-a com a maior amplitude, sobretudo nestes livros: *O ofício do sociólogo: pressupostos*

epistemológicos (1968); *A reprodução* (1970); *A distinção* (1979); *O sentido prático* (1991); *A nobreza de Estado*; *As Grandes escolas e o espírito de corpo* (1989) e *As regras da arte* (1995). Trata-se, no fundo, de uma afirmação do primado da política, sem explicitar direto de onde provém a situação privilegiada que pretende ostentar, limitando-se a elocubrações que podem levar os outros à ação (e à perdição), sempre protegido pela torre de marfim que lhe foi doada pelo próprio sistema. O Partido Comunista Francês, pelo menos, para dizê-lo em bom francês, nunca se posicionou *au-dessus de la mêlée*, procurando situar-se no âmago do conflito social, sem delegar a terceiros a parte espinhosa do processo.

Aristóteles ensinou que se os cépticos de fato acreditassem no que diziam, ao pretender ir a Megara (nas proximidades do porto de Pireus) seguiriam por qualquer das estradas que partem de Atenas. *Mutatis mutandis*, se Bourdieu de fato desejasse ser levado a sério, abandonaria o conforto da cátedra e iria ocupar-se da derrubada do capitalismo que tanto detesta.

O caminho seguido pelo marxismo-estruturalismo acabou aproximando-o de uma outra vertente que, se bem pudesse ser detectada em outros ciclos da história francesa, alcançou grande sucesso e repercussão neste pós-guerra. Referimo-nos ao niilismo, objeto das considerações subseqüentes.

d) A REAÇÃO NIILISTA

A melhor definição de niilismo seria devida a Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844/1900). Embora a sua obra haja sido dedicada à difusão de uma atitude existencial que correspondesse àquele entendimento, uma definição clara somente aparece nos fragmentos reunidos sob a denominação de *Der Wille zur Macht* – que no Brasil veio a ser traduzida como *Vontade de potência* – somente publicados nas *Obras Completas*, cuja edição foi iniciada ainda em vida do autor mas somente concluída na primeira década do século.

É a seguinte a definição de que se trata: “O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema Tudo é vão; não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir [...]. É a atitude dos espíritos fortes e das vontades fortes, que não podem satisfazer-se apenas com o juízo negativo: a negação ativa corresponde melhor à sua natureza profunda”

Diversas circunstâncias acabaram por permitir a ampla difusão do niilismo na Alemanha. O Super-Homem nietzschiano foi cantado em prosa e verso, levando à adesão maciça dos alemães ao projeto que levou à Primeira Guerra Mundial. A derrota fez nascer um profundo ressentimento que conduziu ao totalitarismo nazista, cuja virulência chocou a opinião pública européia. À derrota militar de Hitle deveria ter correspondido a derrota do niilismo no plano cultural. Como se explica que tal não se desse e começasse a renascer na França no próprio ano da vitória aliada, isto é, em 1945?

Diversos terão sido os elementos que propiciaram tal desfecho. Contudo, não se pode deixar de destacar o fato de que a cultura francesa se tenha deixado impregnar pelo racionalismo exacerbado e seu desfecho marxista. A vitória da União Soviética na guerra e o fato de que o Partido Comunista Francês se tivesse transformado, com o fim da conflagração, na principal agremiação política do país não renunciava alterações substanciais do quadro. O empenho na difusão do ateísmo, a negação do mistério e a falta de compreensão de que a dimensão religiosa é uma parte insubstituível da pessoa humana, tudo isto, certamente, propiciava que se empreendesse o passo na direção do precipício: o niilismo. As dramáticas conseqüências deste, como veremos, de certa forma, fortaleceria aquela versão do racionalismo que, por sua vez, acaba sempre gerando novas formas de niilismo, num verdadeiro círculo de ferro. E assim se situa a filosofia francesa ao longo do meio século do pós-guerra. Somente na última década do século vislumbram-

se chances favorecedoras de um ambiente propício ao florescimento de racionalismo equilibrado. Mas este já será o tema do tópico seguinte. Cumpre-nos, agora, caracterizar as versões assumidas pelo niilismo, a primeira das quais seria da lavra de Sartre.

Jean-Paul Sartre (1905/1980) tornou-se uma das mais poderosas influências nas décadas iniciais do pós-guerra. Depois de trabalhar como professor do Liceu, de haver estudado em Berlim a obra de Heidegger e de ter sido prisioneiro dos alemães durante a guerra, fundou (1945) em Paris *Temps Modernes*, revista que conseguiu granjear enorme prestígio e reunir intelectuais de renome. De início, Sartre tentou popularizar a sua interpretação do pensamento de Heidegger, através de artigos e ensaios mas sobretudo na obra *O ser e o nada* (1943). Diante da rejeição pelo próprio Heidegger, assumiu a sua própria versão no livro *O existencialismo é um humanismo* (1946) e passou a divulgá-la através de obras literárias, em especial peças de teatro. Essa proposta exauriu-se rapidamente e, em 1960, proclamou que o marxismo era o saber de nosso tempo, cabendo ao existencialismo um pequeno segmento para investigação (*Crítica da razão dialética*). Antes dessa mudança, Sartre iniciara o rompimento com a proposta ontológica centrada no indivíduo singular – que examinaremos em seguida – pelo projeto de redenção social através da mediação do proletariado. A inconsistência teórica dessa autêntica *boutade* seria cabalmente demonstrada por Maurice Merleau-Ponty (1908/1961) na obra *Les aventures de la dialectique* (1955).

A capitulação de Sartre diante do marxismo não alterou a posição dos comunistas em relação a ele. O PCF continuou criticando-o com a dureza de sempre.

Os estudiosos consideram que o verdadeiro feito sartreano consiste em haver reabilitado o niilismo, fazendo esquecer o desastre a que conduziu a Alemanha. Essa reabilitação teve um plano teórico de difícil compreensão por haver consistido no acréscimo de certas noções muito

herméticas ao conceito de *dasein* (existente singular) de Heidegger, que traduziu como *ser-em-si*. Mas foi amplamente difundido através de peças teatrais, muito bem sucedidas no seio da juventude.

Como em Heidegger, o existente singular teria uma estrutura sustentadora. Em Sartre seria o *ser-em si*. Este carece entretanto de todo relacionamento e o nosso acesso limita-se ao *ser-para-si* (espécie de equivalente ao *ser-no-mundo* heideggeriano). A estrutura fundamental será descoberta pelo exame do *ser-para-o-outro*, isto é, do existente singular voltado seja para as coisas seja para os outros existentes singulares. No referido exame revela-se a estrutura essencial e fundamental do *ser-para-si*. Trata-se do fato de sua necessária liberdade. Sucessivamente o *ser-para-si* será reduzido ao seu próprio projeto que terminará inevitavelmente no fracasso. Como Deus, o homem está igualmente só em sua angústia. Deve exercitar a sua liberdade sem qualquer ponto de referência. Essa gratuidade do projeto humano torna-se mais clara nas peças de teatro, como *As moscas* ou *O diabo e o bom Deus*.

Sartre declara expressamente que sua ontologia não pode dar lugar a prescrições morais. Mais do que isso, cuida de relativizar a noção de mal.

A melhor avaliação da consistência teórica da ontologia sartreana seria devida a Nicola Abbagnano na obra *História da Filosofia*²¹.

No entendimento de Abbagnano, a conclusão fundamental da ontologia de Sartre poderia ser resumida deste modo: equivalência de todas as atitudes humanas posto que nascem de uma eleição absolutamente livre. Prossegue afirmando que a tese de que a eleição é absolutamente livre significa:

1) que não se subordina a qualquer norma, intrínseca ou pressuposta;

²¹ Vamos tomar por base a tradução espanhola (Barcelona, 1956). A avaliação considerada encontra-se no Tomo III, p. 510-516.

2) que todo valor nasce só dela (da eleição) e por ela, valendo apenas nos limites do projeto concreto que dela surge; e,

3) que a eleição é responsável do mundo, neste não havendo portanto situações desumanas, situações que possa considerar estranhas a mim, homem, que as elegi.

Na visão de Abbagnano, por seu caráter incondicional, a eleição de Sartre recorda a auto-colocação do eu na *Doutrina da ciência* (1794) de Fichte (sem os pressupostos moralistas) ou a teoria da eleição originária de Schelling (sem o pressuposto religioso e teosófico). Padece de idênticas características românticas, ou melhor, supõe que a eleição e a liberdade seriam infinitas e infinitamente criadoras. O próprio Sartre o torna explícito ao dizer que o projeto fundamental do homem é ser Deus.

É certo que supõe ser o homem um ser fracassado – acrescenta, prosseguindo do modo adiante resumido. É difícil compreender, não obstante, a possibilidade do fracasso na filosofia de Sartre. Os pressupostos românticos introduzem o seguinte dilema: ou minha eleição é absolutamente livre e o mundo tal qual o projetei, ou então sou responsável e não existe fracasso; ou o fracasso acompanha a todas as minhas eleições e ao próprio projeto fundamental e então não sou responsável.

Concluindo, Abbagnano escreve que Sartre pretendeu, de acordo com a tradição filosófica francesa, afirmar a liberdade contra a negativa de sua possibilidade efetivada por Heidegger. Mas não se deu conta de que a liberdade absoluta coincide com a necessidade. Dizer que o mundo é, em todos os casos, tal qual o elegi, significa dizer: 1) que todas as eleições são equivalentes; 2) que a eleição é o fato de eleger; 3) que todos os fatos se justificam como eleições e, finalmente, 4) que é impossível escolher entre os fatos. A eleição absoluta equivale à impossibilidade de escolher e a impossibilidade não é liberdade.

Como se evidencia da brilhante análise de Abbagnano, do ponto de vista teórico, a ontologia sartreana, restauradora do niilismo, carece de qualquer consistência teórica. Entretanto, teve sucesso retumbante entre a juventude que, com a rebelião de 1968, tentou a negação absoluta da realidade, para reconstituí-la a partir do nada. Como em Nietzsche, o niilismo, por sua própria natureza, leva à destruição efetiva, factual e não apenas no plano do pensamento. Como pôde ocorrer, uma tal enormidade exige que se tenha presente a fragilidade revelada pelas instituições do sistema representativo, no pós-guerra, bem como a instabilidade política reinante, o que nos obriga a referi-las ainda que brevemente.

Desde a eleição de Leon Blum para formar o gabinete em 1946, após o novo reordenamento institucional, até a crise de maio de 1958, quando a Assembléia entrega o poder ao General De Gaulle, passam pelo poder nada menos que 22 gabinetes (média de dois por ano). As dificuldades para superar as crises ministeriais acentuavam-se. Ao governo que durou de junho a setembro de 1957, seguiram-se 36 dias com o poder vago. O gabinete que subiu em dezembro daquele ano caiu em abril do ano seguinte. O substituto aguentou 15 dias. Os inimigos do sistema representativo ocupavam a cena. O movimento de extrema direita denominado “pujadismo”, cuja bandeira principal era a denúncia do parlamentarismo e a adoção de “regime forte”, obteve 2,5 milhões de votos em 1957. O general De Gaulle conseguiu aprovar uma nova Constituição, mas nas primeiras eleições presidenciais diretas, estabelecidas pela nova Carta, realizadas em dezembro de 1965, somente se elegeu no segundo turno. No primeiro, os dois candidatos de oposição tiveram mais votos. Não se poderia afirmar que a estabilidade política fora reconquistada. Numa atmosfera destas, a pregação niilista da juventude, insuflada por Sartre e seguidores, só podia consistir num rastilho de pólvora, levando à revolta estudantil de maio de 1968.

De Gaulle renunciou em abril de 1969. Ao longo da década de setenta a situação se recompôs, durante a situação gaullista, substituída pelo governo socialista em 1981. O abalo de 68 acabou não alterando substancialmente a componente cultural. Afinal de contas, o racionalismo tornara-se a marca registrada da França. Em presença daquela versão que acreditava pudesse a Razão dar conta de tudo, exorcizando dúvidas e mistérios, prosseguiram as tentativas de desacreditá-la inspirando-se em Nietzsche. Dois autores são declaradamente caudatários daquele pensador alemão: Michel Foucault (1926/1984) e Jacques Derrida (1930). Foucault também procurou contestar os valores da tradição, centrando suas análises em fenômenos como a loucura e a sexualidade. Derrida formulou uma hipótese de desmonte da racionalidade, a que chamou de “desconstrução da Razão”. Por esse meio poder-se-ia, como diz, “decapitar a filosofia” e mesmo “vomité-la”.

É duvidoso se da tentativa de recompor o niilismo, na França, se tenha traduzido nalguma forma de enriquecimento da filosofia francesa. Progressivamente abandonados em seu país de origem, tais autores parecem ter encontrado solo fértil nos Estados Unidos. De todos os modos, permanece o desafio que Albert Camus (1913/1960) endereçou a Sartre e Malraux em fins de 1956: “E que tal se nós, que vimos todos do nietzscheanismo, do niilismo e do realismo histórico, que tal se anunciássemos publicamente que estávamos enganados; que existem valores morais e que daqui para a frente faremos o que for necessário para os estabelecer e ilustrar²²?”

7. COMO SE ESTRUTURA E DEFINE-SE O RACIONALISMO EQUILIBRADO

A vertente que aqui estamos denominando de *racionalismo equilibrado* talvez corresponda ao que há de

²² Apud JUDT, Tony. *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aronand French Twentieth Century*, Chicago : University of Chicago Press, 1998.

autêntico e específico na filosofia francesa. O processo de sua constituição abrange, a rigor, cerca de 150 anos, a partir de meados do século passado. Suas notas distintivas poderiam ser resumidas como segue.

Em primeiro lugar, assume a tradição racionalista que é, sem dúvida, uma dimensão inelutável e a contribuição maior da França desde Descartes.

Em segundo lugar, procura recuperar o entendimento que se formou na França acerca do kantismo, desde Mme. de Stael e Villers, no início do século XIX, passando pelos cursos de história da filosofia ministrados por Cousin, adequando aquele entendimento de modo a torná-lo apto a fornecer o parâmetro capaz de permitir a valorização das criações do espírito, sem o risco de cair no espiritualismo. Este perdeu a sua razão de ser na medida em que os católicos conseguiram fazer, desde as últimas décadas da passada centúria, com que a tradição escolástica lograsse conviver com a ciência moderna.

Em terceiro lugar, traz para primeiro plano a especificidade do saber de índole filosófica, direcionando-o para a elaboração conceitual que privilegie a temática decorrente da pessoa humana, da sua convivência em sociedade e da criação cultural.

Em quarto lugar, consolida a autonomia da filosofia, evitando que seja caudatária da política ou da religião.

Finalmente, deixa de considerar que o racionalismo seja obrigado a hostilizar a religião, admitindo não só a convivência com o mistério mas reconhecendo no culto do sagrado uma dimensão inelutável da pessoa humana.

Esse conjunto de proposições não saiu pronto e acabado da cabeça de nenhum dos grandes filósofos que, desde Renouvier a Ricoeur, passando por Brunschvicg, Poincaré e Aron, procuram constituir o que seja a contribuição efetiva da França à filosofia moderna. O exame da obra desses autores servirá não só para destacar a participação de cada um como

igualmente de evidenciar que o *racionalismo equilibrado* poderia ser considerado como aquilo que há de típico e singular na filosofia francesa, em contraponto com as filosofias inglesa e alemãs, precedentemente caracterizadas.

a) NEOKANTISMO

Ao contrário do que geralmente se supõe, o neokantismo francês não está associado ao congênere alemão, de que os franceses, segundo Alexis Philonenko²³, não tomaram conhecimento. Adotando como referência a obra aquele que seria o seu iniciador – Charles Renouvier (1815/1903) – entronca diretamente com a tradição iniciada por Mme. de Stael e desenvolvida por Cousin. Renouvier estudou na *École Polytechnique* e nunca exerceu o magistério. Produziu obra muito extensa e soube atrair diversos seguidores, que entretanto não se revelaram capazes de reorientar o sentido principal da filosofia francesa, que iria deixar-se empolgar pelo positivismo.

Renouvier não se considerava um kantiano estrito e até deixou concluído um livro, publicado postumamente, com o título de *Crítica da doutrina de Kant*. Deste assumiu sobretudo o que popularizou com o nome de criticismo, isto é, o empenho de ater-se estritamente ao exame categorial circunscrito aos fenômenos. Recusa desde logo que se possa falar de *coisas em si*, conceito que aproximou (indevidamente) ao de substância, desde que as entendeu como achando-se “atrás dos fenômenos”, ao invés de simplesmente – a exemplo do que pretendia Kant – “como seriam as coisas em si mesmas”, o que equivaleria a ultrapassar os limites da experiência humana possível. Ainda assim, todo o grupo de Renouvier considerou-se neokantiano (ou neocriticista).

Renouvier pretende ater-se às relações entre

²³ Ensaio sobre a Escola de Marburgo, elaborado para figurar na *História da Filosofia* dirigido por François Chatelet (vol. 6).

fenômenos, de certa forma fazendo coincidir com o positivismo o patamar inicial da investigação kantiana, adstrito ao “entendimento”. Admite entretanto que nem todas as doutrinas metafísicas seriam excluídas pelo *relacionismo*.

Os dilemas metafísicos configurados na história da filosofia formariam estes pares de categorias: incondicionado-condicionado; infinito-finito; impessoalismo-personalismo; e determinismo-liberdade. O primeiro termo deu origem as metafísicas que consideraram, por exemplo, o Absoluto (Platão) ou o Incognoscível (Spencer). O segundo termo daria origem à espécie de metafísica que se propõe desenvolver. Assim, poder-se-ia aplicar a denominação de metafísica ao tipo de análise que Kant efetiva na *Analítica Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Com esse entendimento, Renouvier procurou desenvolver o estudo das categorias. Seus *Ensaio de crítica geral*, aparecidos entre 1851 e 1864, ocupam-se sucessivamente da análise do conhecimento; do homem; dos princípios da natureza e da filosofia analítica da história. Entre 1871 e 1896, reelaborou e ampliou esses *Ensaio*, que chegam a alcançar nove volumes. Publicou ainda volumes autônomos voltando àquelas categorias que tinha na conta de essenciais.

É bastante extensa a bibliografia daqueles autores considerados como discípulos de Renouvier. Entre estes adquiriu maior nomeada Victor Brochard (1848/1907), que se notabilizou sobretudo como historiador da filosofia.

b) LEON BRUNSCHVICG

Leon Brunschvicg (1869/1944) tornou-se o principal continuador do criticismo de Renouvier, como este igualmente inspirado em Kant. Durante grande parte de sua vida foi professor de filosofia na Sorbonne. Teve ativa participação na formação da *Société Française de Philosophie* e na criação da *Revue de Metaphisique et de Morale*, bem como na

elaboração do monumental *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, que obedeceu à coordenação de André Lalande (1867/1963), iniciativas todas que muito contribuíram para facultar à filosofia francesa a base teórica de que carecia para enfrentar o prolongado ciclo de simplificações que sobre ela iria abater-se, iniciado no período subsequente à sua morte. Adicionalmente estabeleceu uma ponte direta com o neokantismo alemão, sobretudo pelo encaminhamento que proporcionou, na condição de orientador, à tese de doutorado de Raymond Aron, que iria fixar o sentido da presença deste na cultura francesa da segunda metade do século.

A obra de Brunschvicg constitui sobretudo uma forma de racionalismo que se opõe tanto ao empirismo positivista como ao espiritualismo. Por essa via retomou a idéia kantiana do espírito como criador dos elementos capazes de proporcionar a inteligibilidade do real. Difundiu sistematicamente a idéia de que o erro de todas as filosofias parcialmente vitalistas ou diretamente irracionalistas consiste na ignorância do papel criador da atividade espiritual, que, apesar de haver atuado desde a Antiguidade na formação da ciência e da filosofia, tem sido ignorado em muitas oportunidades, sobretudo pelo entendimento do conceito como algo de esquemático e rígido. O adequado entendimento da natureza do espírito, em contrapartida, permite reconstituir o processo histórico do pensamento científico e filosófico.

Brunschvicg também atuou no sentido da elaboração, na França, de uma filosofia da ciência que desse conta da nova situação configurada com a denominada “crise da física”, decorrente da teoria da relatividade e da física quântica.

Sua obra é sobretudo de historiador da filosofia, tendo dedicado estudos específicos a Aristóteles, Spinoza, Pascal, Descartes, bem como ao idealismo de seu tempo. Com o livro *As etapas da filosofia matemática* (1913) fixou os parâmetros para uma nova conceituação da filosofia da

ciência, em que atuaram, em seu tempo, diversos pensadores.

Para registrar os principais resultados dessa elaboração, parece suficiente contemplar a obra de Henri Poincaré, o que se fará em seguida.

c) HENRI POINCARÉ

Nasceu em Nancy, em 1854, tendo frequentado a Escola Politécnica e a escola de Minas, concluindo o curso muito jovem, trabalha inicialmente como engenheiro de minas, mas resolveu fazer o doutoramento, que conclui aos 25 anos de idade, em 1879. Começa então uma brilhante carreira no magistério, na Faculdade de Ciências de Caen. Na primeira metade da década de oitenta torna-se matemático de renome, de que resulta ser convidado para dirigir o Curso de Mecânica e Física Experimental da Faculdade de Ciências da Universidade de Paris. Na mesma instituição ocupou também o cargo de catedrático de física matemática.

Nos meios científicos que freqüentava Poincaré, os rumos seguidos pela física causavam crescente perplexidade. Em que pese tanto Galileu como Newton tivessem formulado as leis gerais do mundo físico contrariando francamente a experiência sensível, a sucessiva incorporação da ciência à vida cotidiana, através da técnica, ao longo do século XIX, sedimentou a crença de que a observação e a verificabilidade seriam os meios adequados para fazer progredir a investigação científica. Acontece que a pesquisa dos fenômenos elétricos conduziram a resultados surpreendentes. Achando-se o conceito de matéria associado ao de massa, dá-se a perda de contato direto com ela – passando as conclusões científicas a referirem-se aos seus efeitos indiretos, o que seria batizado de “desaparecimento da matéria”. Segue-se a verificação de que uma teoria científica (a relatividade, por exemplo) não refuta outra (a teoria newtoniana passa a referir-se a categoria limitada de fenômenos), devendo coexistir. Caberia

justamente a Henri Poincaré lançar as bases de um novo entendimento (conceito) de ciências, adequado às circunstâncias. Seus trabalhos apareciam em publicações altamente especializadas. Mas, em que pese a complexidade dos assuntos abordados, o expositor lograva fazê-lo com grande clareza. Assim, da sua ampla obra destacou-se aquele conjunto que foi considerado como *filosofia da ciência*, que não interessava apenas aos círculos estritamente científicos mas ao público em geral. Reuniu-os em livro sob esta denominação: *A ciência e a hipótese* (1905); *O valor da ciência* (1905) e *Ciência e método* (1913). O primeiro deles, ainda que trate de assuntos que seriam acessíveis apenas a especialistas, alcançou enorme repercussão, contribuindo decisivamente para a aceitação do fato de que, em matéria de ciência, pudessem coexistir doutrinas diversas.

Subsidiariamente, a obra de Poincaré forneceu os argumentos fundamentais para refutar o positivismo, no âmbito da ciência, justamente onde acalentava a suposição de achar-se firmemente plantado. Poincaré faleceu em 1912, aos 68 anos de idade.

Sabemos hoje que a linhagem proveniente de Littré teria prosseguimento, em que pese basear-se num conceito superado (oitocentista) de ciência. Contudo, a obra de Poincaré teve ampla repercussão na Inglaterra (Bertrand Russel a considerou especificamente) bem como em outros países europeus e nos Estados Unidos. Na própria França serviu para sustentar a linhagem do que temos denominado de racionalismo equilibrado, que seria justamente o lado mais fecundo de sua tradição filosófica.

Em *A ciência e a hipótese*, Poincaré estabelece uma distinção fundamental entre física experimental e física matemática. É certo que a experiência é a fonte única da verdade; que somente ela pode nos ensinar algo de novo e, ainda, apenas ela pode proporcionar-nos certezas.

Acontece que não basta observar, acumular observações. É necessário generalizá-las. Faz-se ciência com fatos do mesmo

modo que se faz uma casa com tijolos. Mas a acumulação de fatos não chega a constituir-se em ciência do mesmo modo que um monte de tijolos não corresponde a uma casa.

Além disto, a ciência deve ser capaz de fazer previsões. E, sem generalizar, as previsões seriam impossíveis. Semelhante imperativo é que acabaria levando à crescente sofisticação dos instrumentos matemáticos empregados no ordenamento das experiências. Esta é uma forma de corrigi-los.

Tais ordenamentos e correções deverão facultar-nos a possibilidade de prever outros tantos fatos. Adverte: “Somente não nos devemos esquecer que apenas os primeiros são certos enquanto todos os outros são prováveis. Por mais sólida que possa parecer-nos uma previsão, jamais estaremos absolutamente seguros de que a experiência não possa desmenti-la; jamais estaremos absolutamente seguros de que a experiência não a desmentirá, se nos decidimos a verificá-la, mas a probabilidade é com freqüência suficientemente grande para que possamos nos contentar na prática, mais vale prever sem certeza do que nada prever”. As verificações nem sempre são exeqüíveis em laboratório, sendo mais das vezes negligenciável o seu número, razão pela qual cabe sobretudo valorizar o aumento do rendimento da máquina científica.

Escreve “Permitam-me comparar a ciência a uma biblioteca que deve crescer incessantemente; o bibliotecário não dispõe para as suas compras de créditos suficientes; deve esforçar-se por usá-los com parcimônia.

A física experimental encarrega-se das compras; somente ela pode enriquecer-nos a biblioteca. Quanto à física matemática, terá por missão esboçar o catálogo. Se o catálogo for bem feito, a biblioteca não ficará mais rica. Mas poderá ajudar o leitor a servir-se destas riquezas”. Em suma, a física matemática deve gerar a generalização de modo a aumentar o rendimento científico.

É preciso levar em conta também que a generalização não se efetiva sem pressupostos. Louva-se da crença na

unidade e na simplicidade da ciência. O primeiro aspecto não suscita controvérsias. No segundo, entretanto, supõe-se que a crença na simplicidade possa levar a equívocos. Mas corrigíveis, como se tem verificado, cabe ter presente.

A partir da própria física newtoniana tornou-se patente que a simplicidade de suas leis do movimento encobriam realidades complexas, segundo determinadas dimensões do universo. Em que pese a circunstância, Poincaré entende que o cientista não pode renunciar, no processo de generalização e de ordenação dos fatos observados, àquela busca porque se trata de uma condição de progresso do conhecimento.

Esclarece: “Sem dúvida, se nossos meios de investigação tornam-se cada vez mais penetrantes, descobriremos o simples sob o complexo; depois o complexo sob o simples; depois novamente o simples sob o complexo, sem que possamos prever o último passo. Contudo é necessário deter-se quanto a simplicidade for encontrada”. Adianta ainda que não seria apropriado recusar uma lei simples que tenha sido observada em muitos casos particulares; podemos admitir legitimamente que seja verdadeira em casos análogos. Não fazê-lo seria atribuir ao acaso um papel inadmissível. Tal é precisamente, segundo enfatiza, a função da crença na simplicidade. Resta fixar o papel da hipótese.

O ordenamento (a generalização) dos fatos obtidos pela experimentação somente pode efetivar-se a partir da hipótese que preside a investigação. Assim, a hipótese desempenha papel primordial. Naturalmente está sujeita à verificação e, se não a suporta, deve ser abandonada sem relutância. O cientista não deve fazê-lo de mau humor.

Em geral, as hipóteses são suficientemente amadurecidas, levam em conta todos os fatores conhecidos que poderiam intervir no fenômeno. Se não é comprovada, por certo há de ter surgido algo de inesperado e extraordinário. Aparece o novo e o desconhecido. Nessa circunstância, pode dar-se o caso de que produza melhores resultados que a situação

anterior. Corresponde antes de mais nada à chamada experiência decisiva com a qual nem sempre se pode contar.

Quanto às regras para a formulação das hipóteses, Poincaré recomenda que se deve evitar aquelas que pareçam tácitas, porquanto podemos estar sendo influenciados inconscientemente. Hipóteses desse tipo são difíceis de abandonar, mas desde que nos demos conta de que correspondem a tais casos, devemos recusá-las sem quaisquer remorsos.

Cumpra ainda evitar que as hipóteses sejam desnecessariamente multiplicadas. As teorias não podem ser construídas sobre hipóteses múltiplas pois assim, se condenadas pela experiência, não sabemos qual deva ser abandonada ou alterada. Tampouco sua verificação simultânea poderia ocorrer.

Quanto ao fato de que as teorias científicas tenham vida relativamente efêmera, não justifica a conclusão precipitada de que tal fato traduziria o fracasso da ciência. Trata-se do que denomina de “ceticismo superficial”, resultante da incompreensão de qual seja o verdadeiro papel das teorias científicas.

A teoria de Fresnel (1788/1827) que atribuía à luz os movimentos do éter foi abandonada pela de Maxwell (1831/1879). Isto não quer dizer que a obra de Fresnel tenha sido em vão. Fresnel não pretendia saber se existe realmente o éter, se este é ou não formado de átomos, se estes átomos realmente se movem neste ou naquele sentido. Seu objetivo consistia em prever os fenômenos óticos. Ora, prossegue, a teoria de Fresnel sempre permite fazê-lo, do mesmo modo que antes de Maxwell. O aprimoramento proporcionado pela obra deste último consiste em precisar melhor o que na teoria de Fresnel chamou-se de *movimento*. Maxwell permitiu compreender que se trata de *corrente elétrica*. Tal refinamento não significa que nossas imagens possam substituir os objetos reais que a natureza nos esconderá eternamente. Conclui:

“As verdadeiras relações entre estes objetos reais são a única realidade que podemos alcançar, com a exclusiva condição de que haja as mesmas relações entre estes objetos que as que estabelecemos entre as imagens que somos forçados a colocar em seu lugar. Se estas relações nos são conhecidas, pouco importa se julgamos cômodo substituir uma imagem por outra”.

A física, observa Poincaré, marcha no sentido de integrar número cada vez maior de fenômenos. Evolui, assim, no sentido da unidade e da simplicidade. Ao mesmo tempo, a observação nos revela sempre novos fenômenos. Nos fenômenos que nos são conhecidos, tornam-se acessíveis detalhes cada vez mais variados. Aquilo que supomos simples, revela-se complexo. Na medida em que triunfa a primeira tendência a ciência é possível. Contudo, não podemos “a priori” supor que os novos fenômenos dispersos poderão sempre ser integrados à síntese geral. Resta-nos comparar a ciência de nossos dias com a precedente. O certo é que, embora as novas conquistas signifiquem progresso, envolvem também sacrifícios.

d) RAYMOND ARON

Raymond Aron (1905/1983) notabilizou-se sobretudo pela capacidade de remar contra a maré. Como Sartre, buscou nos anos trinta familiarizar-se com a filosofia alemã, mas o fez tratando de compreender o amadurecimento do neokantismo, através da vertente que passou à história com o nome de culturalismo. Com o espírito formado a partir de uma visão culturalista do processo histórico, isto é, atribuindo a devida importância à presença dos valores, desde o início do pós-guerra, tornou-se o principal crítico tanto do niilismo como do marxismo e do estruturalismo, vale dizer, do conjunto de manifestações que aqui buscamos caracterizar como *racionalismo exacerbado*. Nesse particular,

desenvolveu atividade incansável na imprensa periódica, tornando-se um dos principais articulistas do jornal *Le Figaro* e criou a revista *Commentaire*, como elemento aglutinador dos que se dispunham a enfrentar o quadro dominante. A par disto, procurou formular alternativas teóricas para os diversos segmentos em que atuavam aquelas vertentes majoritárias. Neste sentido, procurou fazer renascer a doutrina liberal, promoveu uma filosofia da história, de inspiração neokantiana para contrapor-se ao materialismo histórico, reordenou a tradição sociológica francesa e tratou de popularizar a correta conceituação da sociologia. Ocupou-se de todos os problemas contemporâneos banalizados pela meditação francesa predominante, a exemplo da guerra e da paz que, no ambiente de guerra fria de seu tempo, era utilizado para reforçar a influência marxista e enfraquecer a disposição de enfrentar a dominação soviética. Ao tema dedicou diversos livros, entre estes, aqueles em que promove o reestudo de Karl von Clausewitz (1780/1831), considerado o fundador do estudo científico do conflito bélico, bem como o empenho em distinguir a legitimidade da liderança americana daquilo que batizou de “república imperial”.

Tendo falecido em 1983, Aron não viveu o suficiente para assistir ao renascimento do liberalismo e à extinção da União Soviética. No fim da vida, revelava certo desânimo e chegou mesmo a escrever um livro expressando-o claramente, com o título de *Plaidoyer pour une Europe décadente*. Contudo, mesmo na França, se suas idéias não chegam a empolgar a maioria, há um renovado interesse por sua obra. Criou-se a *Société Raymond Aron*. A revista *Commentaire* é hoje empreendimento vitorioso. Como era seu desejo manifesto, a doutrina liberal encontrou um lugar ao sol entre os franceses. Reconstituiu-se essa tradição, através de expressiva bibliografia dedicada a Mme. De Stael, Benjamin Constant, Guizot, Tocqueville e tantos outros, registrando à reedição dos autores liberais grande sucesso editorial.

Aron foi aluno de Brunschvicg e não se conformou com a timidez e a desconfiança da Universidade Francesa, posterior a Cousin, em relação aos alemães. Buscou apropriar-se da temática culturalista do neokantismo, estudando autores ignorados na França como Dilthey, Rickert, Simmel e Weber. Focalizou preferentemente a filosofia da história, justamente para formular uma alternativa ao materialismo histórico e o fez na obra *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (Paris, Vrin, 1938). A partir da reconstituição desse legado do neokantismo, tratou de desenvolvê-lo na obra *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris, Galimard, 1938) e em diversos ensaios, reunidos em livros posteriores.

A questão para Aron é tipicamente kantiana. Quer responder a esta pergunta: como se constitui a objetividade histórica? Isto é, a partir de que critérios, reconhecendo-se que as gerações costumam rever as interpretações históricas, pode-se recusar a integral subordinação do conhecimento histórico à luta política, como se dá no marxismo? O próprio Aron formularia a questão nestes termos: Sendo possível estabelecer relações de causalidade entre fatos, como validar uma interpretação em face das interpretações possíveis? A esse propósito escreve o seguinte:

A história nasce das interpretações endereçadas ao passado por homens que continuam a viver e a criar. Deste modo, é originariamente tão subjetiva quanto o interesse que anima o historiador. A primeira tentativa de ultrapassar esse subjetivismo advém do próprio historiador: trata de isolar relações válidas, de explicar os acontecimentos, de destacar a experiência do passado da pessoa que o estuda. Desejaria reencontrar o sucedido e reconstituir o passado, não segundo uma perspectiva pessoal, mas do ângulo da verdade universal. Talvez semelhante esforço esteja de antemão condenado ao fracasso: mundo de objetos dispersos ao infinito, sustentados unicamente pelo fio

da causalidade, mundo de significações equívocas, a história presta-se sempre a novas interpretações. Todas as grandes obras têm uma história póstuma que é a dos seus comentadores e que somente terminará com o desaparecimento da própria humanidade. Donde o simultâneo perigo do relativismo integral e da vontade de racionalidade total. Dilthey não conseguiu evitar a primeira nem afirmar a segunda; Weber reconheceu a antinomia, mas aceitou de bom grado a incerteza, porque estava seguro do verdadeiro limite e porque não deveria haver uma solução, a fim de que o homem fosse livre.²⁴

Weber indicara que a escolha do fato era arbitrária e a tentativa de justificá-la somente levaria ao confronto de avaliações. A partir dessa escolha, contudo, a investigação poderia fazer-se com todo o rigor. Tal seria o principal resultado da discussão precedente e ponto de partida para a efetiva constituição da filosofia neokantiana da história. Escreve Aron: “a pergunta não será em que condições a ciência da história é válida universalmente, mas a seguinte: que partes da ciência histórica são válidas universalmente. Nestes termos, que resultados são independentes da perspectiva particular que comandam a época e a filosofia do historiador? A crítica da razão histórica determina os limites e não os fundamentos da objetividade histórica”.

Aron reformula, portanto, a pergunta já que não considera possível partir de uma objetividade constituída pela historiografia. Trata-se de indagar quais os limites da objetividade na história.

Em contraposição às falsificações do marxismo – tão magistralmente caricaturadas por Orwell em **1984**, cujo personagem principal tem por incumbência substituir as fontes documentais a que se possa recorrer, a fim de fazê-las

²⁴ ARON, Raymond. La philosophie critique de l'histoire; essai sur une théorie allemande de l'histoire, (título reformulado da 2ª ed.). Paris : Vrin, 1950. p. 293.

coincidir com as alterações introduzidas sobretudo na avaliação dos personagens que cercam o Big Brother, caídos em desgraça, a exemplo do que se deu com os principais companheiros de Stalin –, Aron quer retomar a tradição iniciada por Leopold von Ranke (1795/1886), que encerra o ciclo da história participante, destinada a exaltar ou condenar os fatos, reduzindo-a à tarefa de descrever como na verdade se teriam passado. Essa postulação deu naturalmente origem a grandes debates, mas acabaria colocando a investigação histórica em bases científicas. No caso da França, momento destacado dessa evolução é justamente a obra de Marc Bloch (1886/1944), contemporâneo de Aron, que realizaria o grande feito de facultar uma compreensão aprofundada do feudalismo, como permitiu datá-lo com propriedade e assim permitir a tão buscada periodização da Idade Média.

As principais conclusões de Aron podem ser resumidas deste modo:

- 1) a história não é uma reprodução pura e simples do que tenha ocorrido, mas uma reconstituição, com as inevitáveis implicações;
- 2) a história não retém todos os eventos, mas aqueles que estão relacionados a valores, afirmados pelos próprios atores ou pelos espectadores (historiadores);
- 3) os valores aos quais se refere o conhecimento histórico variam com as épocas. Esse relativismo não é entretanto absoluto, sendo possível fixar-lhe os limites;
- 4) a seleção histórica somente é reconhecida por aqueles que aceitam o sistema de referência adotado, razão pela qual não pode ser considerada como universalmente válida;
- 5) a partir dessa seleção que não se sustenta universalmente as outras demarques da história podem assumir caráter rigorosamente científico.

Uma publicação muito interessante para conhecer o pensamento de Raymond Aron pode ser considerada a coletânea de entrevistas com Jean-Louis Missika e Dominique Vonton²⁵. Na introdução eles escrevem:

... a descoberta do pensamento de Raymond Aron deu-se, conosco, em três fases. Primeiro a leitura, com lentes ideológicas, em especial das *Dezoito Lições sobre a Sociedade Industrial* e de *Paz e Guerra entre as Nações*. o reconhecimento daquele que compreendera primeiro que todos o estalinismo com *O ópio das Intelectuais*. E finalmente, com a descoberta da *Introdução à Filosofia da História*, o acesso a um pensamento não só crítico como positivo, e que se inscreve numa das grandes correntes do pensamento filosófico” e político por tanto tempo caricaturada na França.²⁶

E mais adiante:

No conjunto, estas entrevistas surgem como um questionamento de nossa geração à de Raymond Aron, com o que isso supõe de confronto entre duas maneiras de pensar diferentes.

[...] As entrevistas dividem-se em três períodos cronológicos (1930-1967 – 1947-1967 – 1967-1980, estruturando-se cada parte em torno de três eixos:

- o movimento das idéias e a atitude dos intelectuais;
- a evolução da sociedade francesa e a capacidade da classe dirigente;
- os grandes acontecimentos internacionais.²⁷

²⁵ ARON, Raymond. *O Espectador engajado: entrevistas com Jean-Louis Missika e Dominique Wolton*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1982.

²⁶ *Ibid.*, p. 12-13.

²⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

Volumosa é a obra de Raymond Aron; o espaço destas linhas dificulta relacionar os mais de sessenta títulos que compõem sua obra; além de outros tantos estudos publicados sobre o seu pensamento. Limitamo-nos a mencionar os títulos mais conhecidos no Brasil, publicados pela Editora da Universidade de Brasília: *Da Condição Histórica do Sociólogo* (1981), *Estudos Políticos* (1980), *O Ópio dos Intelectuais* (1980), *Paz e Guerra entre as Nações* (1986), *Os Sistemas Internacionais / Conflito e Controle nas Relações Internacionais / Poder Nacional e Cenário Mundial* (1980).

e) PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur nasceu em 1913 e no transcurso dos seus oitenta anos, ocorrido até 1993, ensejou a efetivação de animadas comemorações, em diversos países, como forma de reconhecimento da importância de sua presença na filosofia contemporânea. Ensinou em diversos liceus e na Universidade de Strasburgo, tendo sido reitor da Universidade de Nanterre, denominada de Paris IV, com a reorganização do sistema universitário francês que autonomizou os diversos campi da Sorbonne (Paris I). Tendo uma ativa participação no movimento filosófico da França, desde o início do pós guerra e, portanto, ao longo de mais de meio século, é natural que os estudiosos procurem distinguir fases e mesmo alternância de interesses. Parece, contudo, que formulando nas décadas de cinquenta e parte da de sessenta um posicionamento nuclear básico, ocupou-se sucessivamente do aprofundamento das questões dali emergentes.

A obra de Ricoeur estruturou-se a partir da identificação de posições estremadas naqueles que selecionou para interlocutores, notadamente, os existencialistas que tinham grande presença nos anos cinquenta. Recusando o niilismo ou a rigidez na aceitação dos valores da cultura universal, buscou em autores como Sartre ou no existencialista católico Gabriel Marcel

(1889/1973) as questões filosóficas por eles legitimamente suscitadas. A partir daí firmou o posicionamento que cuidou de desenvolver ao longo de sua fecunda existência.

Ricoeur buscou desde logo um ponto de vista que chamou de *afirmativo*. Aceitou o desafio dos existencialistas quanto ao imperativo de considerar-se o homem situado em detrimento da busca abstrata da conceituação da pessoa humana universal. Mas, ao fazê-lo, partia do pressuposto de que aquele caminho poderia facultar uma compreensão mais aprofundada de sua presença no mundo e não a simples exaltação da angústia ou do desespero. Sobretudo em oposição ao niilismo, quer promover a reconciliação do homem com o mundo.

Para Ricoeur, a recusa do niilismo não pode efetivar-se apenas pelo reconhecimento dos valores da cultura ocidental como um dado histórico. É preciso reconhecer a transcendência como constitutiva da pessoa humana. Afirmando explicitamente, ao mesmo tempo, que o reconhecimento do mistério não envolve automaticamente a recusa do racionalismo. Dirá que o mistério não é incompatível com a clareza. Ao contrário, é o que permite uma clareza profunda. Nesse contexto é que destaca o significado do método fenomenológico.

A partir desse posicionamento fundamental, *Ricoeur* estudou diversos temas relevantes da filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, a questão da ação voluntária, examinando minuciosamente as suas diversas manifestações (ou graus). Conclui que sua plena elucidação exige a consideração do involuntário. Na visão de Ricoeur, a liberdade consiste na busca do equilíbrio (da conciliação) entre o voluntário e o involuntário. Por esse caminho teve inevitavelmente que se defrontar com o problema do mal. Aqui, desenvolve o que entende como conceituação adequada da pessoa humana, isto é, partindo da consideração do homem situado no mundo não obrigatoriamente revoltado com tal condição mas capaz de encontrar um sentido para a existência.

Resumimos, a seguir, alguns textos de Paul Ricoeur que abordam esses tópicos.

Em *Negatividade e Afirmação Originária*²⁸, partindo de uma proposição inicial de que a experiência específica da limitação se apresenta como experiência correlata a limite e a superação de limite, passa a refletir sobre o fundamento da negação e assim recuperar, no cerne da denegação, a *afirmação originária* que se anuncia à custa de negações.

Antes esclarece o que provocou essa reflexão: "...o desejo de ver com clareza em minhas próprias reticências face a filosofias que, a partir de Hegel, fazem da negação o eixo da reflexão", quer dizer, chegam mesmo a identificar a realidade humana com a negatividade. O fato de que Hegel representa uma censura, uma mudança em relação ao conjunto das filosofias anteriores leva-o a pensar que "é possível e necessário recuperar uma filosofia da primazia do ser e do existir que leve em consideração, de maneira séria, tal florescimento das filosóficas da negação".

Passa, assim, a uma análise prévia sobre limitação e superação, enfatizando que, a partir da reflexão sobre a realidade humana, adquirimos consciência de nossa limitação superando-a. Mas, como se dá essa superação? A estrutura paradoxal do existir humano não deve ser fragmentada num antes e um depois; como se fosse possível, num primeiro momento, efetuar uma descrição do ser-no-mundo e, num segundo momento, manifestar a superação desse ser-no-mundo. Num só momento, o ato de existir encarna-se e transborda da sua encarnação.

Assim apresenta o problema: o que significa o indício da negatividade que se vincula ao movimento de *transferência* da perspectiva pela intenção de significar e, mais geralmente, da situação de limitação pela transcendência humana?

²⁸ SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro : Forense, 1968. p. 312-335.

Suas reflexões sobre essa problemática leva-o até o ponto em que o ato de existir se revela como ato de reduzir ao nada. “Até esse ponto – esclarece; não porém mais adiante”. O que está em debate é o direito de hipostasiar esses atos de redução em um nada que seria, como diz Sartre, a *característica ontológica* do ser humano”. Ricoeur, porém, não acha útil refazer análises célebres do *negativo*; prefere esboçar uma reflexão recuperadora da afirmação, cujo primeiro estágio consiste, para ele, em mostrar que a denegação não é simples negação, mas, implicitamente, contém em si a negação primordial, que Ricoeur denomina de contingência ou insubsistência (a idéia de uma falha de subsistência, que seria a característica ontológica da existência do ser humano enquanto finita), e é dessa negação primordial que o ato de transcendência se faz a negação segunda. Quer dizer, “...o pensamento que visa ao sentido para além da perspectiva finita, a tomada de posição que visa à validade para além do ponto de vista do próprio querer, encontram-se face à negação de limitação em uma relação específica que se enuncia bastante bem em expressão como esta: penso, quero, a despeito de minha limitação. [...] É, portanto, *possível* reconhecer ali uma afirmação que se recupera resistindo à resistência”.

Dessa forma, em sua análise reflexiva ele mostra que a alma da recusa, da recriminação, da contestação e finalmente da interrogação e da dúvida é, fundamentalmente, afirmação. “Pode-se, de fato, tornar a encontrar sempre uma afirmação implícita às negações mais virulentas da consciência: ruptura com o passado, ingresso no futuro pela revolta”.

Paul Ricoeur quer avançar mais: mostrar a necessária subordinação da negação à afirmação; quer dizer, a afirmação tem valor de fundamento. E continua, “... se Sartre pode assim praticar uma espécie de hipótese do ato aniquilante em um não-ser atual, é que ele previamente rebateu o ser sobre o dado, sobre o mundano fora de mim e em mim; desde então tudo quanto ele demonstrou é que para ser livre é preciso que nos tornemos não-coisa; mas não-coisa não é não-ser”.

Nisso, ele encontra o ponto difícil da filosofia de Sartre; sua filosofia do nada é a consequência de uma insuficiente filosofia do ser. “Não seria conveniente caminhar em sentido contrário? – ele pergunta. Em lugar de obstruir de início nossa idéia do ser, de fechá-la em torno de uma noção do em-si construída por inteiro pelo modelo de coisa, perguntemos ao contrário aquilo que deve ser o ente para construir a alma da denegação, da dúvida e da revolta, da interrogação e da contestação”.

Paul Ricoeur considera que, a partir de Hegel, o mérito das filosofias da negatividade consiste em “haver-nos repostos na senda de uma filosofia do ser capaz de libertar-se da coisa e da essência”. E assim conclui: “Sob a pressão do negativo, das experiências do negativo, temos de reconquistar uma noção de ser que seja antes *ato* que *forma*, afirmação viva, poder de existir e de fazer existir”.

Outro texto por nós escolhido é *O Cristianismo e o Sentido da História*²⁹, tema que ocupou o centro de preocupações de Paul Ricoeur, como fiel cristão e pensador.

Para dar uma resposta adequada ao problema do sentido da história seria necessária uma competência de historiador, de sociólogo e de teólogo, segundo ele. Mas, para levantar o bloqueio do problema, mostra que existem diversos níveis da leitura da história e, portanto, diversas respostas à questão do sentido da história; “uma leitura cristã do mistério da história – ele afirma – talvez esteja fadada a retomar, de certo modo, pelos alicerces outras leituras que, em sua respectiva escala, permanecem válidas”.

Ao mostrar que a história contempla vários níveis de leitura, Paul Ricoeur esclarece que progresso e mistério não se defrontam no mesmo nível. O plano do progresso abarca decisões relativas à conservação da história de tudo aquilo que pode ser considerado como *acumulação de algo de*

²⁹ Ibid., p. 81-99.

adquirido: utensílio material, utensílio de cultura, utensílio de conhecimento e mesmo utensílio de consciência e de espiritualidade. Nesse nível, não há drama, porque o homem é colocado entre parênteses, para somente considerar a anônima germinação de um instrumento.

Há um segundo nível, denominado de nível existencial da ambigüidade, em que a história aparece como um drama, com decisões, crises, crescimentos e decadências; passa-se, assim, duma história *abstrata* para uma história *concreta*, onde existem acontecimentos. É nessa segunda leitura da história que começa a articular-se uma visão cristã da história, não na primeira. A dificuldade que aparece consiste em dizer em que sentido é lícito ao cristão reconhecer um sentido global nessa história que comporta decisões e acontecimentos, em suma situar a esperança cristã em relação a essa aventura aberta, incerta, ambígua.

Um primeiro indício dessa segunda dimensão histórica é o fato de existirem *diversas* civilizações. Sob o ângulo do progresso há uma única humanidade; mas, sob o ângulo da história das civilizações há *humanidades*. Essas duas leituras não são excludentes; de certo modo sobrepõem-se, dando lugar a uma impressão redobrada.

Após analisar as várias categorias dessa história concreta que o progresso dissimulava, (ou seja, as noções que nos permitem pensar historicamente, como crise, apogeu, declínio, grandeza e pecado dos impérios...) visto que a leitura da história em seu primeiro nível (a história das técnicas) é uma história dos meios, ao passo que essa segunda leitura é uma história dos meios e dos fins, Paul Ricoeur chega a um ponto em que o aspecto existencial das coisas e seu aspecto teológico se fundem. “Uma visão dramática da história tem maiores afinidades com a teologia cristã do que o racionalismo da *luzes*, que suprimia o próprio solo no qual se poderia semear uma teologia – o solo da ambigüidade”.

O terceiro nível de leitura é próprio do plano da

esperança. O sentido cristão da história não se esgota com o sentido da decisão e das crises, da grandeza e da culpabilidade mescladas. "Em primeiro lugar – ele afirma –, porque o pecado não é o centro do Credo cristão: não é nem mesmo um artigo do Credo cristão; não se crê no pecado, e sim na salvação". Daí a pergunta: de que modo a esperança da salvação encontra nosso sentido da história, nossa maneira toda de viver a história? Que visão nova ela acrescenta à nossa visão de história?

Duas palavras reagrupam as reflexões neste último nível: sentido e mistério. Sentido: existe uma unicidade de sentido; e o princípio da coragem de viver na história. Mistério: esse sentido está escondido; ninguém o pode *declarar*, firmar-se nele, confiar nele contra os perigos da história; é preciso que nos arrisquemos, baseados em sinais.

O cristão é o homem que vive na ambigüidade da história profana, mas com o tesouro precioso de uma história santa, a história da Antiga e da Nova Aliança, que contém um certo desígnio *pedagógico*, visto que os grandes eventos cristãos – morte e ressurreição – formam um ritmo acessível àquilo que São Paulo denomina a *inteligência da fé*; e também com as sugestões de uma história pessoal, na qual discerne o vínculo entre a culpabilidade e a redenção.

O sentido cristão da história é, portanto, essa esperança de que a história profana também faça parte desse sentido que a história sagrada desenvolve, que não existe finalmente senão uma história, que por fim toda história é sagrada. "Mas esse sentido da história é objeto de fé – esclarece Paul Ricoeur –; enquanto que o progresso é o que há de racional na história e que a ambigüidade representa o que nela existe de irracional, o sentido da história para a esperança é um sentido supra-racional, da maneira como se diz surrealista".

A fé em um sentido, mas um sentido escondido de história, é pois, ao mesmo tempo, a *coragem* de acreditar numa significação profunda da mais trágica das histórias e,

portanto, um humor de confiança e de abandono no próprio cerne da luta; e uma certa denegação do sistema e do fanatismo, no sentido de *aberto*.

Há muitos outros estudos de Paul Ricoeur que mereceriam destaque; a limitação do espaço não nos possibilita essa abordagem, contudo, não podemos deixar de salientar trechos da *mensagem de Paul Ricoeur* enviada ao Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em Filosofia –, por ocasião do *Colóquio Internacional Paul Ricoeur*, realizado em 1993³⁰. Ao falar do cruzamento e do encontro de duas culturas que têm influenciado profundamente a cultura ocidental: a grega e a bíblia, judaica e cristã, assim se manifesta:

Se é legítimo falar de uma hermenêutica da cultura, é bem nesse caso do encontro dessas duas fontes. Trata-se de um encontro no sentido em que nossa cultura tem realmente duas origens distintas e irreduzíveis. Seu cruzamento gerou um ser cultura original que une sem confundir as duas raízes de nossa cultura.

Por sua vez, esse ser original não se perpetua senão na medida em que os textos fundadores de uma e outra origem são constantemente reinterpretados em função das expectativas novas de leitores e auditores inesperados. É nessa história da recepção que se conjugam fidelidade ao passado e audácia criativa, tradição e inovação. Por um lado, a tradição não é um depósito morto e imutável, mas um recurso inesgotável cuja riqueza só se revela na medida da capacidade de recepção e de reinterpretação dos homens de hoje. Por outro lado, ninguém cria do nada. A liberdade humana é uma liberdade regulada pela retomada daquilo que nos foi transmitido. A essa dialética da tradição e da inovação, dever-se-ia acrescentar uma outra dialética, talvez mais difícil de ser mediada, entre o universal e o histórico. Se admitirmos que o histórico é o fruto

³⁰ LORENZON, Alino, GÓIS E SILVA, Cléa (Org.). *Ética e Hermenêutica na Obra de Paul Ricoeur*. Londrina : Editora UEL, 2000.

da dialética precedente, o universal exprime a dimensão crítica sem a qual o passado não seria submetido ao exame e nenhum futuro seria comunicável.

Numa época em que as identidades culturais se tornam mais permeadas de angústia e às vezes mais agressivas, é importante que se mantenha viva essa dialética que ao mesmo tempo preserva o universal da abstração estéril e o histórico de sua tendência a se fechar sobre si mesmo.

Tradição e inovação, universalidade e historicidade, essas são as duas dimensões maiores de uma hermenêutica da cultura.

Sempre levado pelo interesse na compreensão do homem situado, Ricoeur debruçou-se sobre a questão hermenêutica. Nesse particular, também se revelou inovador, afrontando diretamente o grave problema do conflito das interpretações. Pelo estudo da noção de símbolo, trata de aproximar a hermenêutica da interpretação psicanalítica. Ao tema dedicou diversos estudos, notadamente os livros *Ensaio sobre Freud* (1965) e *O confronto das interpretações: ensaio de hermenêutica* (1969).

Embora situado na tradição das filosofias do *Cogito*, Paul Ricoeur repensa o ponto de partida cartesiano e propõe um outro estilo de filosofia reflexiva. “Gostaria de caracterizar a tradição filosófica pela qual reclamo – ele afirma – por três aspectos: ela se situa na linha de uma filosofia *reflexiva*; permanece no movimento da *fenomenologia* husserliana quer ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia”³¹.

³¹ Cfr. LORENZON, Alino. Op. cit., p. 139.

IV

A FILOSOFIA ITALIANA

1. A CULTURA ROMÂNTICA ITALIANA

A preocupação moral, na Itália, na fase do romantismo, assume características próprias, distinguindo-se radicalmente do moralismo do século XVIII; igualmente forte é a fé na potência das virtudes, profundo o culto do dever, vivo o amor da pátria e o desejo de glória. A cultura romântica italiana é caracterizada por profundo renascimento político, social e religioso.

Educação clássica, memória das virtudes romanas, confiança na força regeneradora do catolicismo considerado como centro unificador e vivificador da vida espiritual [...] constituem os pontos básicos do movimento romântico e do espiritualismo italiano. Só a fé num valor absoluto pode formar o caráter dos homens e dos italianos em particular³².

Para evidenciar essa peculiaridade da cultura romântica italiana, resumimos, a seguir, algumas considerações a respeito da idéia de nação, desenvolvidas por Federico Chabod em seu livro *L'idea di nazione*³³.

Chega-se à idéia de nação quando se pode afirmar o princípio de individualidade, quer dizer, o princípio do particular e do singular, contra tendências generalizadoras e universalizantes. Por isso, a idéia de nação surge e triunfa com o surgimento e o triunfo daquele grandioso movimento da cultura européia chamado de Romantismo: penetrando com suas primeiras raízes do modo de sentir e pensar romântico no fim do século XVIII, triunfa no século XIX quando o sentido do individual domina o pensamento europeu.

³² SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. São Paulo : Mestre Jou, 1968. V. 3: Do século XIX aos nossos dias, p. 105.

³³ CHABOD, Federico. *L'idea di nazione*. Bari : Editori Laterza, 1972.

O triunfo da idéia de nação não é um aspecto particular de um movimento generalizado contra a razão iluminista, reivindicando os direitos da fantasia e do sentimento. Fantasia e sentimento, moral e amor da arte, esperança e tradições, poesia e natureza... eis a valorização dada pelo Romantismo; e tudo isso significa nação.

Falar em vitória da fantasia e do sentimento sobre a razão – continua Chabod – significa evidenciar o predomínio de tudo aquilo que há de mais particular e diferenciado no homem sobre tudo aquilo que é válido para todos: a razão pode ditar normas de caráter universal, mas é a fantasia e o sentimento que propiciam enfoques e perspectivas diferenciadas. O desenvolvimento da idéia de nação, portanto, caminha paralelamente ao desenvolvimento da poética do sentimento e da imaginação.³⁴

Com o Romantismo nasce também o desejo de fazer da nação o critério fundamental, a medida de valores da vida política, em particular na Itália e na Alemanha; surge a tendência de converter o reconhecimento teórico da existência de uma nação na organização prática de um estado nacional; o conceito de nacionalidade transforma-se em princípio supremo da vida dos povos, italiano e alemão.

Contudo, o significado e o valor do conceito de nação não visam isso diretamente; aliás, as conseqüências políticas deram-se somente porque antes foi descoberta e reconhecida a individualidade moral e cultural da nação. Quer dizer, a Itália deve ser uma e independente, deve constituir um Estado enquanto ela é uma nação com suas próprias características, não só éticas e lingüísticas, mas de tradições e de pensamento; quer dizer, enquanto a Itália tem alma própria, bem distinta da alma francesa, inglesa, espanhola..., e, portanto, tem o direito de poder expressar-se livremente também no plano político, além de literário, artístico, filosófico...; essa sua alma, esse seu espírito é próprio dela e de nenhum outro povo.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 17-18.

E precisamente na descoberta dessa alma nacional que consiste a grande novidade da idéia de nação no fim do século XVIII e no século XIX.³⁵

Para o homem moderno, a idéia de nação é, antes de tudo, um fato espiritual; por isso, embora o termo nação já fosse conhecido anteriormente, tanto na antigüidade quanto na idade média, somente pode-se falar em nação como entidade espiritual, como idéia nova, promotora de novos ideais, na idade moderna.

De fato, as primeiras manifestações claras da idéia de nação aconteceu em nome de um espírito local, que pretende reagir contra a prepotente influência do espírito francês: a apareceu na Suíça, desde as primeiras décadas do século XVIII.

A Europa encontra-se sujeita à hegemonia cultural da França que, pelo menos desde o início do século XVIII, ameaça transformar-se em despotismo cultural. Daí a reação dos patriotas suíços, que se apegam às tradições helvéticas, às liberdades antigas, ao espírito patriarcal e à honestidade dos costumes tradicionais, contra os corruptos e prepotentes costumes e tendências políticas francesas.

Encontramos, portanto, nos suíços das primeiras décadas do século XVIII, uma postura nitidamente anti-francesa, idêntica àquela que será a francofobia dos maiores escritores políticos do Risorgimento italiano, Mazzini e Gioberti; eles também preocupados, como seus colegas suíços do século anterior, de salvar a individualidade nacional, ameaçada de ser sufocada pela imitação de tendências externas. Ou, também, à reação de Cuoco à mania dos partidos napolitanos de 1799 de não se afastarem dos modelos franceses.³⁶

A reação dos suíços – de acordo com Chabod – fundamenta-se em seus costumes, suas tradições de conduta

³⁵ Cfr. CHABOD, *L'idea di nazione*, p. 22-23.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

moral e de liberdade. Aliás, a palavra liberdade irá sempre acompanhar o conceito de nação.

Há, porém, diferença de enfoque: a liberdade, para suíços e alemães, é um bem a ser defendido, enquanto, para os italianos é um ideal a ser alcançado. A liberdade, portanto, torna-se a característica essencial do próprio passado nacional, para suíços e alemães; não só um ideal futuro, mas a própria história. Para os italianos do séc. XIX, a liberdade é um ideal teórico que deve triunfar; é o espírito do povo que deve se concretizar.³⁷

Autores alemães são os que mais se destacam em aprofundar o conceito de nação. Entre eles, salientamos Möser e Hannan, este último trazendo aportações valiosas a respeito do idioma, com elemento fundamental da formação da nacionalidade, considerando a língua como *Vox Dei*, ou seja, voz do povo. Contudo, o maior teórico alemão a respeito do conceito de nação é Herder (1744/1803). Sempre evidenciando a importância do idioma quanto à individualidade nacional, Herder considera a língua como a expressão do caráter da nação, da forma de pensar peculiar de um povo.³⁸

Para um maior aprofundamento do clima moral existente na Itália do séc. XIX, vale a pena voltar ao que foi exposto a respeito da oposição entre Romantismo e Iluminismo; entre os apelos à razão e à exaltação da fantasia, do sentimento, da paixão. Há uma diferença substancial entre os dois mundos, a Europa do séc. XVIII e a do séc. XIX. Para compreender o abismo que separa as duas épocas basta considerar a política do séc. XVIII pela arte de governar de um Frederico II da Prússia e a grandiosidade do pensamento político de um Cavour ou de um Bismarck. O séc. XIX conhece o que o século anterior desconhecia: as paixões nacionais.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 32.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 46.

É nesse contexto que se enquadra a cultura romântica italiana: a nação deixa de ser unicamente sentimento para se tornar vontade. A nação torna-se pátria; e a pátria será a nova divindade do mundo moderno.³⁹

Há um outro aspecto a considerar na presente reflexão: a contraposição de duas concepções de nacionalidade, a italiana e a alemã. Essa diferença torna-se evidente em 1870-71, no momento da guerra franco-alemã e da decisão dos alemães de anexar ao próprio território a Alsazia-Lorena. Para os alemães, a Alsazia deveria ser alemã por motivo do idioma, da raça e das tradições históricas; para os italianos a questão não poderia ser resolvida sem o voto popular, manifestação da consciência de uma nação. Polêmicas veementes puseram em evidência a diferença substancial entre os dois pontos de vista. Para os italianos, o fator determinante da nacionalidade é a vontade, quer dizer, a plena consciência do que um povo quer; para os alemães, esse não é um fator decisivo; eles são favoráveis à teoria da nacionalidade inconsciente.⁴⁰

Com essa pincelada a respeito das considerações propostas por Federico Chabod no livro citado, evidenciamos dois aspectos essenciais da cultura romântica italiana: a libertação do jugo cultural francês (em pleno combio com os alemães) e a diferenciação da Alemanha quanto ao conceito de liberdade e de nacionalidade, esta fundamentada na vontade.

Para maior elucidação desse contexto, reportamo-nos ao pensamento de Rodolfo Mondolfo, expresso em seu livro *La Filosofia Política de Itália en el siglo XIX*⁴¹.

O século XIX representa, para a Itália, o período do “Risorgimento”, da formação da consciência nacional. Esse ressurgimento nacional não tem lugar somente no plano político, onde alcança a unidade e a independência, após

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 59.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

⁴¹ MONDOLFO, Rodolfo. *La Filosofia Política de Itália en el siglo XIX*. Buenos Aires : Ediciones Imán, 1942. p. 11.

séculos de divisão e de servidão; mas também no plano espiritual e do pensamento: a Itália consegue libertar-se da influência dominante das correntes estrangeiras, sacudir o sono letárgico em que parecia ter caído durante dois séculos, recuperando aquele fervor intenso e vigoroso que parecia ter perdido, depois da Renascença, excetuando-se, naturalmente, a figura extraordinária de Vico.

A linha esquemática do desenvolvimento das principais correntes do movimento espiritualista italiano durante o século XIX, de acordo com Mondolfo, apresenta, durante os primeiros cinqüenta anos, o surgir do criticismo e do idealismo, como reação ao sensualismo. Ao mesmo tempo, da evolução natural paralela do próprio sensualismo e do desenvolvimento vigoroso das ciências, juntamente com a influência do pensamento europeu, prepara-se, para a segunda metade do século, o predomínio do positivismo. Nos últimos decênios do mesmo século, através do marxismo e da concreção da consciência histórica por ele determinada, vai se produzindo esse retorno ao idealismo, próprio do início do século XX. Paralelamente, no plano político, do humanitarismo do século XVIII e da exigência de liberdade e do princípio da soberania popular que se afirmam na Revolução Francesa, surge e toma força a consciência da nacionalidade e a exigência de unidade e independência. Na luta por esse ideal, porém, aflora também a subjacente questão social, que todos os pensadores consideravam ligada intimamente à questão nacional, e alguns, integrados na corrente democrática (como Pisacane, Ferrari, Cattaneo), acentuam de forma particular, antecipando, em parte, o predomínio que irá adquirir, depois da conquista da unidade, nos últimos decênios do século XIX. De certa forma, retorna-se também às posições iniciais dos problemas emergentes, mas com outra consciência, mais amadurecida e complexa, que atende ao novo e mais amplo desenvolvimento das condições históricas⁴².

O espiritualismo italiano se apresenta, portanto, como uma vigorosa reação contra a filosofia moderna individualista, sensista, cética, atéia, desorganizadora da vida social, causa de anarquia nos espíritos, de acordo com Sciacca. Descartes como Locke e Condillac, Kant como Hegel são responsáveis por “dois séculos de erros e de vergonha”, escreve polemicamente Gioberti.

“Todavia – continua Sciacca – os filósofos espiritualistas italianos não condenam em bloco o pensamento moderno e o progresso por ele obtido, como os tradicionalistas franceses; ao contrário, não somente não se isolam do pensamento moderno de Descartes a Hegel, como se esforçam por penetrar em suas recônditas exigências; insistem sobre alguns fundamentais problemas suscitados pela filosofia moderna não resolvidos por ela. Com efeito, o pensamento italiano defende a organicidade da sociedade e do Estado contra o individualismo jacobino, mas se mantém distante da estatolatria de Hegel e subordina a reconhecida autoridade do próprio Estado aos valores religiosos e morais, que o transcendem, porque transcendem a história, mesmo se atuam no Estado e na história dos povos; rejeita o anti-historicismo iluminista, mas repele o conceito do Deus-História, negado pela própria história; faz seu o princípio da liberdade do homem e do cidadão, mas evita de identificar a liberdade com o arbítrio do indivíduo ou com absoluta autonomia da vontade; critica o determinismo como o dialeticismo de Hegel (sob outra forma, também êle mecanicístico) e instaura uma concepção finalística, na qual a ordem da natureza é ordem da Providência e a história é realização dos ideais eternos de verdade e de bem e não luta de formas históricas que se destroem reciprocamente; substitui o conceito do *homo aeconomicus* pelo conceito do homem sujeito espiritual, que põe o bem acima de qualquer

⁴² Ibid.

interêsse ou de utilidade ou prazer e considera a satisfação das necessidades econômicas como meio para a realização dos seus fins morais religiosos.”⁴³

2. PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DA FILOSOFIA ITALIANA

Nos séculos XVII e XVIII, evidencia-se, na Itália, a aceitação de doutrinas estrangeiras de maior destaque: a filosofia cartesiana, a quem Vico se opõe de forma vigorosa; a de Locke, de Condillac e do enciclopedismo. Contra essa aceitação servil levantava sua voz, sem muito êxito, Genovesi, em 1745, lamentando como o povo italiano, de primeira grandeza, na Europa, quanto à sua inteligência e agilidade de espírito, prostava-se na inércia mental e na pouca originalidade literária.

Quais as causas desse relaxamento? – pergunta-se Mondolfo – Cansaço ou esgotamento do pensamento italiano? Ausência de pensadores vigorosos ou falta de condições favoráveis? Mondolfo é mais propenso pela segunda hipótese que pela primeira. Embora reconheça que, depois de Vico, não há grandes nomes que cheguem a marcar sua época, mas só figuras de terceira ordem, como Francesco Soave (lockeano), Ermenegildo Pini (ecclético platônico-aristotélico), o cardeal Gerdil (adepto de Malebranche e inimigo de Rousseau); há sintomas de um fermento de vida que tende a ressurgir, de uma vontade de despertar do letargo que quer firmar-se, sobretudo no grupo milanês, reunido no *Diário // Caffé* (com Alessandro e Pietro Verri, Cesare Beccaria); e o grupo napolitano (com Cuoco e Genovesi).

Na tentativa de focalizar melhor o processo de constituição do “Risorgimento” italiano, poderíamos tomar como ponto de partida a postura do sensualismo de Condillac, difundida pelo pensador francês durante sua visita à Itália, e

⁴³ SCIACCA,, *História da filosofia*, p. 105-106.

que nunca foi aceita sem grandes reservas; pelo contrário, acentuou o despertar da consciência dos problemas nacionais, para cuja solução essa doutrina mostrava-se inadequada.

No bojo do sensualismo havia uma questão insolúvel. Por um lado, a proposta de que toda a vida espiritual é fruto da experiência sensível. O homem, ao receber estímulos externos, comporta-se passivamente, como uma estátua. Dessa forma, o sensualismo apresenta um homem abstrato; não o homem concreto, com suas diferenças individuais e históricas. Por outro lado, a moral e a política do sensualismo são inspiradas pelo próprio anseio de renovação que anima todo o século XVIII. Ora, como é possível uma renovação sem um impulso interior, uma atividade congênita no homem, uma força da própria consciência de reagir sobre as condições externas e o mundo, admitindo somente a passividade que é própria da argila ou da cera nas mãos de um artista plástico? Aqui está a grande contradição.

Daí o fatalismo pessimista de Ugo Foscolo, prisioneiro da concepção materialista da alma vista como pura passividade; a amarga constatação da ilusão do saber e da própria esperança, de Leopardi; a desolada conclusão da única opção, a do suicídio, de Jacopo Ortis. Antonio Rosmini referia-se ao sensualismo como alternativa do desespero e da loucura. Essas palavras evidenciam a necessidade que a nova era sente de apoiar-se numa concepção capaz de fundamentar a fé em si mesmos, no valor das aspirações ideais e na possibilidade de traduzir em prática essas aspirações. Essa necessidade toma conta dos espíritos no início do século XIX, inspirando a nova orientação, como bem se evidencia em Alessandro Manzoni, que personifica o drama interior do homem, do contraste e da unidade que se manifestam na história do espírito italiano entre os séculos XVIII e XIX: a passagem do sensualismo para o espiritualismo e a fé, sem abandonar nesse caminho a adesão aos princípios de humanidade e liberdade vinculados às aspirações nacionais.

Mondolfo salienta os motivos que provocaram essa reação contra o sensualismo. Em primeiro lugar, reação contra a impossibilidade do conhecimento e a impotência do agir, imbutidas nessa corrente de pensamento. O sensualismo apresenta um puro subjetivismo e ceticismo com relação à possibilidade do conhecimento. É o problema vital com que se defrontam os pensadores italianos, de Romagnosi a Galluppi, de Rosmini a Gioberti: salvar-se do ceticismo; salvar o valor das idéias; salvar a realidade do ser e do mundo em que se desenvolve nossa vida.

À impossibilidade do conhecimento liga-se à impotência do agir. Se o homem é produto do meio, não lhe resta outro caminho que o de adaptar-se ao ambiente, quer dizer, o caminho da resignação. Quando, porém, a aspiração a um ressurgimento nacional agita os espíritos, não se pode pensar numa filosofia de adaptação e de resignação: a necessidade de um princípio ativo interior abre caminho para uma nova filosofia.

Essa necessidade explica-se melhor pelo fato de que a forma de sensualismo que mais se difundiu na Itália não é a de Condillac – explicita Mondolfo –, embora ele tenha estado pessoalmente na Itália, sendo preceptor do príncipe de Parma: mas a de Bonnet e de Cabanis. E isso não é mais simples sensualismo, já que em lugar da mera passividade, admite um princípio de atividade espiritual, o que, na França, abriu caminho para o voluntarismo de Maine de Biran. Aliás, o próprio Condillac não pode negar definitivamente a necessidade de um certo princípio de atividade interior; contudo, foram Bonnet e Cabanis que, declaradamente, colocaram esse princípio em suas premissas básicas.

A essa corrente, portanto, vinculam-se, mais profundamente, os empiristas italianos, o que não deixa de ser uma superação do sensualismo. De modo particular, Bonnet exerce sua influência sobre os discípulos do “Collegio Alberone di Piacenza”: Gioia, Romagnoni, Alfonso Testa. A

influência de Cabanis foi mais evidente em alguns pensadores meridionais, como Melchiorre Delfico e Pasquale Borelli.

O princípio de atividade espiritual em Delfico é estudado a partir da imitação, considerada como elemento básico da educação, juntando-se a ela a idéia de aquisição e desenvolvimento de novos elementos transmissíveis por herança, chegando assim a propor um certo evolucionismo em que ele fundamenta sua fé no progresso. Para Borelli, as impressões externas somente atuam como princípio impulsionador da atividade que desemboca nas formas de sensibilidade, juízo e vontade.

Dessa forma, todos os representantes de um sensualismo que se afasta de suas características originais, manifesta a necessidade de um princípio ativo espiritual que levará à elaboração de uma filosofia completamente diferente.

A tudo isso, deve-se acrescentar a influência da Revolução Francesa; as novas idéias excitavam o sentimento de dignidade e promoviam a autoconsciência.

Emerge aqui a figura de Vittorio Alfieri, para quem a independência e a unidade constituíam o único caminho para a liberdade. O anseio de liberdade excitava as mentes, ansiosas de libertar-se do jugo do pensamento estrangeiro, buscando na tradição italiana a inspiração e o fundamento da autonomia, apelando a Vico, ou bem antes, à Renascença, ou talvez, bem mais longe, na tentativa de Gioberti, às origens, aos pitagóricos⁴⁴.

3. ESTUDOS E AUTORES DO RISORGIMENTO ITALIANO

O movimento cultural do “Risorgimento” italiano tem um objetivo altamente civil, político e educativo: pôr a cultura a serviço da independência e liberdade da Itália, formar nos

⁴⁴ MONDOLFO, op. cit., p. 12-26.

italianos uma consciência nacional e política, dar-lhes um sentido das virtudes civis.

Vicenzo Cuoco e Pasquale Galluppi, o primeiro no campo da renascente consciência histórica; o segundo, na renovada crítica do conhecimento, continuam, na Itália Meridional, o intento da obra complexa de Romagnosi, o expoente da superação do sensualismo. Influência mais fecunda de Romagnosi, porém, é exercida sobre pensadores da Itália Setentrional, Rosmini e Gioberti, os mais representativos da corrente idealista. O problema foi também formulado por Giuseppe Mazzini, cuja vida pertence à história civil. Uma breve abordagem da atuação desses pensadores poderá proporcionar uma visão panorâmica da problemática em tela.

a) VICENZO CUOCO

Em seus ensaios *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana e Platone in Itália*, Vicenzo Cuoco, partindo da experiência do fracasso da revolução de Nápoles, argumenta que as idéias proclamadas pelos idealizadores da revolução não foram compreendidas pelo povo. Contudo, ele não desconhecia o valor histórico do movimento revolucionário. Daí a necessidade da formação da consciência nacional, para intervir ativamente na história. Essa educação reclama exigências concretas, vistas na própria realidade. Além disso, não basta influir na elite intelectual; é preciso interessar o povo todo. A elite introduzia e proclamava idéias estrangeiras, ignorando as necessidades reais do povo; não transmitia a consciência necessária de que esse povo seria o ator e não o espectador da revolução. A passividade do povo, que não sentia a revolução como obra própria, foi a causa desse fracasso.

Há, portanto, uma grande tarefa educacional a cumprir; educação da consciência, elevação do nível do povo. Com isso, Cuoco não pretende a superposição de um ideal reformador, mas a formação de uma confluência, de uma

cooperação de energias espontâneas, livres e, por conseqüência, ativas. “Tanto melhor se obtiver a máxima liberdade da pátria, conservando a máxima do indivíduo.”

Essa não é tarefa do governo central, mas a atividade nacional de todos os indivíduos; convergindo num só ideal, deve dar um resultado único, harmônico e fecundo.

Para alcançar tal resultado, é necessário elevar o nível de vida do povo. Cuoco sente e manifesta uma consciência profunda da íntima relação que existe entre o problema nacional e o problema social, por isso, pretende a emancipação das classes mais humildes e a valorização do trabalho.

Com Vincenzo Cuoco – afirma Mondolfo – encontram-se já firmadas a vontade do fim histórico, a exigência da ação para realizá-lo e a visão histórica em que devem enquadrar-se. Fundamentar tais idéias em suas premissas filosóficas será tarefa de Galluppi, Rosmini e Gioberti, a gloriosa tríade de que a filosofia italiana da primeira metade do século XIX se vangloria.

Estudos apontados por Mondolfo sobre o pensamento de Vincenzo Cuoco: *La Filosofia di G. B. Vico*, de Benedetto Croce, Bari, Laterza; *Il pensiero político meridionale*, de G. de Ruggero, Bari, Laterza; Vincenzo Cuoco pedagogo, em *Studi Vichiani*, Messina, 1915; *L’opera di Vincenzo Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, de F. Battaglia, Firenze, 1925⁴⁵.

b) PASQUALE GALLUPPI

Pasquale Galluppi é o primeiro pensador italiano que assume postura crítica diante do empirismo e do racionalismo, bem como com referência ao criticismo kantiano e ao espiritualismo francês. Com o aparecimento do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento* (1819) o sensismo, na Itália,

⁴⁵ Ibid., p. 41.

pode considerar-se definitivamente superado. A importância da filosofia de Galluppi, de acordo com Sciacca, reside na “crítica da sensação”. Kant fizera a “crítica da razão”. Galluppi faz a “crítica do sentido”. Galluppi não é Kant, mas começa onde Kant pára. Ele quer saber o que é a sensação, estando convencido que da solução desse problema dependem todas as questões relativas à origem e ao valor do conhecimento.

Não menos significativa é a doutrina moral que Galluppi desenvolve em sua filosofia da vontade. Dois são os princípios das ações humanas: a felicidade e o dever. Embora admitindo a felicidade como princípio, Galluppi é contrário a qualquer forma de eudemonismo e de utilitarismo. A virtude não é meio, mas fim: “a consciência de tê-la praticado deve ser um prazer puro, distinto do prazer proveniente do prêmio e independente deste”.

O dever, por sua vez, é “uma lei moral natural, ou seja, necessária e originária; não depende da lei positiva e é uma noção legislativa essencial à nossa razão”. E um comando interior da razão à vontade.

Na virtude, o útil pode concorrer com o dever, desde que seja sempre subordinado a este último: “o princípio do interesse ou da própria felicidade no homem considerado como agente moral, está subordinado ao princípio do dever; porquanto o princípio do dever é absoluto e anuncia uma felicidade onde o princípio da própria felicidade é condicional e permitido. Nós podemos, consoante o princípio do dever, procurar a nossa felicidade sempre que essa busca, nos casos particulares, não se opõe ao dever, quer dizer: sempre que nessa busca não se ofendam os princípios dos outros nem os princípios de Deus”.

Intimamente ligada à autonomia moral, acha-se, em Galluppi, a teoria da liberdade, desenvolvida principalmente em três escritos: *Sulla liberta compatibile con qualunque forma di governo*; *Opuscoli sulla libertà individuale* que tratam da liberdade de imprensa e da liberdade de consciência. Por esses ensaios, Galluppi, que ocupava posição semelhante à de Cousin, na França, de filósofo oficial, foi tachado de jacobino, por alguns, e de reacionário, por outros.

De acordo com Mondolfo, Galluppi não foi nem jacobino nem reacionário; foi um teórico do liberalismo que extraía de Locke sua inspiração política essencial⁴⁶.

c) ANTONIO ROSMINI

O caminho iniciado por Galluppi é retomado por Rosmini, para quem o problema central da filosofia é o valor objetivo das idéias. Ele salienta que o próprio Galluppi, na tentativa de afastar-se do subjetivismo e do ceticismo, acaba por cair neles.

Para fugir do subjetivismo e do ceticismo, ele afirma que não é suficiente, como fez Galluppi, admitir a atividade intelectual no conhecimento; é necessário resolver o problema das idéias. Só pode-se evitar o ceticismo quando se demonstra que é possível captar algo efetivamente objetivo.

Como fazer isso? Todos os conhecimentos têm algo em comum; em todos existe algo subjacente: a idéia do ser. É suficiente a observação interior de nosso pensamento para captar a realidade do ser.

Essa idéia do ser, objetiva por natureza, nos transporta fora do eu, revela-nos a verdade ontológica que procuramos, a *coisa em si* que precisamos para sairmos do relativismo kantiano e do ceticismo. Não é difícil, para o pensamento humano, encontrar a idéia do ser. Tirando de qualquer objeto do pensamento as características que os determinam, chega-se ao ser indeterminado, ou à última determinação, sem a qual resultaria o nada. É esta a existência possível. Ora, essa condição essencial de toda pensabilidade, essa forma comum a todos os conhecimentos, que por isso mesmo é uma lei constitutiva da inteligência, constitui o ponto de partida de toda especulação filosófica. E ela nos oferece o caminho da objetividade; aquela objetividade que Galluppi tanto desejou e procurou e nunca

⁴⁶ SCIACCA,, op. cit., p. 108-110.

alcançou nos é dada pela idéia do ser, que implica, necessariamente, na sua própria afirmação. O ser é: eis aqui a intuição imediata, em cuja evidência insofismável todo conhecimento e toda certeza encontra sua base sólida.

Não só o conhecimento, mas também o agir encontram aqui sua fonte e sua norma. A norma do agir é dada pelo conhecimento moral; sendo o Ser o bem, a moral é o *reconhecimento* do bem, já que conhecê-lo é também, necessariamente, desejá-lo e amá-lo. Quanto à questão nacional, a postura de Rosmini parece moderada; contudo, (afirma Mondolfo, citando De Sanctis), em 1830, quando Rosmini expôs suas idéias políticas, essas eram consideradas revolucionárias.

Rosmini era contrário à idéia de unidade; propunha uma federação, com a necessidade de conservar o poder temporal do papa. Quanto à Igreja, admitia a sua separação do Estado e, conseqüentemente, sua liberdade; a nomeação dos bispos seria referendada pelo povo. O governo seria moderado por uma constituição. Fonte do Direito é o princípio da dignidade da pessoa humana, do qual derivam a liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa. O domínio da consciência é sagrado e não pode ser violado.

Além disso, para que a justiça chegue a ser um sentimento comum e uma exigência comum de direitos e deveres, quer dizer, para que se transforme em opinião nacional ativa e atuante, torna-se necessária a discussão pública e livre. Qualquer forma de restrição à liberdade é perniciososa.

Bem mais audaciosa será a postura política de Gioberti e de Mazzini.

d) GIOBERTI E MAZZINI

Para Vincenzo Gioberti, a filosofia é e deve ser fundamentação da política. Nesse prisma, o pensamento de Gioberti está ligado a três problemas fundamentais: o

problema do conhecimento, que Gioberti retoma a partir de Galluppi e Rosmini; o problema religioso e moral, cujo enfoque é inspirado no misticismo humanístico de Lamennais e de Saint Simon; o problema político, cuja inspiração ascende a Vincenzo Cuoco, embora colocado em novo contexto, vivenciado em Piemonte por Vittorio Alfieri, patriota entusiasta que consegue empolgar outros pensadores, como Luigi Ornato e Santorre di Santarosa. Todas essas correntes de pensamento concorrem para despertar em Gioberti a necessidade de formação da consciência nacional como único caminho para a atualização de uma liberdade concreta.

Quanto ao problema da objetividade do conhecimento, Gioberti observa, contra Rosmini, que para fundamentá-la é necessário que a intuição não seja de um ente ideal e abstrato, mas do *ser* real e concreto: do *ser* infinito, transcendente, Deus. E desenvolvendo argumentos já presentes na filosofia medieval (São Boaventura), na Renascença (Cusano e Bruno) e na idade moderna (Descartes), quer demonstrar que tal intuição está sempre oculta e implícita em todo conhecimento.

Temos a noção do sujeito e do objeto finitos; porém, a noção do contingente implica na noção do necessário, como condição de sua própria possibilidade; a noção do relativo implica na do absoluto; a noção do finito, na do infinito.

A partir dessa concepção, desenvolve Gioberti toda uma explicação da criação, da revelação, dos dogmas católicos, na tentativa de evidenciar o caráter transcendente da sua visão; contudo, os rosminianos vêem nele um panteísta e os idealistas um imanentista, considerando que, no fundo, a doutrina giobertiana gravita ao redor da imanência. O espírito que capta a verdade, para Gioberti, não a tem fora de si, mas dentro de si: o *Ente* não é distinto e oposto ao espírito como *um outro*, mas identifica-se com ele. Daí a fé no espírito e no seu desenvolvimento, que afirma o valor divino da história e do progresso da humanidade. Essa concepção é, para Gioberti, a origem e o fundamento do Estado liberal, que é a encarnação

da idéia e não um ente sobreposto e transcendente. O Estado é a criação da consciência do universal que vive nos cidadãos. Só que essa vontade e essa consciência não é a vontade e a soberania popular, proclamada pela Revolução Francesa, mas aos iluminados cuja tarefa é de elevar a *plebe* até a condição de *povo*. A soberania, portanto, vem do alto e a aristocracia é natural.

Há, porém, uma relação complementar entre Estado e *nação*; um precisa do outro. O Estado, portanto, deve fundamentar sua ação sobre a realidade da *nação*.

Quanto à Itália, a única força moral que conta com a simpatia do povo é o catolicismo. É no catolicismo que Gioberti coloca a primazia moral e civil dos italianos e a missão sacerdotal que eles têm no conjunto das nações: nisso, o povo italiano deve reencontrar a sua força e a sua grandeza. A força espiritual seria representada pela figura do Papa e a força material pelo Piemonte.

O catolicismo de Gioberti, porém, é progressista; é um liberalismo, que implica na evolução do pensamento e da civilização. Daí o entusiasmo e o conflito que Gioberti provoca, entre os conservadores e a democracia radical, entre os Jesuítas e Mazzini.

Estudos apontados por Mondolfo sobre o pensamento de Gioberti : *Il pensiero di Vincenzo Gioberti e La política de Vincenzo Gioberti*, ambos de G. Saitta, editados pela Ed. Vallecchi, Firenze; *Gioberti e La funzione storica del giobertismo*, ambos de Anzilotti e igualmente editados pela Vallecchi; *Gioberti e Avviamento alla filosofia di Vincenzo Gioberti*, ambos de V. Piccoli; *Rosmini e Gioberti*, de G. Gentile e *I profeti del risorgimento nazionale*, do mesmo autor, Firenze, 1922⁴⁷.

⁴⁷ MONDOLFO, *La filosofia política de Itália en el siglo XIX*, p. 55-61.

e) GIUSEPPE MAZZINI

Animado pela fé na ação sem medo de sacrifícios, convicto de que a conquista da liberdade e da independência é fruto da vontade dos cidadãos, intimamente compenetrados de sua missão cívica, Mazzini assume como lema que a luta é vida, enquanto morte é a inércia, tanto para os indivíduos quanto para os povos.

Nação, para Mazzini, não é agrupamento de homens que falam o mesmo idioma ou vivem no mesmo território, nem a simples sucessão de gerações. A essência da nação está em sua missão, que surge da fé e da energia interior. A consciência dessa missão identifica-se com a ação, porque pensamento e ação caminham juntos. Tudo, porém, deve ser feito pelo povo e para o povo, contrariamente a quanto propunha Gioberti. Não reforma, portanto, mas revolução, fruto de uma ação concebida como processo de auto-educação.

Deve-se criar uma consciência *ex novo*, fato esse que exige uma nova fé, uma nova revelação, uma nova religião. O catolicismo já cumpriu a sua missão, que era a de conduzir os indivíduos a Deus. Trata-se, agora, de dar lugar a uma nova religião, capaz de conduzir os povos a Deus, revelando-lhes a realização do princípio divino da humanidade. Deus e a humanidade, conservando, portanto, a transcendência; e não Deus-humanidade, no sentido de identidade panteísta. A vida do indivíduo não vale por si como fim, mas enquanto está inserida na humanidade; Mazzini, portanto, substitui a doutrina dos direitos do homem, apregoados pela Revolução Francesa, pela dos deveres do homem, enquanto chamado a cumprir a *missão* atribuída por Deus a cada povo no plano de construção da Humanidade.

A independência nacional é necessária porque o pacto da Humanidade só pode ser firmado por homens livres e iguais. Toda nação é uma *missão* viva; é na sua *missão* que reside a grandeza de uma nação.

Quanto à Itália, ela tem uma missão especial, a de

construir a terceira Roma, universal como a antiga e a medieval; a *missão* de ser iniciadora da humanidade.

Da exigência da liberdade de todos, resulta para a Pátria a plenitude de sentido e de seu valor. A Pátria deve ser pátria para todos; não pode existir enquanto persistirem diferenças de classes sociais. À luta de classe, porém, Mazzini contrapõe o ideal de solidariedade. Confiante no ideal da *nova religião*, a solidariedade deve triunfar por sua força intrínseca.

O programa de Mazzini, em política, portanto, não se esgota na independência nacional e na ação revolucionária; visa, sobretudo, a educação moral. Ele aspira à formação gradativa de associações cooperativas que, conquistando, com o incentivo do Estado, capitais e terra, possam substituir a propriedade capitalista, transformando as classes sociais numa sociedade de produtores, onde todos sejam trabalhadores e onde o trabalho seja o único fundamento do direito à vida e o fruto do trabalho a única propriedade legítima.

Estudos apontados por Mondolfo sobre o pensamento de Mazzini: de G. Salvemini, Roma, 1920; *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, de Alessandro Levi, Bologna, 1917; *Il messaggio di Mazzini*, de Momigliano, Roma, 1922; *Scintille del rosetto di Staglieno*, de Momigliano, Firenze, 1920; Mazzini e Marx, in *Sulle orme di Marx*, de Mondolfo, Bologna, 1924⁴⁸.

4. FILOSOFIA ITALIANA, FILOSOFIA DA CULTURA

Com muita propriedade, Rodolfo Mondolfo esclarece seu entendimento da cultura.

A respeito da idéia da cultura – ele escreve – podemos distinguir previamente o duplo sentido que possui a palavra cultura, em relação com o indivíduo e com a coletividade e a tradição histórica humana. Em relação com o indivíduo, cultura significa

⁴⁸ Ibid., p. 63-80.

a soma de conhecimentos que adquire cada um por meio do estudo; em relação com a coletividade humana significa toda a criação do mundo da história, que se sobrepõe e se contrapõe de certa maneira à natureza. Perante a natureza, que significa todo o conjunto das realidades independentes do homem, a cultura compreende todo o conjunto das criações do homem; tudo aquilo que constitui o que se chama mundo humano: a sociedade, o direito, o estado, os costumes, a linguagem, as letras e as artes, a ciência, os mitos, a religião, a filosofia etc., toda essa criação tão complexa que a humanidade formou durante toda a sua história, tudo isso se compreende e se sintetiza no nome de cultura.

A filosofia da cultura tem, portanto, como fundamento próprio a idéia do poder criador do espírito humano; reconhece nessa criação uma realidade que está fora da natureza e acima dela um caráter eminentemente espiritual que, não obstante, se traduz em uma realização objetiva, e por isso, pode também chamar-se, como quis Hegel, “Espírito objetivo”⁴⁹.

Em comprovação dessa hipótese, da filosofia italiana ser considerada como filosofia da cultura, esbarramos com a tese de Bertrando Spaventa (1817/1883), segundo a qual a filosofia de Hegel, contida na *Fenomenologia do Espírito*, seria a filosofia italiana do século XVI que voltava, através da Alemanha, para novamente radicar-se em seu solo próprio. Nesse contexto, a obra de Giambattista Vico (1778/1774) equivaleria ao momento antecedente privilegiado.

Muito oportunamente lembra-nos Isaiah Berlin⁵⁰, que os escritos de Vico, embora pertencentes ao século XVIII, não produziram efeito completo até o século XIX. E, ao perguntar-se quais as noções que desafiam o tempo, no caso de Vico, escolhendo aquelas que lhe parecem mais notáveis,

⁴⁹ Ibid., p. 183-184.

⁵⁰ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília : Ed. Unb, 1982. p. 7.

as apresenta na forma de sete teses⁵¹. Dessas, salientamos algumas, que melhor esclarecem o nosso pensamento:

1. “Que a natureza do homem não é, contrariamente ao que foi suposto durante muito tempo, estática e inalterável, nem tem permanecido inalterada; que ela nem mesmo contém uma essência ou núcleo central suficientemente sólido para manter-se idêntico, através da mudança e que os próprios esforços dos homens para compreender o mundo em que se encontra e adaptá-lo às suas necessidades físicas e intelectuais, transformam continuamente, tanto a eles mesmos quanto a seus mundos”.

2. “Que existe um modelo universal, que caracteriza todas as atividades de qualquer sociedade determinada, um estilo comum refletido no pensamento, nas artes, nas intuições sociais, na linguagem e nas formas de vida e ação de uma sociedade completa. Esta idéia é equivalente ao conceito de cultura...”.

3. “As criações humanas – leis, instituições, religiões, rituais, obras de arte, linguagem, canções, normas de conduta, etc. – não são produtos artificiais criados para agradar, exaltar ou transmitir sabedoria, nem são armas propositadamente inventadas para dominar ou manipular os demais, ou para promover segurança ou estabilidade social, e sim formas naturais de auto-expressão, isto é, de comunicação com os outros seres humanos ou com Deus...”.

No entender de Isaiah Berlin, Vico traçou uma nítida divisão entre as humanidades e as ciências naturais, entre a autocompreensão e a observação do mundo exterior, como também entre suas respectivas finalidades, métodos, espécies e graus de capacidade de serem conferidos. Assim ele define outra tese vichiana: “Que o conhecimento que os homens têm do mundo exterior, que eles podem observar, descrever e classificar, sobre o qual podem refletir, e do qual podem registrar as regularidades no tempo e no espaço, difere, em

⁵¹Ibid., p. 8-10.

princípio, do seu conhecimento do mundo que eles mesmos criam, e que obedece às regras que eles mesmos impõem a suas criações”.

É uma tônica do pensamento vichiano a ênfase dada à cultura ou criação humana. Parece, portanto, indispensável esclarecer a tese de Spaventa.

5. BERTANDO SPAVENTA

a) INDICAÇÕES DE ORDEM BIBLIOGRÁFICA

Bertrando Spaventa (1817/1883), fundador do neoidealismo italiano, o mais importante filósofo do hegelianismo napolitano, destaca-se na cultura italiana do “Risorgimento”, devido à sua interpretação do pensamento hegeliano, à análise que faz de toda a tradição filosófica italiana, e à crítica severa que fez do positivismo.

Nascido em Bomba (Chieti), em 26 de junho de 1817, aos doze anos entra no Seminário de Chieti. Completa a sua formação no Seminário de Montecassino, onde, durante alguns anos, leciona Matemática e Filosofia. Tendo em vista mais usufruir de benefícios do que motivado por uma adesão sincera ao catolicismo, aceita ser ordenado sacerdote (1840), abandonando, porém, o estado eclesiástico após dez anos de atividades, divididas entre Nápoles e Florença. Em Nápoles, dedica-se no ensino de filosofia em uma escola por ele fundada (1846); acusado de difundir idéias liberais, é obrigado a refugiar-se na casa do General Pignatelli, na qualidade de preceptor. Os fatos políticos de 1848 obrigam o General a refugiar-se em Florença, onde Spaventa permanece até 1850, quando deixa o General e se estabelece em Turim. É aqui que abandona o hábito clerical.

A permanência de Spaventa em Turim se prolonga por toda uma década, durante a qual fixa as linhas do seu pensamento político e filosófico centrado na necessidade de luta pela

unificação da Itália e na reivindicação da nacionalidade. Unidade e liberdade do Estado é o seu lema; só num Estado livre encontram-se as garantias do desenvolvimento da vida humana. A esse propósito salienta Geymonat⁵², citando Spaventa, que a unidade e a liberdade de uma nação é sempre fruto de grandes idéias: por isso é necessário um plano, um amplo trabalho político e cultural junto aos intelectuais, que constituem o elo entre o povo e as classes dirigentes; paralelamente, deve-se empreender um trabalho histórico, para detectar os elementos fundamentais da cultura italiana. E tudo isso deve acontecer em Piemonte, porque é especialmente em Turim que está se delineando a nova classe dirigente; é em Piemonte que se iniciou o movimento político; será em Piemonte que a renovação filosófica italiana (impedida em Nápoles, onde teve início) deverá ter seu prosseguimento.

Em Turim, portanto, Spaventa inicia uma intensa atividade jornalística, publicando, às vezes, artigos anônimos. Escreve nos Jornais liberais “*Il Progresso*”, “*Cimento*”, “*Piemonte*”, “*Revista Contemporanea*”. A temática: liberdade de ensino, política liberal e nacional do Piemonte, a restauração da tradição filosófica; daí a polêmica contra os conservadores, que privilegiavam o ensino particular, de orientação católica; contra os jesuítas, evidenciando a missão política do Piemonte; contra elementos estranhos à tradição cultural autêntica, enaltecendo a função de vanguarda dos intelectuais laicos, conclamando-os a desempenhar seu papel para a restauração da tradição filosófica, que deve caminhar em consonância com novas tendências da civilização européia. A Filosofia deve constituir um princípio vivo e atuante, que penetre em todas as manifestações da vida nacional.

A sistematização do pensamento de Spaventa dá-se no

⁵² GEYMONAT, Ludovico. *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*. Milano : Garzanti, 1977. v. 6, p. 216.

início da década de sessenta, em Nápoles. Em 1860, Spaventa passa uma temporada em Bolonha, quando se destaca com seu ensaio *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI alla fine del nostro tempo*. No ano seguinte, é convidado por De Sanctis a assumir a cátedra de Filosofia, em Nápoles. O ensaio *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* marca o início de sua nova atividade napolitana.

A produção filosófica de Spaventa é agrupada, por Geymonat⁵³, da seguinte forma:

1. Artigos publicados em Turim, reunidos e editados por Gentile em duas publicações: *La política dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* (1911) e *La libertà d'insegnamento* (1920).

2. Escritos relacionados com a história da filosofia italiana: *I principi di filosofia italiana del secolo XV* (1851), *Frammenti di studio sulla filosofia italiana del secolo XVII* (1852), *Studi su Campanella* (1854), *Del principio della riforma religiosa, política e filosófica del sec. XVI* (1855), *L'amore dell'eterno e del divino in G. Bruno* (1855) e *Concetto dell'infinito in Bruno* (1859).

3. Escritos relacionados com o pensamento hegeliano e europeu: *Il sensismo del secolo XVII e Victor Cousin* (1859), *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana* (1856), *Studi sopra la filosofia di Hegel* (1850) e *Sul problema della cognizione in generale e dello spirito* (1858).

4. Escritos que aprofundam o estudo do pensamento de Gioberti e de Hegel: "La filosofia di Gioberti" (1863): "Le prime categorie della logica di Hegel" (1863): "Principi di Filosofia" (1867): "Studi sull'etica di Hegel" (1869).

5. Escritos polêmicos contra o positivismo e de recuperação do Kantismo: *Paolotismo, positivismo, razionalismo* (1868), *Sulle psicopatie in generale* (1872), *La legge del piú forte* (1874), *Idealismo e realismo?* (1874), *Note sulla metafísica dopo Kant* (1873) e *Kant e l'empirismo* (1880).

⁵³ *Ibd.*, p. 218.

b) IDÉIA SUMÁRIA DO HEGELIANISMO DE SPAVENTA

Grande é a importância que Spaventa atribuiu a Hegel, de quem reelaborou as obras mais significativas.

Desde o período de sua permanência em Turim, Spaventa procura adaptar-se ao pensamento hegeliano, sendo plenamente convencido de que o verdadeiro significado do hegelianismo é o de ser a filosofia da mediação absoluta, ou seja, de criação.

O princípio de tudo deve ser procurado não na objetividade absoluta, material ou espiritual, mas na mente absoluta. Por isso, Spaventa, apoiando-se na *Fenomenologia do Espírito* pretende descobrir, na autonomia absoluta da consciência, o princípio da lógica. Ele define esse princípio como “identidade”, que é capaz de identificar o múltiplo, precisamente porque o produz, e mediante o processo dialético chega a reduzir as diferenças a uma identidade plena, concreta e viva. Para Spaventa, o ser não é oposto ao pensar; ambos, o pensar e o ser, unificam-se no próprio ato de pensar. Dessa maneira, a sua revisão da lógica hegeliana culmina na unificação do conceito de identidade com o de mente absoluta. Essa identidade, ao seu ver, é provar a criação, visto que a identidade como mente é precisamente a atividade criadora. Daí o seu propósito de provar a criação mediante a solução do problema do conhecimento.

Podem ser esclarecedor, a esse respeito, um exame sucinto e um esboço da história da lógica por ele elaborado⁵⁴. Inicialmente, Spaventa traça uma comparação entre a filosofia antiga e a filosofia moderna. A filosofia grega, antes de Sócrates, considera somente a ordem natural das coisas, a natureza. Sócrates é o primeiro que passa ao plano da lógica, elevando-se do conhecimento natural ao conceito, da objetividade natural à objetividade ideal. Esta é, ao mesmo

⁵⁴ SPAVENTA, Bertrando. *La Filosofia Italiana nelle sua relazioni com la Filosofia europea*. Bari : Laterza, 1908. p. 207-266.

tempo, a essência das coisas e a essência do pensamento (é esta enquanto é aquela). Daqui em diante, o problema principal da filosofia deixa de ser a relação natural das coisas, dando lugar à relação ideal (lógica) das coisas. Em outras palavras, a filosofia antiga é, essencialmente, consideração do objeto. Considera-o primeiro naturalmente, depois idealmente. Na primeira fase, o natural é princípio do natural, o fato é princípio do fato; na segunda, o princípio é a objetividade ideal, que transcende o natural; é o fazer, que transcende o fato. Trata-se do problema da realidade enquanto conhecida.

A filosofia moderna, ao contrário, é essencialmente consideração do sujeito, da realidade enquanto consciente. Contudo, a trajetória continua a mesma da filosofia antiga: considera-se a realidade consciente, de início, naturalmente, de forma imediata; depois, explica-se o fato pelo fazer; considera-se a realidade consciente idealmente, de forma mediata.

A grande diferença entre a filosofia antiga e a filosofia moderna consiste em que, na primeira, considera-se a realidade enquanto conhecida, ao passo que, na segunda, trata-se da realidade enquanto consciente. Dessa forma, tanto o naturalismo quanto o idealismo antigo diferem radicalmente do naturalismo e do idealismo moderno. O naturalismo antigo dissolve-se no ceticismo dos sofistas; o naturalismo moderno dissolve-se no ceticismo de Hume, que, negando a relação causal, nega toda a filosofia natural.

Após essas distinções, Spaventa inicia sua investigação a respeito da lógica. Sua preocupação é resolver o problema da lógica, visto que resolvendo isso, resolve-se o problema da criação, da cultura.

Quanto ao idealismo antigo, ele afirma que essa solução não foi possível, porque faltava aos filósofos antigos o conhecimento da realidade consciente: por isso não foi possível a solução do problema a respeito da relação entre matéria e forma.

Quanto ao idealismo moderno é Kant que inicia a

filosofia da possibilidade da realidade consciente. Em Hume, a Filosofia moderna nega-se a si mesma como filosofia natural; em Kant, afirma-se a si mesma como filosofia crítica, filosofia da possibilidade do conhecimento.

Em Kant a possibilidade da realidade consciente é o conhecimento puro, a idéia como saber, enquanto *Cogito*, sujeito e não mais enquanto *cogitatum*, não-eu, objeto. Temos, portanto o conceito universal como pensar, como ato do pensamento, como forma do *Cogito*. Nele identificam-se a determinação ontológica, (a metafísica, a matéria lógica) com a forma do pensamento, (do *Cogito*, da forma lógica); quer dizer, a metafísica identifica-se com a lógica.

O criticismo kantiano, porém, não aproveita todas as suas potencialidades; a lógica kantiana representa a nova lógica, porque a categoria é forma (atividade) do *Cogito*; mas não é verdadeira lógica porque a categoria como simples forma do Eu, (do simples sujeito), não é determinação da *coisa em si*, mas tão somente da coisa em relação a nós (fenômeno). A lógica kantiana é metafísica do fenômeno não do ente. Temos assim uma parcela de verdade, que é a de ter colocado a categoria da atividade, da forma do Eu, (o simples sujeito), e ter oposto a ele a *coisa em si*, distinguindo-a da *coisa para nós*, visto que somente a esta compete a categoria.

É pensar, enquanto distinção; é ser enquanto unidade. O criticismo kantiano apresenta-se como unidade sintética absoluta, quer dizer, unidade que produz e une os apostos; apresenta-se como simples crítica, como juízo. Ora, o juízo não é absoluto fazer; é, ao mesmo tempo, fazer e feito, pensar e ser. O juízo é unidade parcial entre intelecto e sensação, sujeito e objeto. O sujeito tem um limite no objeto (o Eu no não-eu); esse limite é a *coisa em si*. Dessa forma, o problema da lógica não está resolvido, visto que a realidade consciente não está explicada.

Um passo adiante é dado por Fichte, para quem a realidade consciente, enquanto unidade sintética original, é absoluto fazer, autoconsciência, e como tal, produção absoluta

de si mesma. Foi assim eliminado o problema da *coisa em si*. A *coisa em si* é colocada pelo próprio Eu, e assim não constitui mais um limite. Essa produção absoluta de si mesmo, essa verdadeira unidade sintética é a produção das categorias. O Eu, autoconsciência, que, enquanto produção de si, produz as categorias; essa é a lógica de Fichte.

Contudo, em Fichte, há ainda uma contradição: o Eu é absoluto e relativo ao mesmo tempo, infinito e finito. É absoluto, enquanto mente; é relativo, enquanto conhecimento real; (não mente simplesmente, mas mente real). Esta lógica continua sendo, como a kantiana, metafísica do fenômeno não da mente absoluta.

A descoberta de Fichte (o conhecimento não é possível se o Eu não for, em si mesmo, Eu e não-eu) torna-se a base de uma nova construção. Sendo verdade que o Eu (enquanto Eu) é constituído pelo Eu e pelo não-eu, porque de outra forma o conhecimento não seria possível: assim é verdade que o não-eu (enquanto não-eu) é constituído pelo não-eu e pelo Eu. Sendo verdadeira a primeira afirmação será verdadeira também a segunda. Isso leva a estabelecer a identidade entre o Eu e o não-eu. Essa identidade é Schelling.

O Espírito – afirma *Schelling* – é a natureza; esta é o Espírito. Esta identidade (identidade absoluta) é a Razão (Razão absoluta). Para *Schelling*, conhecer a identidade é conhecer esta identidade, que é mente. Explicar o conhecimento (e portanto toda a realidade) é explicar a identidade como mente, quer dizer explicar a criação.

Finalmente, pergunta-se Spaventa, – *Schelling* explica essa identidade? Não a explica mas a pressupõe. Ele a coloca, de forma imediata na intuição intelectual.

A identidade de *Schelling* é razão, é mente, é o Eu (autoconsciência) de Fichte, não como Eu subjetivo, mas como identidade de natureza e espírito como mente absoluta. Ora, sendo mente, não é um simples imediato mas mediação ou relação absoluta consigo mesmo; por isso não pode ser

captada de forma imediata, intuitiva. Esta é a contradição de Schelling. O *organon* de sua filosofia não pode ser lógico, quer dizer, mediação do pensamento consigo mesmo porque a identidade (que é o seu objeto) é essa mesma mediação, é Pensamento. Entretanto, Schelling faz deste *organon* uma intuição, e assim o priva de sua característica, que é de ser pensamento, lógica.

Quem explica a identidade, como mente absoluta, é Hegel; explica-a reconstituindo-a, reproduzindo-a; e esta reprodução, este repensar, este pensamento do pensamento como simples pensamento (como simples mente, como forma da mente); esta mentalização é a lógica. Se mente é movimento, dialética, pensar; a sua reprodução (que é produção porque reproduzindo, produz) é esse movimento, essa dialética, esse pensar.

Simplesmente pensar; esta é a possibilidade da lógica. Hegel explica assim a identidade, e explicando-a, explica o conhecimento, e assim resolve o problema da lógica.

Antes de Hegel, não houve filósofo que explicasse o conhecimento, resolvendo, assim, o problema da lógica (o sistema das categorias). Com isso, não quero dizer – esclarece Spaventa – que a lógica de Hegel seja a lógica perfeita, absoluta; que a sua filosofia seja a última palavra do espírito especulativo; que, depois dele, não devemos fazer outra coisa que repetir ou comentar mecanicamente as suas deduções como tantas fórmulas sacramentais. Pode ser que haja quem pense assim. Para mim, se há uma coisa que me aborrece é a reprodução mecânica de doutrinas alheias. Nos filósofos, nos verdadeiros filósofos, há sempre algo escondido que os supera e de que eles não têm consciência: este algo escondido é o germe de uma nova vida.

Repetir mecanicamente os filósofos é sufocar esse germe, impedir que se desenvolva e se torne um novo e mais perfeito sistema. O que quer dizer – continua Spaventa – é o seguinte: posto Fichte, ou seja, que o conhecimento é impossível sem a autoconsciência; posto Schelling, ou seja,

que o conhecimento não é real sem a identidade como autoconsciência; o único caminho para resolver o problema do conhecimento é o de provar a identidade. Para mim, todo valor de Hegel consiste em ter provado a identidade. Ora, provar a identidade é provar a criação, visto que a identidade como mente é precisamente a atividade criadora. Resolver o problema do conhecimento, portanto, é provar a criação.

c) A HIPÓTESE DESENVOLVIDA NA OBRA: *LA FILOSOFIA ITALIANA NELLE SUE RELAZIONI CON LA FILOSOFIA EUROPEA (1908)*

A obra em epígrafe, como salienta Gentile no prefácio⁵⁵ foi publicada em Nápoles, em 1862, sob o título de *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia nell'Università di Napoli* 23 novembre – 23 dicembre 1861. A alteração desse título, para a nova edição (1908), é justificada por Gentile como adaptação necessária à época, atendendo-se ao conteúdo do texto. Nele são reunidas as dez lições proferidas por Spaventa no primeiro mês de docência em Nápoles e conservadas por Gentile sob o nome de *Introduzione*, que é precedida por uma *Prolusione* e seguida por um *Appendice alla Introduzione*, este último modificado por *Schizzo d'una storia della lógica*.

O objetivo de Spaventa – afirma Gentile – é de promover um profundo despertar especulativo na Itália e assim justificar o ponto de vista da filosofia como saber universal⁵⁶.

Nesse sentido, Spaventa formula a teoria da circulação europeia do pensamento filosófico. A essa teoria, Geymonat não atribui valor científico, mas somente valor político-cultural. O projeto ideológico de Spaventa – salienta Geymonat – atendia a uma complexa operação política em função da unificação cultural dos intelectuais do bloco

⁵⁵ Ibid., p. vii.

⁵⁶ GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, p. 219.

moderado. Ele visava marginalizar e combater todas as teorizações de Gioberti e dos giobertianos, que reivindicavam uma origem autóctona, “pelásgica”, do pensamento italiano e sua primazia nas relações do pensamento europeu⁵⁷.

É nosso entendimento que a opinião de Geymonat é parcialmente verdadeira, enquanto reproduz o propósito de Spaventa de combater uma idéia errada de nacionalidade, daqueles que defendiam uma origem bem antiga da filosofia italiana, reportando-se à obra de Vico *De antiquissima Italorum sapientia*; não é verdadeira, se analisada a parte construtiva da obra de Spaventa, enquanto, ao procurar no “Risorgimento” os germes da Filosofia Moderna elabora um conceito de nacionalidade bem mais racional, como se poderá esclarecer ao longo da presente análise.

Oportunamente, Gentile, prevendo interpretações errôneas com relação ao pensamento de Spaventa, enfatiza com todo vigor o caráter histórico e rigorosamente científico da pesquisa de Spaventa. Ele afirma que o texto parece uma polêmica, e é uma investigação; parece uma simples história, e é uma fenomenologia do espírito, quer dizer, verdadeira e a própria filosofia⁵⁸.

Quando procura no “Risorgimento” – continua Gentile – os germes da filosofia moderna, e estuda os primeiros lineamentos no subjetivismo de Campanella e no naturalismo de Bruno, vendo antecipados quase, na Itália, Descartes e Locke, por um lado, e Spinoza, por outro: quando percebe em Vico os acenos a uma filosofia do espírito, não simplesmente crítica, como será em Kant, mas metafísica, como será em Hegel, e assim vê renunciado na Itália, quase todo o novo mundo do pensamento moderno, que, consolidado em sistema na Alemanha, volta ao solo pátrio

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ SPAVENTA, *La Filosofia Italiana nelle sua relazioni com la Filosofia europea*, p. viii.

com “... Galluppi, Rosmini, Gioberti [...] ele tem diante de si a história do pensamento moderno europeu, que investiga com toda a seriedade do espírito para reconstruir, para si, antes que para os outros, o seu processo verdadeiro e necessário⁵⁹.”

Spaventa pretendia escrever um trabalho sobre a Fenomenologia de Hegel, e várias vezes manifestou esse seu propósito para seu irmão Silvio. No dia 13 de julho de 1857, voltando a escrever-lhe, clarificou o assunto desse seu novo trabalho: “Ti ho detto... che lavoro o intorno alla *Fenomenologia*, e che il difficile non era solamente comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche di trovare una radice nella nostra filosofia, um punto d’appoggio per tutta la critica”⁶⁰. Era isso que ele estava procurando, a raiz da Filosofia italiana, e mostrase contente e satisfeito por ter descoberto essa raiz e, dessa forma, ter diante de si a imagem completa do pensamento italiano entrelaçado com o movimento geral da especulação européia. Dessa forma, o texto de Spaventa apresenta-se como uma história de filosofia, sucinta, quase esquelética, porque na forma de anotações de lições, mas segura, feliz e definitiva, em todos os seus traços. Daí que Gentile formula a pergunta que anda de boca em boca: é realmente uma história ou uma construção ideal?

Foi, às vezes, julgada como construção ideal, mas a meu ver – declara Gentile – isso deve ser considerado falso a *priori*, porque não leva em consideração a lei da filosofia e da história da filosofia; essa lei identifica ambas, assim como o racional é o próprio real e vice-versa. Através da história e através do devir não podemos não ver surgir e afirmar-se a natureza do próprio real. E de história de filosofia há, pelo menos, duas: uma, que tem por objetivo, como esta de Spaventa, as idéias dos filósofos, aliás, do espírito filosófico, único através do tempo e do espaço; outra, que tem por

⁵⁹ Ibid., p. viii-ix.

⁶⁰ Ibid., p. xvi-xviii.

objetivo os diferentes filósofos com suas respectivas biografias relacionadas com as diferentes condições culturais. [...] Ora, uma história das idéias compreende, implicitamente, uma história da civilização com todas as suas características. A história de Spaventa é história das idéias. Aliás, a obra de Spaventa representa uma história da filosofia moderna e, ao mesmo tempo, uma demonstração do princípio norteador do seu pensamento; quer dizer, da solução dada por Hegel ao problema fundamental, de sua lógica: neste sentido, uma introdução ao estudo da filosofia hegeliana⁶¹.

Logo de início, Spaventa esclarece uma vez mais o objetivo de seu trabalho, reportando-se a uma breve publicação de meses anteriores, afirmando:

La Prolusione tratta della Nazionalità nella filosofia. Sono possibili dopo il medio evo e nei tempi moderni, tante filosofie nazionali quanti sono i popoli civili di Europa? O vince quelle che si dicono filosofie nazionali non sono altroche momenti particolari dello sviluppo comune della filosofia moderna nelle diverse nazioni⁶².

Parece, aliás, nessa discussão, que Spaventa está participando do debate travado hoje a respeito das Filosofias Nacionais, quando detecta a identidade de uma filosofia nacional a partir de problemas, orientações, soluções. “E in generale, il genio! próprio originário d’una nazione, il quale si specchia e riconosce, cosínettamente nella lingua, nella letteratura e nell’arte in generale e nei costumi deve e può discernersi anche – oggiogiorno e in Europa – in quella forma

⁶¹ Ibid., p. xx.

⁶² “A Prolusão trata da nacionalidade na filosofia. — Após a idade média e nos tempos modernos são possíveis tantas filosofias nacionais quantos são os povos civis da Europa? Ou, pelo contrário, as chamadas filosofias nacionais não são outra coisa que momentos particulares do desenvolvimento comum da filosofia moderna nas diferentes nações?”. (SPAVENTA,, op. cit., p. 1)

e attività delo spirito, che si chiama filosofia? E discernersi in essa, non già come differenza e carattere naturale, letterario o artistico, ma come intruizione universale o pensiero della realtà delle cose: come problema, indirizzo, soluzione⁶³?”

Esclarecendo o conceito de nacionalidade, Spaventa volta ao caso da Itália, afirmando que o nosso gênio nacional deve espelhar-se na nossa filosofia.

Se a filosofia não é um mero exercício do intelecto, mas essa forma real de vida humana, em que encontram seu pleno significado todos os momentos anteriores do espírito, é natural que um povo livre se reconheça e tenha consciência de si mesmo também em seus filósofos. [...] Quando falta essa consciência, a importação de estrangeiros não conta: porque a consciência de si mesmo não é uma mercadoria que se compra; mas é nós mesmos. [...] O conceito de nacionalidade não teve sempre o mesmo sentido na história dos povos. Em geral, no mundo antigo, a vida das nações desenvolve-se como em um campo fechado; no mundo moderno, a vida de cada nação move-se ao ar livre, juntamente com a de outras nações. Dessa forma, a nacionalidade não aparece como algo que é dado naturalmente e de maneira imediata, quase de forma cega por um destino imutável; mas como produto espiritual, como o lugar que cada povo ocupa por si mesmo, por sua própria consciência e energia. [...] Nacionalidade não é exclusão e absorção de outras nações, mas autonomia de um povo na vida comum dos povos⁶⁴.

⁶³ “Em geral, a índole natural própria de uma nação, que se espelha e se reconhece claramente na língua, na literatura e na arte em geral, e nos costumes deve e pode distinguir-se – hoje em dia e na Europa – nessa forma e atividade universal do espírito, que se denomina de filosofia? E distinguir-se nela, não tanto como diferença e caráter natural, literário e artístico, mas como intuição universal ou reflexão sobre a realidade: como problema, norteamto, solução?” (Ibid.)

⁶⁴ Ibid.

Nessa sua investigação sobre o conceito de nacionalidade, Spaventa procura esclarecer o seu pensamento a respeito da filosofia moderna, cujo germe deve ser procurado nas ruínas da filosofia grego-romana. O processo da filosofia grega é evidente: a verdade é o objeto, o ente, algo exterior; não é o espírito, como para nós modernos. E esse objeto apresenta-se antes como simplesmente externo, natural; depois, como ideal, embora mantendo a exterioridade: finalmente, como pura idealidade levando, dessa forma, o ceticismo a concluir que verdade e nada se identificam. Mas esse nada não é o mesmo que zero: aliás, é algo mais que o próprio objeto natural e o próprio objeto ideal; esse nada é a negação do objeto como absoluto, afirmando como absoluto o sujeito, a pura interioridade. Esse é o processo da filosofia grega, a partir de Tales até o ceticismo. Ora, esse nada que é subjetividade vazia, torna-se um novo externo, um novo objeto, uma nova verdade; é a manifestação do neoplatonismo, que representa o último esforço do pensamento grego: desaparecido o objeto, a subjetividade vazia projeta-se e coloca-se como outro objeto. Esse segundo externo tem suas raízes na interioridade vazia do sujeito, ao passo que o primeiro tinha suas raízes no objeto natural.

Há aqui, uma espécie de conversão do espírito, uma nova orientação; é mais o início de uma nova era do que o fim da antiga. De fato, o intelecto grego eleva-se, gradualmente, do objeto natural ao concreto inteligível. [...] Para o intelecto neoplatônico, o sujeito, de que parte, não é o sujeito concreto como sujeito humano, mas é sujeito que tinha sido concreto, enquanto sujeito tipicamente grego, portanto, vazio e ainda não humano. [...] O neoplatonismo: é essa contradição, em que, de um lado, aparece a característica helênica, a objetividade: e, por outro lado, a negação dessa característica, ou seja, um objeto não inteligível (que, por isso não é mais objeto). Temos, aqui, a dissolução da filosofia grega. [...]

Para que essa manifestação do espírito se tornasse o

princípio de uma nova filosofia, era necessário que o sujeito fosse concreto como tal, ou seja, como sujeito humano, assim como o objeto do intelecto grego era concreto como tal, ou seja, como natureza. Essa concretude, quer dizer, a formação prática do sujeito, essa segunda natureza, essa educação do homem como tal e não só como cidadão de uma nação determinada, será obra de muitos séculos e pressupõe o império romano, o cristianismo, a queda do império, a miscigenação dos povos, a idade média. Só depois dessa transformação maravilhosa será possível dizer como Descartes: *Cogito ergo sum. Deus cogitatur ergo est*; quer dizer, uma nova filosofia que pusesse como princípio o sujeito e não o objeto, o pensamento e não o ente, e que da consciência de si mesmo, da intuição do ser contido no pensamento, procedesse a verdadeira concepção da natureza e de si mesmo; nessa concepção, a natureza (o ser) fosse não mais um limite insuperável do espírito (como na Grécia), mas, como afirma Bruno, *l'infinita genitura dell'infinito generante, la creatura dello Spírito*.

Não satisfeito de ter, inicialmente, manifestado o objetivo do seu trabalho, Spaventa volta uma vez mais ao assunto, esclarecendo que não pretende escrever uma história da filosofia, mas somente determinar a relação entre nacionalidade e filosofia, portanto, quais os limites para a filosofia Italiana se dizer nacional. O problema da filosofia moderna e o fundamento necessário à sua instauração – ele continua – exigem que ela não seja obra de uma única nação, mas de todas. O problema é o conceito do espírito na plenitude de sua vida, da sua humanidade, e não somente como manifestação do espírito deste ou daquele povo; o fundamento é a educação comum já acontecida. Nesse sentido, tanto na idade média como no novo tempo, todas as nações têm seus representantes; cada um contribui com a sua vida à vida comum do pensamento; cada uma põe um elemento da solução do problema e não da solução definitiva.

Sobretudo após o “Risorgimento”, aquelas que aparecem como filosofias nacionais, como o Cartesianismo na França, o Empirismo na Inglaterra, e assim por diante, não são as várias etapas pelas quais passa o pensamento em seu percurso imortal. A filosofia moderna, portanto, não é nem Inglesa, nem Francesa, nem Italiana, nem Alemã, somente, mas européia. Um povo que parasse numa dessas etapas ou desse voltas sem avançar seria um povo sem vida filosófica.

Dessas estações apontarei somente as principais – afirma Spavent. Segue um aceno aos principais momentos, para retomar o assunto da nacionalidade: ...O Pensamento abstrato e a Matéria pertencem aos franceses, a substância a Spinoza (que nasceu na Holanda), a percepção aos ingleses, e o resto à Alemanha. Enfim, onde está a filosofia italiana? Ela está por todo lado; é, em si, toda a filosofia moderna. Ela não é uma orientação específica do pensamento, mas, diria, o pensamento em sua plenitude, a totalidade das orientações. Não falo aqui da Itália antiga; a sua filosofia é parte da grega. Falo da Itália moderna, daquela que deve ser a Itália dos Italianos. Essa universalidade, em que se reúnem todos os opostos; essa unidade harmônica em que se resumem todas as características da criação européia, é precisamente o nosso gênio nacional.

A Itália abre as portas da civilização moderna – ele esclarece – com um exército de heróis do pensamento: Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino... parecem filhos de várias nações. Na realidade, eles prenunciam mais ou menos todas as orientações anteriores, que constituem a filosofia de Descartes a Kant. Assim Bacon e Locke têm seus precursores em Telesio e Campanella; Descartes, no próprio Campanella; Spinoza, em Bruno... finalmente Vico descobre a ciência nova, antecipa o problema do conhecimento, exigindo uma nova metafísica que proceda sobre idéias humanas; põe o verdadeiro conceito da palavra e do mito e assim funda a filosofia; tem intuição da idéia do

espírito, e assim cria a filosofia da história. Vico é o verdadeiro precursor de todo o pensamento alemão. Disse precursor e deveria afirmar algo mais, visto que Vico está à espera ainda de quem o descubra realmente.

Característica e desenvolvimento da filosofia italiana, após o “Risorgimento” – ele conclui – identificam-se com a característica e o desenvolvimento da Filosofia européia. Entende por característica, a busca do princípio absoluto na Mente absoluta; e por desenvolvimento, a sua explicação, exposição e unidade dos dois momentos da Mente absoluta: objetividade e subjetividade infinitas.

As etapas desse desenvolvimento são assim resumidas:

1. A Filosofia italiana tem sua origem na Filosofia do “Risorgimento”: crítica e negação da Escolástica. Enquanto a Escolástica é a negação da objetividade (realidade da natureza) e da subjetividade (realidade do espírito), a filosofia do “Risorgimento” é a afirmação de ambas. Foram analisadas as novas posturas nos filósofos do “Risorgimento”, italianos e estrangeiros; todas elas se resumem em Campanella e Bruno. Em Campanella, o princípio da subjetividade, a sensação; em Bruno, o infinito da Natureza; Deus enquanto substância causal; Causa infinita, efeito infinito: infinito gerante, infinita genitura.

2. Spinoza é a clareza de Bruno. O defeito de ambos, porém, é ter considerado Deus como simples Substância-causa. Neles não há diferença entre os dois universos.

3. Vico põe a real diferença entre eles: as duas providências: o mundo humano. Unidade não mais como Substância-causa, mas como espírito (unidade do Espírito): desenvolvimento. Vico exige uma nova metafísica, exigência essa feita antes da hora, quer dizer, antes da dissolução da antiga metafísica. Com essa exigência termina a filosofia de Descartes e Kant, e inicia a nova. Historicamente, é Kant que atende a essa exigência. Afirma-se que em Vico não há

metafísica. Essa afirmação é parcialmente verdadeira, porque sua metafísica é incorporada à *Scienza Nuova*. Querer Vico com sua velha metafísica, da *Italarum Sapientia*, equivale a não entender nada de Vico.

4. A clareza de Vico é a filosofia pós-kantiana. Em Kant temos o conhecimento puro, mas esse conhecimento não é absoluto fazer; é um fazer parcial. Em Fichte é que o conhecimento puro é um fazer absoluto; mente ou subjetividade pura, autoconsciência enquanto produz as categorias, portanto autoconsciência absoluta. Se a autoconsciência é absoluta, exige-se identidade de natureza e espírito absoluto: Razão. Aqui temos Schelling.

Em Hegel: Razão consciente ou absoluto Espírito como princípio absoluto. O conhecimento puro é a potencialidade infinita do conhecer. Nada se conhece, se não se conhece o todo.

A mesma análise pode-se efetuar em Galluppi, Rosmini e Gioberti. Em Galluppi e Rosmini o conhecimento puro é a unidade sintética original do espírito; em Gioberti, o conhecimento puro ou possibilidade do conhecimento é o espírito absoluto (criar e re-criar é o criar absoluto). A potencialidade do conhecer é potencialidade infinita.

O Princípio absoluto é o absoluto Espírito ou Mente absoluta, cujos momentos são a objetividade (natureza) e a subjetividade (espírito) infinita: a unidade do criar e do recriar é a idéia giobertina, que repetimos, não é o ser mas o criar; não o Ente, mas o Espírito. Ato criativo é dialética, absoluta dialética, e dialética é a vida real. A filosofia, enquanto reprodução fiel dessa vida, é um repensar, que é criar, é o pensar verdadeiro; a ciência. Ciência é a plenitude do ato criador: a realidade absoluta do espírito.

5. Esse é o grau que alcançou o pensamento Italiano, com Gioberti: é o mesmo grau alcançado pela Alemanha, com Hegel. Há, porém, entre os dois, uma grande diferença, não tanto pelo resultado, quanto pelo processo. Na Itália não

houve continuidade ou um verdadeiro processo histórico, por falta de liberdade. Entre Bruno e Campanella, de um lado, e Vico, por outro lado, há uma interrupção histórica significativa; igualmente entre Vico e Gioberti. Um real processo histórico dá-se fora da Itália. Dessa forma, se o próprio anacronismo de Vico dá maior realce à sua originalidade; por outro lado, Galluppi, Rosmini e Gioberti seguem a trilha já aberta por outros. Contudo, o gênio italiano não perde em originalidade. Aliás, há um falso conceito de originalidade; opina-se que para ser original é necessário romper com a realidade e com o processo histórico, para fazer tudo *ex-novo*. Pode-se, perfeitamente, ser original mantendo a relação com a história, desde que não se cometa o erro de ser simples repetidor. A grande diferença entre o processo histórico do pensamento alemão e do italiano é que o primeiro é natural, livre, consciente: enquanto o segundo é fragmentado, pela falta de liberdade.

Chegamos tarde – conclui Spaventa – após termos sido os primeiros. A Alemanha entrou em novo período crítico, mais profundo e vigoroso do precedente, ao qual irá suceder uma nova construção do real. E nós, italianos, antes de nos colocarmos em movimento e assim dar continuidade a toda a nossa originalidade precoce, temos a obrigação de refletir, situando-nos no contexto do que foi realizado e está se realizando. Só dessa forma repetiremos no mundo do pensamento o que se alcançou no plano político: uma Itália que dure; não uma Itália fantasiosa, mas uma Itália histórica; uma Itália que assume o lugar que lhe pertence na vida comum das nações modernas⁶⁵.

A validade da hipótese de Spaventa, de uma grande continuidade do interesse da meditação italiana pela cultura ou criação humana, poderá ser comprovada mediante a análise do hegelianismo de Croce e Gentile.

⁶⁵ SPAVENTA, op. cit., p. 197-203.

6. O HEGELIANISMO DE CROCE

a) INDICAÇÕES DE ORDEM BIBLIOGRÁFICA

“A realidade parece louca, porque é vida: a filosofia parece louca, porque quebra as abstrações e vive com o pensamento naquela vida”. São palavras de Croce⁶⁶, que podem ser consideradas palavras-chave da interpretação do seu pensamento: vida e pensamento, realidade e filosofia.

Benedetto Croce (1866/1952), de família abastada e de ampla tradição cultural, recebeu sua formação secundária em Nápoles, tendo como marcos referenciais um crítico literário, Francesco de Sanctis, e um poeta impetuoso, Carducci. Nesses anos, Croce procurava imitar a erudição do primeiro em seus trabalhos acadêmicos de crítica literária e admirava o estilo violento e belicoso do segundo.

O terremoto de Casamicciola de 1883 provocou uma reviravolta na vida familiar e intelectual de Croce; perdeu os pais e a única irmã; ele e o irmão passaram a morar em Roma, em casa do tio Silvio Spaventa, que aceitou ser tutor deles. Aqui entra em contato com a obra de Bertrando Spaventa e freqüenta cursos de Labriola; a amizade com o mestre o leva a aprofundar a teoria marxista. Em *Materialismo histórico e economia marxista*, ele critica os pontos fracos do marxismo (1899). A partir daí, a filosofia assume sempre maior importância em seus estudos; inicia a sua correspondência e colaboração com Giovanni Gentile, que conheceu anteriormente, quando Gentile era jovem estudante na Universidade de Pisa.

A convivência com sábios e eruditos, o intenso contato com os livros e as inúmeras viagens contribuíram para que Croce salientasse duas importantes conclusões nessa fase de

⁶⁶ CROCE, Benedetto. O que é vivo e o que é morto na Filosofia de Hegel. Coimbra : Imprensa da Universidade, 1933.

seu desenvolvimento intelectual: 1. Os livros, quando lidos sem motivação de interiorizar seu conteúdo, permanecem inócuos e misteriosos; tornam-se eficazes, quando entram em diálogo conosco, no processo de clarificação de conceitos e de eliminação de preconceitos, dando-nos certeza de que estamos no bom caminho; 2. Os comentários de texto, em geral, são mais obscuros do que os próprios textos comentados. De forma que, quanto a seus estudos sobre Hegel, cuja aproximação se deve ao marxismo e materialismo histórico apresentado por Labriola, Croce recebe com cautelosa crítica o Hegel interpretado e adaptado por Marx e Engels e decide aprofundar o Hegel na visão do próprio Hegel.

Fruto dessa decisão é o seu ensaio *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* (1905). Algumas reflexões sobre esse ensaio podemos fornecer numa idéia preliminar a respeito do hegelianismo de Croce, ou seja, do que permaneceria do hegelianismo, na visão de Croce.

Benedetto Croce inicia seu estudo⁶⁷ colocando Hegel no contexto dos filósofos que se preocupam com a filosofia, de tal maneira que se elabore uma lógica da filosofia. Dessa forma, a filosofia articula suas reflexões segundo um método próprio. Assim se expressa Croce a esse respeito: “Hegel pertence ao número de filósofos que fizeram objeto de seu pensamento não só a realidade imediata, mas a própria filosofia, contribuindo de tal modo para elaborar uma lógica da filosofia.”⁶⁸

Essa postura, da necessidade de um método próprio para a filosofia, no entender de Croce, causa estranheza. Mas ele combate afirmações compartilhadas pelos próprios “filósofos ou filosofantes”, de que todos os métodos parecem bons para a filosofia, salvo o filosófico, e afirma: “[...] se a filosofia deve proporcionar a inteligência, e ser como que a consciência da arte e da história, da matemática e das

⁶⁷ CROCE, Benedetto. *O que é vivo e o que é morto na Filosofia de Hegel*. Coimbra : Imprensa da Universidade, 1933.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 1.

investigações naturalistas, da atividade prática e moral, não se entende como possa realizar isso, conformando-se ao método de um daqueles objetos particulares.⁶⁹

Não se pode, portanto, entender e julgar a obra de Hegel, sem ter presente que o seu grande problema foi a elaboração de uma lógica da filosofia. Limitar-se a resumir o conteúdo de sua obra não é entender Hegel; é necessário abordar a sua doutrina sobre as investigações filosóficas, analisando as diferenças dessas investigações com respeito a outras formas teóricas e não teóricas.

Antes de tudo, no entender de Croce, é necessário esclarecer o caráter tríplice que assume, em Hegel, o pensamento filosófico diante das atitudes espirituais; situação essa que, em via de regras, não é bem entendida. O pensamento filosófico – ele afirma – é para Hegel: 1. conceito; 2. universal; 3. concreto. E assim esclarece: “É *conceito*, o que quer dizer, não é sentimento, nem entusiasmo, nem intuição, nem outro semelhante estado psicológico e privado de força demonstrativa; [...] é *universal*, e não meramente geral; não é para ser confundido com as representações gerais, como, por exemplo, a ‘casa’, o ‘cavalo’, o ‘azul’, as quais, por um costume, como Hegel diz, bárbaro, se denominam ordinariamente de conceitos. É isto que estabelece a diferença entre a filosofia e as ciências empíricas ou naturais, que se satisfazem com os tipos e os conceitos de classe; [...] é *concreto*: não esqueleto da realidade, mas compreensão desta na sua plenitude e riqueza: as abstrações filosóficas não são arbitrárias mas necessárias, e por isso se adequam ao real, e não o mutilam ou falsificam”.⁷⁰

Portanto, o conceito filosófico que é universal concreto, enquanto concretiza, não exclui, antes inclui em si as distinções. Como os conceitos empíricos se distinguem em

⁶⁹ Ibid., p. 2.

⁷⁰ Ibid., p. 5-6.

classes e subclasses, assim, os conceitos filosóficos têm a sua forma particular de incluir distinções, não como agregado mecânico, mas como organismo. Exemplo esclarecedor é o caso da fantasia e do intelecto, que são conceitos filosóficos particulares em relação ao espírito, mas esses conceitos não estão fora ou sobre o espírito, mas são o próprio espírito nessas formas particulares. A fantasia, embora distinta do intelecto, é o fundamento do intelecto; portanto, indispensável ao intelecto.

“O nosso pensamento, ao indagar a realidade, não se encontra somente diante de conceitos distintos, mas também diante de contrários; [...] A categoria lógica da distinção é uma, outra a da oposição. Dois conceitos distintos conjugam-se entre si, embora dentro de sua distinção: dois conceitos contrários parecem excluir-se: onde entra um, desaparece totalmente o outro. Um conceito distinto é pressuposto e vive no outro, que o segue na ordem ideal: um conceito oposto é morto pelo seu oposto “por isso é certo o dito: *mors tua, vita mea*”.⁷¹

Segue uma série de exemplos de conceitos opostos: verdadeiro e falso, bem e mal, belo e feio, valor e desvalor, alegria e dor, atividade e passividade, positivo e negativo, vida e morte, ser e nada.

Croce levanta aqui uma série de dificuldades, aparentemente insuperáveis, a respeito da possibilidade de conciliação entre unidade e oposição. E esclarece que o pensamento ingênuo não se embaraça diante dessas dificuldades; pensa a unidade e, ao mesmo tempo, a oposição. O lema não é *mors tua, vita mea*, mas a *concordia discors*. Reconhece que a vida é luta e, contudo, é harmonia; que a virtude é uma violência contra nós mesmos, e contudo é nós mesmos; que superada uma oposição, do próprio seio da unidade nasce uma nova oposição, e assim por diante, e isso é precisamente vida.

⁷¹ Ibid.,p. 8-9.

O pensamento filosófico, por sua vez, ao defrontar-se com o problema dos contrários, não encontrou solução satisfatória, alternando sua postura entre *monismo* e *dualismo*. É o pensamento ingênuo que abre caminho, como modelo aproximativo, para a filosofia fundamentar a conciliabilidade entre a unidade e a oposição. E é Hegel que encontra essa solução.

“Os contrários não são ilusão, – afirma Croce – e não é ilusão a unidade; uma vez que a unidade verdadeira e concreta não é mais que unidade, ou síntese, dos contrários não é imobilidade, é movimento, não é estacionamento, mas desenvolvimento. O conceito filosófico é universal concreto; e por isso, pensamento da realidade como, ao mesmo tempo, unida e divisa. [...] Hegel chama de dialética à sua doutrina dos contrários refutando, como aptas a gerarem equívocos, as outras formas da unidade e da consciência dos contrários, porque nestes se dá relevo à unidade e não simultaneamente, à oposição”.⁷²

A respeito da dialética, Croce propõe uma distinção, para evitar erros comumente cometidos: dialética subjetiva ou negativa e dialética objetiva ou positiva. A primeira refere-se propriamente ao uso formal do método dialético, ao passo que a segunda designa o conteúdo do legado hegeliano, a doutrina lógica do desenvolvimento. Na dialética negativa não se leva em consideração que, fora da síntese, os dois termos opostos, tomados abstratamente, confundem-se e o resultado não é a síntese, mas simplesmente a anulação dos dois termos opostos. “Fora da síntese – afirma Croce – os contrários são impensáveis”.⁷³

A confusão entre o aspecto meramente negativo da dialética e o seu conteúdo positivo deram origem a várias objeções contra a doutrina hegeliana dos contrários – esclarece Croce:

⁷² Ibid., p. 16-17.

⁷³ Ibid., p. 19.

1. Se o ser e o nada são idênticos (segundo Hegel prova ou crê provar), de que modo podem construir o devir, síntese de contrários? Não pode haver síntese de idênticos.

No pensamento que verdadeiramente os pensa, ser e nada não são idênticos, mas obstinadamente opostos, em guerra um contra o outro – esclarece Croce; e esta guerra (que é ao mesmo tempo comunhão, uma vez que dois lutadores, para lutar, devem abraçar-se!) é o devir: não já conceito adjunto ou derivado dos dois primeiros separadamente, mas um único conceito, que tem, além de si, duas abstrações, dois aspectos irrealis, o ser e o nada separados, e, enquanto tais, comungados, não pela luta, mas pela sua comum vacuidade”.

2. Outra objeção consiste em observar que o universal concreto, com a sua síntese dos contrários que lhe imprime o caráter de concreção, não é um mero conceito lógico, porque introduz tacitamente um elemento sensível ou intuitivo, isto é, a representação do movimento e do desenvolvimento.

Ora, sensível e intuitivo deveria implicar em singular e individual; só que o movimento ou desenvolvimento implica em universal: trata-se de um conceito e, precisamente, do verdadeiro conceito da realidade; e a teoria lógica desse conceito é o universal concreto, síntese dos contrários. Em lugar de equívoco – conclui Croce–, deve-se falar de mérito de Hegel, por ter destruído o falso conceito da logicidade como abstração arbitrária e ter dado ao conceito lógico um caráter de concreção.

3. Uma terceira objeção é a de que Hegel substitui o princípio de identidade e de contradição pelo princípio do contrário.

Hegel, porém, não só não nega o princípio de identidade, mas o revigora dando-lhe o verdadeiro sentido. Hegel não aceita o mal uso que se faz do princípio de identidade, como reter a unidade eliminando a oposição ou como reter a oposição cancelando a unidade. Esse mal uso

acontece porque não se quer reconhecer que a oposição ou contradição não é um erro, mas é verdadeiro ser das coisas: todas as coisas contêm a contradição. Isso significa estabelecer com mais propriedade o princípio de identidade, que triunfa da oposição pensando-a, isto é, colhendo-a em sua unidade.

A oposição pensada é oposição superada – conclui Croce –, e superada justamente em virtude do princípio de identidade; a oposição desconhecida, ou a unidade desconhecida, é a aparente obediência àquele princípio, mas, no fundo a sua real contradição.

O universal concreto, unidade na distinção e na oposição, é o verdadeiro princípio de identidade.

Após esclarecimentos acerca da história da dialética, Croce retoma a relação entre a realidade e o método e afirma: “Pensar dialeticamente e pensar a teoria lógica da dialética são, pois, dois atos mentais distintos. Mas é claro, por outro lado, que o segundo pensamento reforça o primeiro, dando-lhe consciência de si e desembaraçando-lhe o caminho de obstáculos, que nascem da falsa idéia acerca da natureza da verdade filosófica”.⁷⁴

A distinção entre distintos e contrários vem novamente à tona para esclarecer a natureza da verdade filosófica, que se estabelece a partir da destruição dos falsos distintos e contrários.

“A essa destruição dos falsos distintos e contrários, que podem ser todos resumidos e representados na dualidade de *essência* e a *aparência* – afirma Croce – junta-se o tratamento propriamente dialético (da dialética positiva) dos verdadeiros contrários, que podem representar-se e resumir-se todos na dualidade e antítese do *ser* e do *não-ser*”.⁷⁵

Trata-se aqui de um dualismo fundado na oposição real; ninguém pode negar a presença do mal, do falso, do feio, do

⁷⁴ CROCE, *O que é vivo e o que é morto na Filosofia de Hegel*, p. 45.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

irracional, da morte [...] e de seus opostos, do bem, do verdadeiro, do belo, do racional, da vida. Em razão da sua teoria da lógica, Hegel faz do pensamento dos contrários a concepção da realidade como desenvolvimento.

Se não existisse o termo negativo, não haveria desenvolvimento, e a realidade, e com ela o termo positivo ruiria. “O negativo é a mola do desenvolvimento: a oposição é a alma do real – conclui Croce – [...] Na sua doutrina lógica, e no seu efetivo pensar em conformidade com ela, está, pois, o vigor indomável, a fecundidade inexaurível, a perpétua mocidade da filosofia hegeliana. [...] Quem sente a dignidade do homem, a dignidade do pensamento, não pode satisfazer-se com outra solução dos contrastes e dos dualismos que não seja a dialética, conquistada pelo gênio de Hegel”.⁷⁶

Aqui Croce faz um paralelo entre Vico e Hegel, afirmando que Vico é o filósofo que, com mais propriedade, pode ser colocado ao lado de Hegel. Não só; ele avança de tal maneira nessa comparação que coloca Vico como precursor de Hegel. “São os conceitos – afirma Croce –, e muitas vezes as próprias metáforas, imagens e construções frásticas de Hegel: o que é tanto mais de admirar, quanto o filósofo alemão (ao menos no período em que meditava a sua filosofia e compunha a *Fenomenologia do Espírito*) parece não ter conhecido a outra Fenomenologia, meditada já um século antes em Nápoles, sob o título de *Scienza Nuova*. Quase parece que a alma do italiano e católico filósofo transmigrou para o alemão, e reaparece, mais amadurecido e consciente, à distância de um século”.⁷⁷

Entre as principais obras de Croce, salientamos: *Filosofia dello Spirito*: I. Estetica come scienza dell’espressione linguistica general (1902); II. Lógica come scienza del concetto puro (1905); III. Filosofia della prática. Economia ed etica, (1909); IV. Teoria e storia della storiografia (1917).

⁷⁶ Ibid., p. 61.

⁷⁷ Ibid., p. 65.

Em 1910, inicia a publicação di *Saggi Filosofici*, em oito volumes, dos quais, destacamos *La filosofia di Gian Battista Vico* (1911); *Nuovi saggi di estetica* (1920); *Ultimi saggi* (1935); *La poesia* (1936).

Merecem igualmente destaque: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estética Italiana* (1910); *Breviario di estetica* (1913); *Cultura e vita morale* (1914); *Contributo alla crítica di me stesso* (1918); *Primi saggi* (1919); *Elementi di política* (1925); *Aspetti morali della vita politica* (1928); *La critica e la storia dell'arte figurativa* (1934); *Piccoli saggi di filosofia politica* (1934); *La storia come pensiero e come azione* (1941); *Storia dell'estetica per saggi* (1942); *Aesthetica in nuce* (1946).

Quanto à sua formação intelectual, o próprio Croce dá esclarecimentos em um opúsculo, editado em 1918 e ultimamente reeditado por Guiseppe Galasso, *Contributo alla crítica di me stesso*⁷⁸. Nesse texto, Croce afirma que Sanctis e Labriola o orientaram para a problematização da estética e da história, que permaneceram sempre como fundamentais no desenvolvimento do seu pensamento. Não menos importante foi a influência de Herbart e de Vico e, finalmente, a de Hegel e Gentile. Esses últimos autores o libertaram do positivismo (do qual Croce assimilou elementos para a formação de uma mentalidade historicista) e do espiritualismo religioso, conduzido-o, assim, para uma “concepção idealista da história baseada numa intuição puramente imanentista do espírito como realidade universal”⁷⁹.

⁷⁸ CROCE, Benedetto. *Contributo alla critica di me stesso*. Milano : Adalphi Edizioni, 1989.

⁷⁹ Cf. SCIACCA, Michele Fedrerico. *Il secolo XX*. Milano : Fratelli Bocca., 1947. v. 1, p. 314.

b) O DESENVOLVIMENTO DO HEGELIANISMO DE CROCE

Entre as inúmeras obras de Benedetto Croce escolhemos *La Filosofia dello Spirito*, por ser, a nosso ver, mais representativa.

“Não se trata de conhecer o espírito em si, o homem como espírito – afirma Sciacca – mas o que são as atividades do espírito humano (arte, moral, direito etc.), em que uma se distingue da outra e qual a sua relação”⁸⁰.

“Para Croce – continua Sciacca –, a filosofia é “Filosofia do espírito” como se determina no processo concreto da experiência, isto é, do nosso mundo humano, com que coincide todo o real (incomentismo)⁸¹.

As formas fundamentais da atividade do Espírito são teórica e prática. Na primeira, distinguem-se a intuição ou conhecimento do individual e o conceito ou conhecimento do universal; na segunda, o útil ou volição do individual e o bem moral ou volição do universal. Temos, portanto, a Arte (intuição), Filosofia (conceito), Economia (útil), Moral (bem). Esses temas são objetos de análise nos quatro volumes que compõem *La filosofia dello Spirito*.

Na *Estética*, Croce escreve: “A Filosofia é unidade; e, quando se trata de Estética ou de Lógica ou de Ética, trata-se sempre de toda a Filosofia, embora vislumbrando, por conveniência de didática, um aspecto particular dessa unidade inscindível”⁸².

Quando Croce iniciou a ocupar-se de problemas de estética, em 1900, vicejavam teorias relativas à “Éstética metafísica”, que Croce critica, inserindo nessa crítica, como elementos positivos, as doutrinas estéticas de Vico e de De Sanctis.

⁸⁰ SCIACCA, 1968, p. 221.

⁸¹ Ibid., p. 222; CROCE, Benedetto. *Filosofia come scienza dello spirito*. I – Estetica. 4. ed. Bari : Laterza,, 1912. AVVERTENZA.

⁸² SCIACCA, 1968, p. 222.

Evidenciamos, a seguir, os pontos principais da teoria de Croce.

O conhecimento ou é intuitivo, por fantasia, do individual, das coisas singulares; ou é lógico, por intelecto, do universal, das relações entre as coisas. Enfim, é ou produtora de *imagens* ou produtora de *conceitos*.

A primeira forma de conhecimento é autônoma e é a arte, que é precisamente intuição ou representação de um estado de ânimo ou de um sentimento (a arte é liricidade), que encontrou sua expressão numa imagem. Na arte, o sentimento tumultuoso converte-se em claras intuições: mais que imaginação, ela é *fantasia poética ou criadora*.

Não é sentimento imediato, mas sentimento contemplado e nela a fonte do próprio sentimento é rendição universal da infinitude da expressão. Ela é intuição-expressão; portanto, arte e linguagem identificam-se⁸³.

Do grau estético, o Espírito passa ao grau do conhecimento lógico, conceitual, filosófico. *A lógica é ciência do conceito puro*, que é síntese *a priori*. O conceito transcende toda representação, mas é imanente em todas elas.

“A intuição nos dá o mundo, o fenômeno – afirma Croce –; o conceito nos dá o noumeno, o Espírito”⁸⁴.

O conceito é *universal concreto*, como já mencionamos; quando falta essa concretude, essa síntese, não existem mais conceitos mas *ficções conceituais* ou *pseudoconceitos*, que podem ser universais, mas não concretos (como as ficções intelectuais da matemática), ou simples esquemas, nos quais, são reagrupados um certo número de representações destituídas de universalidade (como pseudoconceitos empíricos das ciências naturais). Para Croce, a síntese *a priori* lógica descobre-se como “identificação de filosofia e de história”. Todo conceito é

⁸³ CROCE, 1912, p. 37.

⁸⁴ SCIACCA, 1968, p. 223.

compreensão de fatos particulares, pelos quais se interessa a realidade que é história; a filosofia, portanto, é “delucidação das categorias constitutivas dos juízos históricos, ou seja, dos conceitos diretivos da interpretação histórica”⁸⁵.

Croce estabelece a relação entre a atividade prática e a atividade teórica; a atividade prática pressupõe a atividade teórica, sendo seu objeto as ações – volições.

Sem conhecimento não é possível a vontade. Teoria e prática formam uma unidade e as duas formas constituem e fecham o círculo da realidade e da atividade do Espírito. O ato teórico oferece a matéria ao ato prático e ao ato volitivo consoante a mudança do ato perceptivo. Ambos estão um em função do outro e, com a mudança do primeiro, muda também o segundo. Não existem juízos fixos de ação: o homem atua sempre em correspondência às mutáveis situações históricas⁸⁶.

Na atividade prática, Croce distingue duas formas: atividade econômica, orientada para fins individuais; e atividade ética, para fins universais. São formas, distintas, mas unidas, ao mesmo tempo: a primeira pode ser pensada independentemente da segunda, mas esta não pode ser concebida sem a primeira. Não há universal ético sem o grau econômico. A forma moral leva consigo a forma econômica, visto que a ação, ainda que universal na sua significação, é algo de concreto e de individualmente determinado. “Tal é o caráter da ação moral, que nos satisfaz não como indivíduos mas como homens; e, como indivíduos, somente enquanto homens e, como homens, somente com o meio da satisfação individual”⁸⁷.

Em síntese, no pensamento de Croce, os diversos graus do Espírito acham-se entrelaçados, constituindo uma espécie

⁸⁵ SCIACCA, 1932, p. 201-209.

⁸⁶ CROCE, Benedetto. *Filosofia della Pratica e Economia e Etica*. 4. ed. Bari : Laterza, 1932. p. 21-32.

⁸⁷ SCIACCA, 1968, p. 216.

de círculo em que as diversas formas apóiam-se nas demais e ao mesmo tempo se complementam. Dessa forma, Croce tenta continuamente estabelecer uma síntese entre vida e pensamento, visto que só a plenitude do pensar pode dar sentido à vida; nessa síntese, cada um dos dois elementos (vida e pensamento) dá sentido ao outro.

Todo esse contexto é consolidado pela tendência historicista de Croce, que se manifesta concretamente em sua preocupação pela história e pela cultura, não só no plano teórico, como também no plano prático. A historiografia de Croce é, assim, o coroamento de uma filosofia, inteiramente penetrada pela convicção da universalidade concreta do espiritual.

Essa convicção, no mesmo sentido que inspirou a Hegel, torna Croce um inimigo declarado de quem, em nome da racionalidade, nega o valor e a função da evolução histórica, cuja riqueza somente pode ser entendida, de acordo com Croce, do ponto de vista do Espírito absoluto e concreto.

7. O HEGELIANISMO DE GENTILE

a) INDICAÇÕES DE ORDEM BIBLIOGRÁFICA

Giovanni Gentile, de acordo com Sciacca⁸⁸, “o maior filósofo italiano de nosso século, o pensador em redor do qual, desde os primeiros anos do século XX até 1930 mais ou menos, gravitou quase toda a filosofia italiana e cuja influência, seja inclusive como motivo crítico, ainda hoje continua”, nasceu em Castelvetrano (Trapani) em 1875 e foi morto em Florença, 15 de abril de 1944. Docente nas Universidades de Palermo (1906/1913), Pisa (1914/1916) e Roma (desde 1917), foi colaborador ativíssimo de *La Critica*, de Croce e, em 1920, iniciou a publicação do *Giornale critico della filosofia italiana*. Ministro da Educação (1922/1924), elaborou

⁸⁸ SCIACCA, 1968, p. 216.

a conhecida reforma do ensino, que leva o seu nome. Promoveu e dirigiu a *Enciclopédia italiana Treccani*.

Idealista e hegeliano em sentido análogo ao de Croce, Gentile define a sua filosofia como *atualismo*, em que o absoluto, como ato criador do Espírito, não representa nada que transcenda o pensamento, pois tudo que é de alguma forma representado, está na esfera do sujeito. No espírito, identificam-se forma e conteúdo concreto, visto que o Absoluto espiritual não é que ato puro que se realiza no curso concreto de toda a realidade.

As obras de Gentile são numerosas; em todas elas o autor desenvolve, com riqueza de motivos, o conceito do pensamento como ato (autoconceito), que ele aplica a todos os problemas filosóficos e a toda forma da atividade do Espírito; citamos algumas:

- *Rosmini e Gioberti* (1898);
- *La filosofia di Marx. Studi critici* (1899);
- *Dal Genovesi al Galluppi* (1903);
- *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* (1909);
- *Sommario di pedagogia* (1912);
- *Il problema della Scolástica* (1913);
- *La riforma della dialettica hegeliana* (1913);
- *Studi Vichiani* (1915);
- *Teoria generale dello Spirito* (1916);
- *Discorsi di religione* (1920);
- *I problemi del Risorgimento italiano* (1923);
- *Bertrando Spaventa* (1924);
- *Genesi e struttura della società* (1946);
- *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1923);
- *Introduzione alla filosofia* (1933).

b) O HEGELIANISMO NA VERSÃO DE GENTILE

Toda a reflexão filosófica de Gentile gira em torno de dois princípios: 1. Nada se pode pressupor ao pensamento: o objeto converte-se no sujeito; 2. o pensamento não é objeto, *pensamento pensado*, mas *pensamento pensante*, pensamento em ato. Pensamento e ser, portanto, identificam-se e a filosofia não é um grau do Espírito, mas todo o Espírito. O conteúdo do pensamento (objeto) fica absorvido no pensar em ato (sujeito).

Em *La riforma della dialettica hegeliana*⁸⁹, Gentile chama a sua filosofia de *idealismo atual*, porque considera a idéia (que é o Absoluto) como ato e estabelece a *equação do devir hegeliano como ato do pensamento, como única concreta categoria lógica*. Hegel, ao contrário, – ele afirma – pressupõe abstratamente o ser e o não ser ao devir que, portanto, não se pode possuir nem explicar. A Hegel faltou a exigência da *subjetividade*, e, por isso, a sua lógica, embasada na posição das idéias platônicas, é movimento aparente das *idéias pensadas* e não *devir real* do pensante.

Em um dos textos clássicos de pedagogia, *Sommario di pedagogia*, Gentile desenvolve o conceito da identidade-distinção dos graus do Espírito: sensação, percepção, representação, volição... todos eles se resolvem no único ato de pensar. “Todo ato espiritual é consciência aprofunda de um ato anterior: não fenomenologia dos graus do Espírito, mas do único ato espiritual que, como eterna mediação, é eterno desenvolvimento através de momento infinitos”⁹⁰.

No caso da pedagogia, ela se identifica com a filosofia. “Se a filosofia e vida espiritual se identificaram na atualidade do pensar – observa Sciacca –⁹¹ resulta que nenhuma

⁸⁹ GENTILE, Giovanni. *La riforma della dialettica hegeliana*. 4. ed. Firenze, Sansoni Ed., 1975. Cfr. Também SCIACCA, 1968, p. 217.

⁹⁰ SCIACCA, 1968, p. 218.

⁹¹ SCIACCA, 1968, p. 235.

atividade espiritual pode ser pensada distinta da filosofia. Por isso a pedagogia como ciência da educação identifica-se com a filosofia como ciência da realidade espiritual.

O processo do Espírito é processo de *autoformação* e o Espírito não reconhece nada de exterior a si mesmo senão como sua formação. Portanto, a *dualidade* de educador e educando é concreta na unidade da vida espiritual. A ação do educador é verdadeiramente educativa quando o educando se reconhece nele: a educação é auto-educação. [...] Filosofia, pedagogia e ética unem-se no ato concreto da educação”.

Também a distinção entre atividade teórica e atividade prática é puramente abstrata: *pensar é agir* (é o atuar-se do Espírito); e *agir é pensar*. O real é o pensamento no seu desenvolvimento dialético, no seu eterno fazer-se, como ato puro. Real e concreto é o Eu transcendental, no qual unifica-se a multiplicidade empírica dos ens individuais⁹².

8. CONFLUÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE CROCE E GENTILE

Ambos, Croce e Gentile, são insignes representantes do neo-idealismo italiano; ambos tomam por base um hegelianismo repensado: Croce, inicialmente afastando-se de Spaventa, toma inspiração de De Sanctis e, através de Marx e do marxismo, chega a repensar Hegel; Gentile, pelo contrário, repensa Hegel, inspirando-se diretamente em Spaventa.

A lógica croceana evidencia os conceitos e os pseudoconceitos; trata-se da dialética do nexos dos *distintos*, que torna possível a síntese dos *opostos* em sua justa medida, resgatando-a dos erros e dos arbítrios de Hegel. A essência da dialética, para Gentile, está na relação que liga os conceitos, definindo assim a dialética como *ciência das relações*. A

⁹² GENTILE, Giovanni. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. 2. ed. Pisa : Enrico Spoerri, 1918.

dialética antiga de tipo platônico, é a *dialética do pensado*; a dialética moderna, nascida da reforma kantiana, é a *dialética do pensar*, que encontra em Hegel sua expressão mais moderna, não tendo, porém, alcançado sua perfeição. Com efeito, de acordo com Gentile, em Hegel permaneceram alguns resíduos da velha dialética ainda não inteiramente reabsorvidos. A reforma da dialética hegeliana proposta por Gentile consiste em eliminar todo resíduo da dialética do pensado para torná-la dialética do puro pensar.

“Pode-se objetar – observa Giovanni Reale –: Croce já não trabalhara nessa direção? Ele já não reduzira *toda* a dialética do Espírito? Certo, Croce já se movera nesse sentido, mas introduzira, com os seus ‘distintos’, um sistema de categorias (os quatro graus do Espírito) que Gentile não aceita. A categoria é uma só: a do Espírito. Existe só um único conceito, que é propriamente *ato puro*, *autoconceito* – e nele se resume toda a realidade”⁹³.

Temos, portanto, em Gentile, o *atualismo* absoluto, ao passo que, em Croce, o idealismo se apresenta como *historicismo* absoluto.

9. O DESAFIO COM QUE SE DEFRONTOU A FILOSOFIA ITALIANA E COMO O ENFRENTOU E VENCEU

A trajetória da Filosofia Moderna Italiana está marcada pela circunstância de se tratar daquela área territorial que abrigou o Império Romano, sendo a sede do Pontificado Católico, dois dos ingredientes formadores da cultura ocidental (o terceiro seria o feudalismo). Ao mesmo tempo, ao lado do peso dessa herança monumental, encontrava-se o território subdividido em principados relativamente débeis do ponto de vista militar, incapazes de preservar a própria soberania, à mercê da

⁹³ REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo : Paulus, 1991. V. 3: Do romantismo até nossos dias, p. 537.

disputa pela hegemonia na Europa entre as nações em formação. Mesmo no Sacro Império, como vimos, os principados romanos não tinham maior peso.

O desafio ante o qual se encontravam os italianos – e também a saída – seria fixado por Nicolai Maquiavel (1469/1527). Como indica Gaetano Mosca (1858/1941), na sua *História das doutrinas políticas* (1937), os homens instruídos formam seu espírito através do que aprendem nos livros e ainda a partir da própria experiência. E prossegue: “Em Maquiável parece que o primeiro tenha sido mais importante. Não se explicaria de outra forma a veneração que demonstra por tudo que haviam escrito os autores clássicos, nem sua profunda convicção da superioridade absoluta dos antigos – gregos e sobretudo romanos – em relação aos homens de sua época. Pode-se argumentar e com razão que, como ele escreveu no início do século XVI, não se enganou a este respeito e, pensando bem, enganou-se muito pouco. Mas empenhou-se pelo caminho errado ao julgar que bastava imitar os antigos para obter os mesmos resultados alcançados por eles.”⁹⁴ Com efeito, nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*⁹⁵ (1521), Maquiavel quer não apenas exaltar os feitos romanos, mas sobretudo despertar seus compatriotas para aquela tradição e a necessidade de retomá-la. A receita estará contida no *Príncipe* (1513) que, além dos conhecidos e sempre lembrados conselhos ao déspota esclarecido, consiste basicamente numa mensagem em prol da unificação da Itália. Se nos ativermos aos aspectos estritamente culturais, notadamente no que se refere à filosofia, ao contrário do que supunha Mosca, aquele caminho revelou-se forte o suficiente para proporcionar feição própria à nação.

⁹⁴ MOSCA, Gaetano. *História das doutrinas políticas*. Paris : Payot, 1966. p. 68. Tradução francesa

⁹⁵ Tito Lívio (59/17 antes de Cristo) redigiu uma história de Roma em 142 livros, abrangendo desde a fundação à sua época, dos quais preservaram-se 35. Adota a denominação de *década* para os ciclos em que a divide.

Após a unificação e em busca daquilo que Spaventa chamou de “fazer o italiano”, a filosofia italiana conquistou rapidamente uma posição equiparável à que desfrutavam a alemã, a francesa ou a inglesa. As idéias de Croce e Gentile foram consideradas e debatidas tanto na Europa como na América. O marxismo italiano chegou mesmo a ofuscar outras versões, notadamente através de Rodolfo Mondolfo – que impressionou sobretudo a Academia, ao colocá-lo entre os maiores historiadores da filosofia de nosso tempo – como através de Antonio Gramsci (1891/1937), não tanto por suas concessões ao leninismo, mas por suas contribuições ao que denominou de “filosofia da praxis”, no tocante a temas da palpante atualidade, no entendimento da cultura, como tem enfatizado Miguel Reale⁹⁶.

No tocante à especificidade da filosofia italiana – quando confrontada às filosofias nacionais precedentemente caracterizadas –, é evidente que, à vista do tempo histórico relativamente curto transcorrido em sua autônoma elaboração, nossa proposição não poderá revestir-se do grau de consistência que acreditamos haver logrado na análise das outras principais filosofias européias. De todos os modos, aquela especificidade parece consistir na peculiar forma de consideração do tema do *espírito*. A principal conclusão da fase que engloba a meditação de Spaventa, Gentile e Croce – aos quais poder-se-ia agregar Rodolfo Mondolfo – seria a de que a *filosofia é a ciência da realidade espiritual*, realidade essa que é identificada com a *cultura*.

⁹⁶ Em *Experiência e cultura* (1977), Reale destaca que “sob a influência do historicismo de Labriola ou de Croce, foram levados a acentuar o sentido humanístico implícito na ideologia marxista, tal como os revelaram os livros de Rodolfo Mondolfo ou Gramsci, coincidendo nesse ponto com alguns dos escritos de Lukács”. Acentua entretanto ser insustentável a tese da “filosofia da praxis” de Gramsci segundo a qual haveria identidade absoluta entre pensamento e ação, como “condição de um humanismo integral”.

A elaboração do conceito de *espírito* inicia-se com Hegel, no seu afã de ultrapassar a razão kantiana. Kant marca nitidamente a transição da preocupação exclusivamente epistemológica para o que seria a constituição da objetividade. Mas não se pode dizer que se atém exclusivamente a esta última, como seria o caso de Hegel.

O esquema empirista compreende sensação, percepção, representação e idéia ou conceito. Para superar as dificuldades provenientes da distinção entre qualidades primárias e secundárias, Hume tratou de unificar os dois momentos iniciais sob a denominação de impressão (impressão imediata), sem alterar basicamente a estrutura do esquema.

Kant na verdade subdivide esse esquema, mantendo as intuições empíricas (mas subordinando-as às intuições puras) ao que se seguiria o entendimento, lugar das categorias; unidade “a priori da apercepção” e, finalmente, razão (território das idéias, que, segundo se sabe, impulsionam a ultrapassar os marcos da experiência humana). Em Hegel, ao contrário, a questão resume-se à constituição da objetividade (agora distinta da “alienação”), o que leva a situar-se diretamente no processo de estruturação da consciência, com os seguintes momentos: certeza sensível, percepção e entendimento, nível que se apresenta apenas como patamar a ser superado, sucessivamente, pela consciência de si, pela razão e pelo espírito.

Na Escola de Baden, trata-se da retomada da perspectiva transcendental, em marcos mais próximos de Kant, para suscitar o entendimento da cultura. Segundo referimos precedentemente, a conclusão de Windelband seria a de que “a filosofia transcendental de Kant é, nos seus resultados, a ciência dos princípios de tudo aquilo que nós hoje reunimos sob o nome de cultura”. Nicolai Hartmann, que embora provindo de Marburgo, aproximar-se-ia dessa problemática, tratou de ressuscitar o conceito do espírito mais para determinar o que seria o seu próprio ser. A distinção hegeliana,

que procurou preservar, entre espírito objetivo e espírito objetivado não se sustentaria, conforme Reale demonstra em *Experiência e Cultura*.

Na filosofia brasileira, Djacir Menezes recorreu ao conceito hegeliano de espírito, sobretudo, para aprofundar o entendimento da categoria “pessoa humana”. Antonio Paim advoga a sua preservação de modo específico, devendo servir para situar a contemporaneidade. Na sua visão, em *Problemática do culturalismo*, requerendo a plena elucidação do ser do homem – ser aqui tomado em sentido predicativo e não como algo na esfera das substâncias dadas – a consideração do seu *dever ser* (na clássica definição de Reale), há de requerer seja identificada a sua continuidade histórica, o que poderia achar-se espelhado nas tradições culturais. Segundo afirma: “A definição do ser do espírito como contemporaneidade elimina o risco de qualquer identificação com o idealismo absoluto hegeliano, que era também uma das ambições de Nicolai Hartmann, isto é, preservar a notável elaboração de Hegel, escoimando-a desde logo do impulso de ultrapassar a experiência possível”⁹⁷.

As breves considerações precedentes servem para evidenciar a singularidade da proposta italiana, ao aproximar a idéia de espírito do conceito de cultura.

Na fase mais próxima de nós, destacaria que a filosofia italiana continua buscando aprofundar a perspectiva transcendental, desta vez tratando de fixar a transição entre o patamar epistemológico, fixado por Marburgo, e a preocupação com a cultura da Escola de Baden, preocupação que transparece sobretudo na obra de Gianna Gigliotti (nascida em 1945, professora de Filosofia Moral na Universidade de Lecce) autora, entre outros livros, de: *Il neocriticismo tedesco* (Torino, Loescher Editore, 1983) e *Avventure e disavventure del transcendente* (Napoli, Guida Editore, 1989).

⁹⁷ PAIM, Antonio. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1995. p. 137.



TERCEIRA PARTE

Universalidade da Filosofia e Filosofias Nacionais



EM QUE CONSISTE A UNIVERSALIDADE DA FILOSOFIA

Da caracterização precedente verifica-se que a Filosofia Contemporânea representa desfecho de certa forma inusitado da Filosofia Moderna. Como vimos, formaram-se filosofias nacionais muito diferentes umas das outras. Não só na Inglaterra, como na França ou na Alemanha, em certos momentos da mencionada evolução chegam a aparecer pensadores que supõem que somente o seu modo de filosofar seria legítimo. A filosofia analítica inglesa é, por certo, o caso extremo. Mas neokantianos alemães e estruturalistas franceses também manifestaram idêntica pretensão.

Torna-se portanto inevitável a pergunta: desapareceu a universalidade da filosofia e esta consiste apenas numa forma de elucidação conceitual ou dispõe de algum conteúdo positivo universal?

Entendo que a perplexidade advém do fato da radicalização dos remanescentes da Escolástica na sua recusa da ciência moderna. Essa posição fomentou o empenho em encontrar saídas, tomando por base o mesmo diapasão, isto é, o sistema. A crise na Igreja Católica serviu para acirrar os ânimos. Assim, a Filosofia Moderna caracteriza-se basicamente pela busca de sistemas alternativos. Embora diversos, os sistemas emergentes lograram constituir uma espécie de tessitura universal, em determinados ciclos históricos. O cartesianismo interessou a pensadores dos diversos países, o mesmo ocorrendo, sucessivamente, com o empirismo, com o kantismo, com o hegelianismo e com o positivismo.

Se admitirmos que o ponto de partida da Filosofia Contemporânea consiste nos diversos movimentos em prol da superação do positivismo, verificamos que o neokantismo, vitorioso na Alemanha na altura da Primeira Guerra, já não interessou à França. Parecia que, ali, o positivismo seria

superado pelo que depois se chamou de “reação espiritualista”, o que não vingou, conforme tivemos oportunidade de demonstrar. Os textos da Escola de Marburgo sequer foram traduzidos ao francês¹. À primeira vista, a descendência do neokantismo, como a fenomenologia e o existencialismo teriam melhor fortuna, no início do segundo pós-guerra. Mas a recusa pública de Heidegger da interpretação de seu pensamento realizada por Sartre reduziu de muito essa expectativa, embora nem todos tenham se dado conta de que se tratava de uma disputa entre filosofias nacionais. Na anedota que se inventou em relação a Cousin, Hegel teria dito que a sua filosofia “não podia ser traduzida em linguagem popular e muito menos em francês. A divulgação da correspondência entre os dois² desautoriza semelhante versão. Na disputa Heidegger/Sartre, o filósofo alemão nega francamente a possibilidade de que sua filosofia seja traduzida nos moldes da tradição filosófica francesa. O sucesso da fenomenologia seria devido em grande medida à espetacular transferência dos arquivos de Husserl para a Universidade de Louvain. Houve, certamente, em muitos países, movimentos fenomenológicos. Mas estiveram muito longe de constituir um sistema filosófico unificador no ocidente. Ambos, Husserl e Heidegger, transformaram-se em autores clássicos com os quais figuras destacadas das filosofias nacionais entretêm diálogos, sem que se trate de que influam no sentido de superar a predominância daquelas.

Em síntese, contemporaneamente não há mais sistemas filosóficos, isto é, propostas filosóficas que se proponham abrigar em seu seio a totalidade do saber. A fenomenologia parece ter sido a última tentativa de constituição de uma forma

¹ Esse incidente mereceu notável estudo de Alexis Philonenko no volume 6 da *História da Filosofia*, coordenada por François Chatelet (1925/1985).

² *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hegelienis*. Org. de Michel Espagne e Michel Wemer, Paris, Editions du Lérot, 1990.

de sistema filosófico que abrangesse as diversas modalidades do saber, através das chamadas *ontologias regionais*. Esse projeto, como se sabe, não chegou a concretizar-se.

Ao mesmo tempo, dois pensadores que se notabilizaram como grandes historiadores da filosofia, um alemão (Nicolai Hartmann – 1882/1950) e outro italiano (Rodolfo Mondolfo – 1877/1976) incumbiram-se de proclamar a morte dos sistemas. Adicionalmente, ambos estabeleceram que a perenidade da filosofia se constituía através dos *problemas*.

Outro passo importante seria dado por Miguel Reale (nascido em 1910) ao indicar que caberia dos sistemas dissociar as *perspectivas filosóficas* a partir das quais buscou-se constituí-los.

Deste modo, mantém-se a universalidade da filosofia por intermédio das perspectivas filosóficas que são inelutáveis, do mesmo modo que através dos problemas a que as diversas filosofias nacionais têm dado preferência, como destacamos.

Os dois aspectos merecem análise mais detida.

II

DESAPARECIMENTO DOS SISTEMAS E PERMANÊNCIA DOS PROBLEMAS

1. OS PROBLEMAS NA BASE DA REFLEXÃO METAFÍSICA, SEGUNDO NICOLAI HARTMANN

Nicolai Hartmann (1882/1950) foi quem primeiro assinalou o papel dos problemas na meditação filosófica³.

Face à complexidade crescente do mundo atual, Hartmann considera que o pensamento sistemático ficou fora de jogo. Quem hoje pretendesse atingir o aspecto unitário do sistema, mediante a suposição de um grupo x de categorias, teria de violentar os vários campos do saber. Ofereceria uma unidade artificial, em contraste com a multiplicidade dos fenômenos que integram o mundo. “Explicar o espírito a partir da matéria, frisa o pensador na sua obra *Autoexposição sistemática*, ou entender a matéria a partir do espírito, o ser a partir da consciência; reduzir o organismo ao mecanismo ou fazer passar o acontecer mecânico por uma vitalidade encoberta, tudo isso e muito mais é hoje uma coisa impossível de se realizar. Isso contradiz já nos primeiros passos o que com segurança sabemos nos domínios especiais. O pensamento construtivo ficou fora de jogo”.⁴

Hartmann insiste em que o pensamento sistemático percorre, nos dias de hoje, um caminho mais modesto. Longe das grandes construções do pensamento, que pretenderam ser erguidas de uma vez para sempre, os pensadores contemporâneos apelam para construções provisórias, que espelhem a problemática do homem e do mundo. Trata-se,

³ HARTMANN, Nicolai. *Autoexposición sistemática*. México : Universidade Nacional Autônoma, 1984, p. 3-82.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

poranto, já não de pensamento sistemático propriamente; tal forma de pensar deveria ser designada como *pensamento problemático*. Este, é bem verdade, não renuncia a chegar a uma visão de conjunto. A sua meta deverá sempre ser concebida como sistema. A diferença com o modo de pensar anterior radica em que a nova forma de encarar a realidade não antecipa o sistema. Pretende se deixar conduzir até o sistema, porquanto sabe que há uma conexão geral do mundo. Mas também sabe que os fenômenos não refletem diretamente essa conexão, que deve buscá-la primeiro na pesquisa diuturna da realidade. Os sistemas construtivos colocavam como fundamento um esquema antecipado do nexos do mundo. Não investigavam esse nexos, mas achavam que podiam conhecê-lo de forma intuitiva. Por isso tratavam de descobrir os fenômenos a partir dessa intuição, rejeitando tudo aquilo que não se ajustasse à pretendida intuição do cerne do sistema.

Hartmann não duvida em contrapor o pensamento sistemático construtivo ao que denomina de *pensamento problemático investigador*. Essas duas grandes linhas epistemológicas são claramente identificáveis na história da Filosofia Ocidental. Encontramos, no curso da meditação filosófica, autores mais afinados com a perspectiva sistemática, tais como Plotino, Proclo, São Tomás, Duns Scot, Hobbes, Spinoza, Fichte e Schelling. Outros pensadores aparecem mais próximos da visão problemática; tal seria, para Hartmann, o caso de autores como Platão, Aristóteles, Descartes, Hume, Leibniz e Kant. Mas em todos eles, de tendência sistemática ou problemática, a meditação filosófica emerge do chão dos problemas metafísicos, que são, afinal de contas, os ensejados pela perplexidade da mente humana face ao mistério do Ser. Em todos os grandes pensadores da Filosofia ocidental, encontramos, frisa Hartmann, uma grande fidelidade ao fundo problemático que revela a perplexidade do *lógos* face ao real. Geralmente os sistemas fixam os aspectos secundários, portanto mutáveis, das respectivas concepções filosóficas, ao

passo que os traços permanentes são legados pelos elementos problemáticos, decorrentes da apreensão do real e da essencial inadequação entre pensamento e realidade. “Em geral, escreve Hartmann, o morto e o simplesmente histórico pertencem ao pensar sistemático; pelo contrário, o supra-histórico e o vital pertencem ao pensar problemático puro. Nele se encontram as aquisições da história do pensamento”.⁵

A dimensão problemática aparece de forma clara em Platão. O sentido profundo dos seus diálogos consiste propriamente em manter viva a problemática do conhecimento face ao real. Ao longo dos três últimos séculos houve uma tentativa de reinterpretação do platonismo, a partir de um arquétipo construtivista, mais afinado com as metafísicas dogmáticas da modernidade. Mas isso constitui um evidente falseamento da inspiração originária do grande filósofo grego. Para ele, a perspectiva de dúvida diante do saber consolidado era fundamental. Encarava como mitos as antigas cosmogonias e pretendia traduzir no linguajar do *lógos* as imagens plásticas das lutas dos deuses na origem de tudo. Mas estava longe de conferir uma uni-linearidade à sua concepção filosófica, como se uma pretensa sistematização da doutrina das idéias matasse, nele, o espírito indagador. É necessário recuperar, frisa Hartmann, a dimensão problemática da filosofia platônica, a fim de saber avaliar toda a sua criatividade. Platão permanece como foco inspirador da reflexão filosófica, justamente porque não se encerrou num sistema, mas porque soube manter viva a perplexidade diante do real.

É necessário, igualmente, recuperar a raiz problemática da meditação aristotélica. Os comentaristas esqueceram muitas vezes que o núcleo dinâmico do pensamento do estagirita, era dado pela sua *aporética*, ou seja, pela possibilidade de colocar questões em aberto, mais do que pela dimensão sistemática, mais afinada com uma entropia

⁵ Ibid., p. 7.

escolástica. A dimensão problemática age como núcleo inspirador tanto da ciência como da metafísica no pensamento de Aristóteles. Certamente as categorias pensadas pelo estagirita podem ser questionadas, incluindo aí toda a crítica moderna à metafísica da substância. Mas a dimensão problemática do aristotelismo ainda está viva, na *aporética* pensada por ele.

Por que, se a tradição filosófica, já desde o pensamento grego, destaca a dimensão problemática como essencial, ela ainda não é valorizada por inúmeros pensadores? Hartmann considera que isso se explica por três motivos:

- a) em primeiro lugar, pela impaciência natural para descobrir soluções a qualquer preço;
- b) em segundo lugar, pela crença instintiva de que os problemas que não se podem resolver são filosoficamente inúteis;
- c) em terceiro lugar, pela confusão, que muitos fazem, entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas e pelo desconhecimento do sentido objetivo de perguntas irrecusáveis.

Em relação ao primeiro motivo, a impaciência natural para descobrir soluções a qualquer preço, Hartmann considera que se trata de uma atitude muito humana, mas pouco filosófica. A pesquisa da verdade é caminho duro de ser percorrido, tanto em ciência quanto em filosofia. A verdade só se descortina, como a graça, perante aqueles que estão vazios de si mesmos, ou seja, perante aqueles que não fizeram barulho de construção de sistemas antes de a terem descoberto. É explicável que quem dedicou uma vida ao estudo da Filosofia queira colher, ainda neste mundo, os seus frutos. Mas muitas vezes estes são extremadamente modestos para quem aspira ao poder de aparecer como grande sistematizador do pensamento. Busca da verdade e espírito de dominação não rimam. Muitos caem nas armadilhas da vaidade intelectual e terminam rendendo culto às modas do

momento, justamente por essa afoiteza, filha da vaidade. Somente uma adequada perspectiva histórica, que nos coloca modestamente como elos de uma cadeia no desenvolvimento do *lógos* ao longo dos séculos, poderá nos levar a aceitar a necessária *modéstia epistemológica* necessária ao conhecimento da verdade. Ter a coragem de legar aos nossos discípulos problemas não resolvidos, mas que nós tentamos equacionar e formular de novo, é filosoficamente mais construtivo do que a elaboração de um sistema acabado de pensamento. Essa coragem é entendida por Hartmann como a única portadora do que ele denomina de *pureza do ethos filosófico*⁶.

Em relação ao segundo motivo, a crença instintiva de que os problemas que não se podem resolver são filosoficamente inúteis, Hartmann adverte para a contradição deste pressuposto, pois justamente é inútil, do ponto de vista da indagação da verdade, aquela pergunta que morre no seu nascedouro porque já foi resolvida. A história do pensamento ocidental mostra que o verdadeiro progresso advém da abertura à indagação e do questionamento às soluções já adquiridas. As ciências somente progridem na pressuposição da refutabilidade das leis vigentes. Algo semelhante acontece com a Filosofia. Os grandes problemas que impulsionaram, desde os pré-socráticos, a meditação ocidental, as questões da liberdade, da necessidade, da substância, da felicidade, do ser, do nada, sempre são recolocados e dão ensejo a inúmeros sistemas. Esses problemas agem como molas que impulsionam o pensamento ao longo dos séculos. Desaparecidas essas questões, morreria a dinâmica da razão. São *aporias* fundamentalmente insolúveis, mas que abriram a porta, nos vários momentos da história da Filosofia, para equacionar as soluções historicamente adotadas, sem que estas dêem por encerrada a questão. A verdadeira

⁶Ibid., p. 10.

tragédia para a busca de soluções aos problemas humanos acontece quando alguém pensa que encontrou a solução definitiva e dá por finalizado o debate. Esse é o problema das ideologias no século XX. Esse é o drama dos dogmatismos, que no nosso século aparecem estreitamente vinculados aos totalitarismos.

Em relação ao terceiro motivo, a confusão que muitos fazem entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas e o desconhecimento do sentido objetivo de perguntas irrecusáveis, Hartmann considera que os conteúdos problemáticos enquanto tais diferem radicalmente das colocações problemáticas. Estas últimas mudam de época para época e de pensador para pensador. As colocações problemáticas estão condicionadas tanto histórica quanto individualmente. Há problemas que são colocados num determinado momento histórico e que não poderiam ter sido colocados antes, embora os fenômenos nos quais se apóiam sempre tenham existido. A formulação das perguntas sempre está ligada a determinadas condições, a um certo enfoque do conhecimento, a um determinado estado do saber. Num específico estado de maturidade, o homem é empurrado a colocar essas questões pela experiência do *ser-aí* do mundo. Na colocação problemática enquanto tal não há liberdade absoluta do sujeito pensante. No entanto, frisa Hartmann, existe com certeza determinado espaço para a inquirição, no contexto do que aparece como questionável numa determinada época. Esse pequeno espaço é o responsável pela sensação de absoluta liberdade de questionamento, que termina alimentando a tremenda arbitrariedade da rejeição do problema nos sistemas construtivos. Enquanto a Filosofia não enxergar outra coisa do que os sistemas (e esta é a forma corriqueira de abordarmos a história da meditação ocidental), não enxergaremos os eternos e irrecusáveis conteúdos problemáticos. Assim, frisa Hartmann, “acontece que é necessária previamente uma reflexão especial sobre a linha histórica do pensamento

problemático, que se oculta por trás da fachada dos sistemas, para garantirmos aqueles conteúdos”⁷.

Os eternos e irrecusáveis conteúdos problemáticos: esse é o ponto de partida da Filosofia. Ora, destaca Hartmann, esses eternos e irrecusáveis conteúdos emergem da consciência natural da realidade, que constitui um fenômeno básico e, enquanto tal, não pode ser impugnado. “Os fenômenos, escreve o pensador alemão, são sempre mais fortes do que as teorias. O homem não pode mudar os fenômenos; o mundo permanece como é, qualquer que seja o pensamento do homem sobre ele. O homem pode somente apreendê-lo ou errar em relação a ele”⁸.

Levando em consideração estas observações, qual seria a adequada metodologia para apreender a realidade a partir da nossa experiência dos fenômenos, sem antepor os sistemas a essa apreensão fundamental? Hartmann propõe uma *progressão metodológica* para a razão, abarcando três passos:

- a) descrição fiel dos fenômenos;
- b) aporética ou estudo dos problemas enquanto constituem o incompreendido dos fenômenos, explicitando com clareza as aporias naturais; esse passo tem de ser dado em conformidade com o estado da inquirição respectiva;
- c) teoria, ou abordagem da solução das aporias.

Em relação à metodologia proposta, Hartmann anota:

Essa progressão: fenomenologia, aporética, teoria, não pode ser abreviada. Os dois primeiros graus, tomados cada um em si, constituem um amplo campo de trabalho, uma ciência inteira. É precisamente porque nenhum dos dois é o definitivo e

⁷ HARTMANN, *Autoexposición sistemática*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

verdadeiro, recai sobre eles a maior ênfase. O seu campo de trabalho é aquele onde os sistemas construtivos têm pecado. Estes precisamente ficaram curtos demais. E justamente por isso as teorias repousavam sobre bases frágeis. Aqui é preciso criar fundamentos sólidos – não os fundamentos objetivos da teoria (que devem ser encontrados preferentemente só quando começa o estudo das aporias), mas os pontos de partida do conhecimento, enquanto deve ser algo mais do que simples descrição do encontrado anteriormente. No relativo ao terceiro grau, deve consistir num tratamento puro das aporias destacadas, e certamente com base no mesmo resultado presente nos fenômenos. Esse tratamento ou estudo não é mais do que uma *solução* das aporias. Somente pode tender em direção a uma solução. De antemão não pode dizer nem como resultará a solução, nem se alguma é possível absolutamente. O estudo das aporias é algo muito diferente quando pode se alicerçar num limpo trabalho prévio, realizado sobre o fenômeno e o problema, e quando parte sem mais de algo supostamente dado. Os problemas vistos com ingenuidade foram colocados na maior parte das vezes de forma inadequada, e atingem a realidade só de forma periférica. Pois a colocação problemática condicionada torna-se possível graças ao conteúdo problemático objetivo. Dessa forma misturam-se muitas aporias artificiais e as naturais são encobertas. Mas, antes de mais nada, somente depois de efetivado o trabalho da aporética, resulta possível dar novamente à *teoria* mesma o seu valor e sentido original.⁹

Trata-se, como se pode observar, de uma metodologia que aspira a não pré-julgar acerca da realidade, deixando que o fenômeno primeiro se revele em toda a sua complexidade à razão, antes de partir, de maneira afoita, para uma construção conceitual acerca do mesmo, que porventura o deforma. Hartmann lembra, retomando a mais pura tradição

⁹ Ibid., p. 16-17.

grega no terreno da epistemologia, que *teoria* significa, antes de mais nada, contemplação do conjunto conhecido. Não se trata, portanto, nem de doutrina nem de sistema. Estes poderão vir mais adiante, para tentar interpretar o fenómeno *contemplado*. Mas não podem se sobrepor a ele.

Esse respeito face à complexidade problemática do real é que constitui a base metafísica do pensamento moderno. A metafísica deve ser hoje, basicamente, *metafísica dos problemas*. Ela deve expressar esse conjunto de *aporias* que o real nos coloca, enquanto provenientes da raiz irracional do dado na experiência. Conjunto que sempre causa perplexidade no ser humano, que aspira a uma compreensão racional da complexidade dada. Essa radical inadequação entre a razão e o real-fenoménico é que é fonte de toda a problematicidade, a partir da qual se estrutura o discurso filosófico. A discussão de problemas tem, portanto, um fundo metafísico que não pode ser eliminado. Esse fundo metafísico é pressuposto, em primeiro lugar, da filosofia, mas também das ciências. As questões metafísicas apresentam-se em todas as esferas, por trás do dado, inclusive no terreno da lógica. As leis que comandam esta disciplina, aponta Hartmann, mostram-se carregadas metafisicamente, em alto grau. Daí por que o positivismo é fundamentalmente insuficiente para alicerçar a dinâmica do conhecimento humano, ao pretender banir a metafísica e a problematicidade que a acompanha.

2. A PESQUISA FILOSÓFICA A PARTIR DOS PROBLEMAS, SEGUNDO RODOLFO MONDOLFO¹⁰

O pensador italiano parte do pressuposto formulado por Hartmann no que tange à criação filosófica: a indagação

¹⁰ MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*. (Tradução de Livia Reale Ferrari). 1ª edição em português. São Paulo : Mestre Jou, 1969.

racional por ela efetivada parte dos eternos problemas metafísicos que a humanidade sempre se colocou. “O ponto de partida de toda a investigação filosófica – frisa Mondolfo – sempre consiste de uma formulação prévia do problema, que se pode solucionar”.¹¹ Não é possível nenhuma pesquisa sem uma determinação prévia do seu objeto. A consciência filosófica deste fato é antiga. Mondolfo cita a respeito as seguintes palavras do diálogo *Mémnon* de Platão: “E como procurarás, ó Sócrates, o que ignoras totalmente? E de todas as coisas que ignoras, quais te proporás a investigar? E se, porventura, chegares a encontrá-la, como saberás que é essa a que não conheces? – Compreendo o que queres dizer Mémnon... Queres dizer que ninguém pode investigar o que sabe, nem o que não sabe; porque não investigaria o que sabe, pois já o sabe; nem o que não sabe, pois nem sequer saberia o que deve investigar”.¹² Como é sabido, Platão deu uma resposta a esta problemática apelando para a sua teoria da reminiscência: o conhecimento deste mundo imperfeito suscita em nós a memória de um mundo arquetipal, já conhecido pela nossa alma antes de ser trancafiada no cárcere do corpo. A procura que surge do conhecimento do imperfeito, conduz-nos a ampliar os nossos conhecimentos, pois como frisa Platão no citado diálogo “procurar e aprender, verdadeiramente, é sempre uma reminiscência”.¹³

Mondolfo, no entanto, acha que a reflexão platônica poderia ser reformulada prescindindo da teoria da reminiscência, nos seguintes termos: quando nos debruçamos sobre os nossos conhecimentos adquiridos, reconhecemos que há neles imperfeição, ou seja, eles não respondem a todas as nossas indagações. É aí que se instala o problema como ponto

¹¹ Ibid., p. 29.

¹² MÉMNON, 81 e segs. apud MONDOLFO, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, p. 29.

¹³ MÉMNON apud MONDOLFO, *op. cit.*, p. 30.

de partida da meditação filosófica. A respeito, escreve Mondolfo: "... na aquisição de conhecimentos e na reflexão intelectual, sempre acontece tropeçarmos com dificuldades que se baseiam no reconhecimento de faltas e imperfeições em nossas noções, cuja insatisfação, portanto, nos suscita problemas. E daí surge a investigação, isto é, pela consciência de um problema, cuja solução nos sentimos impelidos a procurar, estando justamente a indagação voltada para a solução do problema, que nos foi apresentado".¹⁴

O pensador italiano atrela o sucesso da investigação filosófica à clareza com que tenha sido colocado o respectivo problema. É o que os escolásticos chamavam de *status quaestionis*, que antecedia, na tradicional *Lectio*, à elaboração doutrinária. Em relação a este ponto, escreve Mondolfo: "... a fecundidade do esforço investigador é proporcional à clareza e à adequação da formulação do problema; de maneira que a primeira exigência imposta ao investigador é a de conseguir, da melhor maneira possível, uma consciência clara e distinta do problema, que constitui o objeto de sua indagação. Esta exigência é válida preliminarmente para qualquer espécie de investigação, porém o é, sobretudo, na filosofia, sendo a filosofia antes de mais nada – como já Sócrates o ressaltava – consciência da própria ignorância, isto é, da existência de problemas que exigem o esforço da mente na procura de uma saída dessa situação de mal-estar e de insatisfação".¹⁵

A dimensão problemática da investigação filosófica insere-se, no sentir de Mondolfo, no contexto da perspectiva genética apontada por Vico ao afirmar que "a natureza das coisas é o seu nascimento". Em outras palavras, Mondolfo considera que "a constituição e essência de qualquer realidade encontra-se e revela-se, sobretudo, no processo de sua formação". Aplicando esse princípio à problemática da investigação filosófica,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

o pensador italiano frisa: “toda a investigação teórica que quiser encontrar seu caminho com maior segurança, supõe e exige, como condição prévia, uma investigação histórica referente ao problema, a seu desenvolvimento e às soluções que foram tentadas para resolvê-lo”.¹⁶

Mondolfo não duvida em afirmar que a perspectiva problemática atrela-se, de forma indissociável, à essência da investigação filosófica. Aparentemente haveria oposição entre o labor do historiador, que pesquisa a verdade *sub specie temporis* e o do filósofo, que indaga por ela *sub specie aeterni*. No entanto, frisa o pensador italiano, embora esta última seja a tarefa do filósofo, a ela não pode chegar senão pela estreita via da pesquisa histórica, pois a razão humana, na sua essência, está prenhe de temporalidade. A filosofia pensada como sistema apresenta esse viés aparente da permanência. Mas a esta dimensão somente se chega meditando na filosofia como problema, portanto como reflexão diretamente vinculada à problematidade temporal do homem, de onde emergem as grandes questões que dão à filosofia a sua permanência e atualidade ao longo dos séculos.

A respeito deste ponto, escreve Mondolfo: “Com efeito, podemos distinguir um duplo aspecto na filosofia, conforme ela se apresente como problema ou como sistema. Como sistema, é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue, na realidade, afirmar-se a não ser *sub specie temporis*, isto é, necessariamente vinculado à fase de desenvolvimento espiritual própria de sua época e de seu autor, e destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, quanto aos problemas que suscita, o pensamento filosófico, ainda que esteja sempre subordinado ao tempo em sua geração e desenvolvimento progressivo, apresenta-se, no entanto, como uma realização gradual de um processo eterno. Com efeito, os sistemas

¹⁶ MONDOLFO, op. cit., p. 30-31.

passam e caem; porém, os problemas formulados sempre permanecem como conquistas da consciência filosófica, conquistas imperecíveis, apesar da variedade das soluções tentadas e das formas pelas quais tais problemas são propostos, pois esta variação representa um aprofundamento progressivo da consciência filosófica. Dessa maneira, a reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece como um reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica, o que vale dizer, como uma conquista da autoconsciência”.¹⁷

O pensador italiano considera que já na filosofia grega, notadamente na meditação aristotélica, havia uma certa *concepção historicista*, que renunciava a idéia posteriormente elaborada por Vico de que “a natureza das coisas é o seu nascimento”.¹⁸ Essa idéia estaria presente no seguinte trecho da *Política* de Aristóteles: “da mesma maneira que em qualquer outro campo, também neste conseguir-se-ia uma melhor intuição da realidade, se se considerassem as coisas no processo de seu desenvolvimento e a partir de sua primeira origem”.¹⁹ Para o pensador italiano, este trecho já teria uma inspiração historicista, renunciando Vico, mas também Hegel.

Consideramos, no entanto, generosa demais a apreciação de Mondolfo. O que Aristóteles destaca, ao nosso entender, é a concepção da política como decorrente da dinâmica da substância, aplicada ao corpo político como se se tratasse de uma *usía*. Como todos os seres vivos, o corpo político possui vida e é uma *enteléquia* (ou seja, possui uma finalidade inscrita na sua natureza substancial), responsável

¹⁷ MONDOLFO, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, p. 33-34.

¹⁸ A observação de Mondolfo insere-se, evidentemente, na correta aceção do termo *fýsis* (proveniente de *fyó* = crescer). A natureza é movimento em direção a uma forma já renunciada no início do processo.

¹⁹ *Apud* MONDOLFO, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*,

pelo seu desenvolvimento. Dever-se-ia respeitar, segundo o Estagirita, a natureza das sociedades humanas, de forma tal que não se impusesse um único modelo político a todas as sociedades. Cada uma delas teria a sua característica substancial e o regime político a ela apropriado deveria estar em consonância com essa forma. Essa seria a tese central da doutrina política aristotélica, não se podendo falar numa quebra do modelo de tempo circular próprio dos Gregos, nem muito menos numa concepção problemática da filosofia, num contexto historicista. Pressupor tal concepção em Aristóteles, implicaria em reconhecer nele a adesão a um modelo de tempo linear e progressivo, que certamente não foi tematizado pelo grande metafísico. Parece-nos mais apropriada a visão desenvolvida por Werner Jaeger, segundo a qual em Aristóteles a natureza, não obstante o seu contínuo devir, “carece de história e a humanidade aparece condenada a percorrer um ciclo de eterno retorno, pela periódica destruição de sua civilização, em virtude das grandes catástrofes naturais que concluem os grandes anos cósmicos [...]”.²⁰

Em Hegel, no entanto, certamente encontra Mondolfo, e com razão, uma autêntica concepção historicista da filosofia, que salienta, ao mesmo tempo, o caráter construtivo, dialético e totalizante da meditação filosófica. Isso sem prejuízo das objeções que surgem, em face da rigidez do sistema hegeliano.

Mondolfo sintetiza com as seguintes palavras os aspectos positivos da contribuição hegeliana:

O grande mérito de Hegel, com respeito à compreensão e valorização da história da filosofia, consistiu numa reivindicação do significado construtivo da mesma; reivindicação conseguida por meio da compreensão do processo histórico como processo dialético. O processo dialético representa para Hegel a forma do desenvolvimento de toda realidade; é um processo que se

²⁰ Citado por MONDOLFO, in: *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, p. 35-36.

realiza por meio de oposições, porém, onde a luta dos contrários não significa uma destruição recíproca, mas uma progressiva integração realizada a cada momento novo em relação a seu oposto, que o precedeu. O movimento dialético atua num sentido, que Hegel expressa por meio do verbo alemão *aufheben*; o qual – como ele mesmo explica – tem os dois significados opostos de *eliminar* e *conservar*, que podem unificar-se na expressão *superar*. O movimento dialético, portanto, é um movimento de superação contínua, que se desenvolve numa sucessão de momentos, progressivas negações que se convertem em afirmações mais altas que os momentos negados, que são eliminados e conservados ao mesmo tempo. Neste processo dialético, por conseguinte, a oposição é o meio da continuidade do desenvolvimento; de um desenvolvimento, aliás, que não se realiza (como pensava Aristóteles) somente no sujeito, que toma conhecimento progressivo de uma realidade objetiva, sempre igual em sua totalidade, apesar do movimento que se realiza em suas partes. Ao contrário, para Hegel, o desenvolvimento realiza-se na própria realidade absoluta, tanto quanto no conhecimento humano, que a conquista progressivamente; porque, no sistema hegeliano, a realidade absoluta é o espírito universal, que implica em si mesmo uma exigência de desenvolvimento infinito. De maneira que a conquista subjetiva do conhecimento não conduz, como no sistema aristotélico, a um objeto absoluto, estático, isto é, eternamente igual e imutável (cuja consecução assinalaria a detenção definitiva do processo histórico cognoscitivo, por haver atingido seu fim último), mas a um fim dinâmico, em desenvolvimento infinito, que leva consigo a infinitude do progresso cognoscitivo [...]”.²¹

A concepção de Hegel, no entanto, considera Mondolfo, é passível de algumas objeções:

²¹ MONDOLFO, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, p. 41-42.

- a) não é reconhecido o papel do erro no sistema hegeliano. Todos os sistemas seriam manifestações da lógica do espírito absoluto, sendo impossível reconhecer a falibilidade como caminho através do qual se chegue ao conhecimento da verdade; ora, isso contradita a experiência mais pequena da construção do conhecimento, tanto no terreno da ciência quanto no que se refere ao senso comum;
- b) Se cada momento constitui “uma necessidade lógica, em cada ponto do desenvolvimento histórico, assim como do dialético, deve apresentar-se uma única idéia, um único princípio, um único sistema [...]. Isto significa que ficaria excluída a pluralidade dos sistemas num mesmo momento histórico, assim como fica excluída a pluralidade das idéias num mesmo momento lógico”;
- c) A concepção hegeliana “tornaria também inadmissível toda a repetição de um mesmo momento, todo o retorno histórico do sistema ou escolas, que tenham pertencido a um tempo anterior”;
- d) A correspondência entre as séries lógica e histórica postulada por Hegel implica o fato de que deva se apresentar a mesma sucessão de momentos dialéticos no desenvolvimento lógico e no histórico. Em outras palavras, “a série de momentos que constitui o desenvolvimento lógico devia apresentar-se com a mesma ordem na sucessão dos sistemas filosóficos na história”;
- e) A mencionada correspondência entre as séries lógica e histórica exige que reduzamos cada um dos sistemas a uma idéia central ou princípio fundamental. Isso significa que o sistema de um determinado pensador não pode ser considerado em toda a intrincada teia de relações conceituais de que é constituído. Cada sistema deve ser reduzido a um esquema, a uma única idéia.

As objeções apontadas exigem que tenhamos uma atitude de cautela face ao historicismo de Hegel. Trata-se, certamente, de uma concepção rígida demais. Isso não significa, no entanto, que deva ser desconhecida a grande contribuição dada à pesquisa da filosofia pelo filósofo alemão. A essência dela consiste em ter definido claramente a dimensão histórica da razão humana e, conseqüentemente, da meditação filosófica. Na proposta historicista de Hegel, frisa Mondolfo:

... encontramos uma valoração da história muito eficaz [...] contra todo o anti-historicismo, toda a concepção negadora da continuidade histórica, toda a asseveração da arbitrariedade e acidentalidade do processo histórico. A concepção hegeliana ensina-nos que, no processo de desenvolvimento da história da filosofia os sistemas não surgem ao acaso, sem razão ou fundamento histórico, mas que a sucessão dos mesmos, longe de apresentar-se carente de conexões, está total e intimamente conexas em seu desenvolvimento.

A história da filosofia não pode, de maneira alguma, ser considerada como uma sucessão de criações contraditórias, que negam cada uma o que a outra afirmava, ou constróem ao seu bel-prazer um edifício destinado a ser derrubado, a fim de deixar seu lugar para outra construção, que será igualmente demolida como produto arbitrário de uma fantasia caprichosa...²².

Estabelecida a crítica de Mondolfo à excessiva rigidez do sistema hegeliano, a lição que podemos tirar para a fundamentação da meditação filosófica e da sua investigação é importante: o pensamento filosófico ocorre numa dimensão histórica em que pode ser flagrada uma continuidade dos temas e das grandes questões, em que pese a indeterminação ensejada pela liberdade humana. Os homens respondem

²² Ibid., p. 57-58.

livremente às indagações a que são conduzidos pelos problemas. Mas essa indagação e essas respostas são efetivadas no contexto da tradição histórica recebida dos seus antepassados; o *lógos* filosófico e a sua pesquisa não ocorrem, portanto, num vácuo cultural, mas num contexto definido basicamente como histórico.

Mondolfo conclui da seguinte forma as suas reflexões em face do historicismo hegeliano:

... o processo de desenvolvimento do pensamento filosófico tem uma continuidade real, na qual os momentos sucessivos estão estreitamente vinculados um ao outro. Porém, esta vinculação não significa, por outro lado, a preparação progressiva de um sistema determinado. A vinculação, que existe entre cada momento do desenvolvimento histórico e os anteriores e sucessivos, consiste no aprofundamento e no desenvolvimento progressivo dos problemas formulados pela consciência filosófica. O que nunca se perde na sucessão dos sistemas filosóficos é a consciência dos problemas. No desenvolvimento progressivo e no aprofundamento contínuo desta consciência dos problemas realiza-se um processo, que tem uma necessidade interior, tal como o afirmava Hegel; porém, que tem também uma contingência, que permite tanto irregularidades e interrupções quanto uma multiplicidade de desenvolvimentos paralelos, e procede da livre espontaneidade do espírito de cada filósofo.²³

Mondolfo considera que quando se aborda o estudo da filosofia do ângulo histórico, é necessário levar em consideração a complexidade de tal abordagem. Pois não se pode cair no vício do monocausalismo para explicar a emergência dos sistemas filosóficos. Há, efetivamente, um acúmulo complexo de causas que se entrelaçam na aparição de um determinado sistema. O pensador italiano classifica

²³ Ibid., p. 58

quatro grupos de condições e influências, que devem ser levados em consideração pelo pesquisador:

- a) A influência dos elementos e das condições que procedem do próprio desenvolvimento interior do pensamento filosófico;
- b) A intervenção de ações alheias ao próprio campo da filosofia, mas que terminam influenciando sobre ela, em virtude da unidade do espírito humano e do seu desenvolvimento cultural ao longo da história. Estas ações podem provir de múltiplos fatores, como por exemplo as condições históricas gerais, as variáveis sócio-políticas, a própria evolução da cultura (no terreno do progresso das ciências, das artes, do movimento religioso, etc.);
- c) As influências que procedem de fortes personalidades capazes de imprimir um novo rumo às questões culturais. d) A ressurreição de velhas orientações, que se consolidam no aparecimento de tendências classificadas como *neo* (neopitagorismo, neoplatonismo, neotomismo, neohegelianismo, etc).

A conclusão que o autor tira destas considerações é clara: somente pode ser feita uma autêntica história da filosofia, a partir de um pano de fundo de reconstrução cultural, que levante as principais variáveis presentes no evoluir do pensamento filosófico. Ou seja: a história da filosofia deve repousar num pano de fundo mais amplo de uma história da cultura. Foi o que tentaram fazer historiadores eruditos do tipo de Teodoro Gomperz (na sua obra intitulada *Pensadores Gregos*) ou o próprio Windelband (na *História da Filosofia Moderna em sua conexão com a Cultura Geral e com as Ciências Particulares*). Longe dessa exigência de reconstrução do pano de fundo cultural sobre o qual emergem as grandes questões filosóficas, situa-se o vício do que Ortega y Gasset

denominava de “a barbárie do especialismo”, em que mergulham os que pretendem se tornar especialistas de determinada disciplina filosófica, ignorando o largo curso da cultura ocidental.

A propósito da complexidade exigida pela história da filosofia ou pela história das ciências em geral, escreve Mondolfo: “Não se compreende plenamente o desenvolvimento histórico da filosofia, isolando-o de todo o conjunto da história da cultura e da evolução espiritual da humanidade; neste sentido, nem a história da filosofia, nem nenhuma outra história particular podem separar-se do processo de desenvolvimento do espírito humano, na multiplicidade e unidade de seus aspectos”.²⁴

O pensador italiano lembra que a mencionada complexidade decorre de um fator ontológico: a complexidade do ser humano que é, na sua essência, histórico. Mondolfo alicerça a sua afirmação nas seguintes palavras de Benedetto Croce, tiradas da obra intitulada *Teoria e Storia della Storiografia*: “será sempre impossível entender algo do processo efetivo do pensar histórico, se não se parte do princípio de que o espírito humano é história, e em cada seu momento é autor de história e simultaneamente resultado de toda a história anterior; assim, o espírito encerra em si toda sua história, que, a seguir, coincide consigo mesmo”.²⁵

Mas se toda obra humana é essencialmente histórica e são inúmeras as variáveis que se entrecruzam em todo trabalho de pesquisa histórica, qual será o norte que possibilita ao historiador da filosofia se guiar no emaranhado de influências sofridas pelos autores? Mondolfo formula, no final da sua obra, o princípio heurístico que deve nortear a pesquisa historiográfica no terreno da filosofia: trata-se de reviver o

²⁴ Ibid., p. 97.

²⁵ CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, p. 16. (3. ed. italiana) *Apud* MONDOLFO, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, p. 104.

caminho seguido pelo pensador estudado, indagando pelos problemas que ele pretendia resolver, analisando a forma como ele respondeu a esses problemas e elencando, também, aqueles que porventura não tivesse conseguido equacionar.

Eis a forma em que Mondolfo coloca o seu princípio heurístico:

Devemos reviver em nossa consciência a experiência filosófica da humanidade passada, tanto em seu conjunto, quanto na individualidade de cada pensador. E para viver de novo cada sistema temos que realizar o máximo esforço, a fim de colocarmo-nos na situação espiritual em que se encontrava o filósofo que o criou, isto é, temos que reproduzir em nossa interioridade a consciência dos problemas que preocupavam a sua época, assim como as exigências particulares de sua personalidade, compenetrando-nos de seu processo de formação e de sua vida interior. E quando, nos filósofos que são objeto de nosso estudo, esta vida interior [tiver sido] muito intensa e ativa, deparamo-nos geralmente com um movimento contínuo de aprofundamento, renovação e evolução espirituais, que reúne, por assim dizer, múltiplas personalidades sucessivas numa única pessoa, o que complica e dificulta a tarefa do intérprete que procura a reconstrução histórica.²⁶

Mondolfo lembra que nesse estudo historiográfico da filosofia há um aspecto fundamental: o progresso contínuo do espírito humano. Mas esse fato não invalida as conquistas dos nossos antecessores. Elas serão sempre importantes, como a escada que nos possibilitou subir mais alto para enxergar melhor o horizonte e sem a qual não conseguiríamos entender o curso da história do pensamento. Continua presente, aqui, a fé filosófica de Hegel no progresso do espírito humano. A respeito, escreve Mondolfo:

²⁶ MONDOLFO, op. cit., p. 261.

Naturalmente, não ficam anulados ou destruídos os resultados das investigações e intuições de Hegel ou de Zeller, ou de outros grandes historiadores, por serem superados pelas indagações sucessivas, cuja realização foi condicionada e estimulada por eles próprios. O processo de superação, como pensava Hegel, sempre outorga uma verdade mais profunda ao que foi superado, o qual permanece vital e ativamente nas raízes dos novos resultados, cuja obtenção tornou possível, impulsionando-os para a sua realização. Neste aspecto, devemos expressar nosso respeito e reconhecimento para com os grandes historiadores do passado, cujo estudo será sempre ponto de partida e fonte de fecundas sugestões – positiva ou negativamente, por meio da aceitação ou da oposição que provoca, das soluções que indica ou dos problemas que formula – para os novos investigadores.²⁷

²⁷ Ibid., p. 263.

III

AS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

1. AS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SEGUNDO MIGUEL REALE

O prof. Miguel Reale tratou pela primeira vez do tema em epígrafe no livro *O direito como experiência* (1968). Tendo em vista, especificamente, a experiência jurídica, considerou-o desse ângulo. Contudo, é preciso ter presente que, no entendimento do mestre, a Filosofia do Direito é, antes de tudo, a filosofia mesma. O fato de que se aplique ao direito não a macula nem distorce o seu sentido essencial. Louvando-nos dessa advertência, tomaremos a tese em seu aspecto geral.

No texto considerado, Reale admitia que seriam três as perspectivas filosóficas, a saber: *imane*nte, *transcendente* e *transcendental*. Mais tarde, pelas razões que indicaremos, evoluiu-se para limitá-las a duas (*transcendente* e *transcendental*).

A perspectiva transcendente caracteriza-se pela suposição de que, “além dos fatos, num plano diverso do empírico e temporal, é necessário admitir alguns paradigmas ideais, certas exigências objetivas e imutáveis, à guisa das idéias de Platão; são modelos estáticos ou eternos, que não participam de nossas exigências histórico-sociais, a não ser quando nos reportamos a eles, procurando adequar àqueles arquétipos as expressões contingentes de nosso comportamento individual e coletivo”.

Prosseguindo indica que, “a essa luz, toda a atividade humana, tanto de ordem teorética como prática, desenvolvida pelo homem nos quadrantes da história, elaborando doutrinas e leis, aprimorando técnicas, [...] ou seja, todo o drama da experiência [...] não representaria senão um esforço constante de adequação a modelos transcendententes...”. Nessa perspectiva, a experiência do direito conteria-se dentro dos horizontes superiores e imperativos da Justiça, expressão de uma harmonia e de uma ordem transcendententes.

Em contrapartida, na perspectiva transcendental não há valores em si, desvinculados do processo histórico ou sem referibilidade à experiência. Esclarece: “Ora, toda vez que se pensa a experiência em geral, ou qualquer tipo de experiência particular, em função de suas necessárias ‘condições *a priori* de possibilidade’, sem se extrapolar essa funcionalidade, ou seja, sem se entetizarem os seus nexos relacionais (como se as condições de possibilidade existissem em si e por si), configura-se uma teoria de cunho transcendental, na acepção que esse termo passou a ter a partir de Kant”. Enumera as diferenças entre os transcendentalistas, e indica que se situam sobretudo no plano do que denomina de estabelecimento das condições *a priori* de possibilidade.

Conclui: “Abstração feita, por ora dessas discrepâncias, bastará, para os propósitos limitados da discriminação que estamos fazendo, dizer que, na posição transcendental, para parafrasearmos expressões de Kant logo na página inicial da *Crítica da Razão Pura*, ‘no tempo todo conhecimento do Direito começa com a experiência mas nem por isto deriva da experiência’. Com tais palavras, torna-se clara a distinção entre o ponto de vista genético e o lógico e o epistemológico, na compreensão da experiência jurídica, não se devendo confundir o início (*Anfang*) com a origem (*Ursprung*) do conhecimento”.

Nessa primeira colocação, Platão seria o formulador por excelência da perspectiva transcendente enquanto caberia a Kant fazê-lo no tocante à perspectiva transcendental. No aprofundamento de tal enunciado, considerou-se que a perspectiva transcendente sobreviveu basicamente a partir da redução que Aristóteles nela introduziu, isto é, admitindo que deveria existir alguma forma de acesso do homem àquela realidade última e a elaborou no que se denominou de “teoria da abstração”. Assim, este primeiro caso comportaria um certo imanentismo²⁸.

²⁸ REALE, Miguel. *O Direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica*. São Paulo : Saraiva, 1968.

No que se refere a Kant, suscitou-se a consideração de que fora despertado por Hume daquilo que ele mesmo denominou de “sono dogmático”. A perspectiva transcendental seria elaborada, portanto, a partir do imanentismo de Hume, podendo-se considerá-lo como parte integrante.

A partir de tais considerações, pareceu mais apropriado reduzir as perspectivas filosóficas apenas a duas, a transcendente e a transcendental.

A discussão que se seguiu à mencionada obra de Miguel Reale transformou-se numa verdadeira “luz no fim do túnel” para os estudiosos da filosofia brasileira, em muitos casos seus discípulos. O próprio Reale ensinara que se deveria partir da circunstância do filósofo brasileiro, tratando de elucidar que *problema* (teórico) tinha pela frente. Se agora era possível compreender que a perenidade da filosofia não passava pelo sistema, como vinham enfatizando Mondolfo e Hartmann, mas sobrevivia na *perspectiva*, estávamos dispensados da preocupação de enquadrar os pensadores brasileiros nesse ou naquele sistema, como condição para arrolá-los como “filósofos”.

Miguel Reale teria oportunidade de caracterizar em forma definitiva a perspectiva transcendental em *Experiência e cultura* (1977)²⁹. O Instituto de Humanidades, por seu turno, começa o volume do Curso de Humanidades que dedicou à Filosofia, com os textos básicos de Aristóteles e Kant, que caracterizam as duas perspectivas filosóficas de que se trata³⁰.

²⁹ REALE, Miguel. *Experiência e Cultura*. São Paulo : Grijalbo/Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

³⁰ PAIM, Antonio, PROTA, Leonardo, VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *Curso de Humanidades 5: filosofia*. Londrina : Ed. UEL, 1998.

2. A PERSPECTIVA TRANSCENDENTAL NÃO ELIMINA A TRANSCENDENTE

Com grande perspicácia, o notável historiador da filosofia medieval, Étienne Gilson (1884/1978), no livro *O espírito da filosofia medieval* (1932), indicou ao cristianismo não era imprescindível dispor de uma filosofia. Correspondendo a uma religião cujos dogmas não se achavam em discussão, tratava-se, portanto, de uma filosofia cujos parâmetros básicos seriam dados de antemão. Com efeito, se fosse inevitável os reformadores protestantes teriam obrigatoriamente que seguir esse caminho, o que não se verificou. Gilson acrescenta que, posto que assim o quiseram os intelectuais católicos, desde a Patrística, teriam obviamente que adotar a filosofia grega como modelo. Assim, a Filosofia Católica não passaria de uma longa tradição, embora não se possa contestar que haja marcado profundamente a cultura ocidental. A circunstância, de modo algum, autoriza contestar-se a sua legitimidade, a pretexto da tese de Gilson, nem supor que possa desaparecer.

A Filosofia Católica buscou desde logo constituir-se como sistema. Ao efetivá-lo, tomou por base a perspectiva transcendente. Certamente o fez pelo fato de que admitia o acesso ao absoluto. Mas acabou transformando essa tese no centro de sua meditação. Como indicamos, a recusa da ciência moderna deu-se sobretudo pelo fato de que contraditava fórmulas definidoras do aristotelismo. Contudo, pesou igualmente o seu espírito ao negar a possibilidade de conhecimento da realidade tomada em si mesmo, premissa que iria achar-se na base da constituição da perspectiva oposta (transcendental). Registramos os percalços com que se defrontou na Época Moderna.

Em pleno ciclo de constituição da Filosofia Contemporânea no seio da Filosofia Moderna – isto é, no ciclo de superação do positivismo – dá-se a reafirmação do tomismo e a sua proclamação como filosofia oficial da Igreja Católica, fase que durou até o Concílio Vaticano II (1962/1965). No mencionado

período, o chamado neotomismo tornou-se uma vertente das mais florescentes da filosofia ocidental. O propósito era francamente o de restaurá-lo como *sistema*, em toda a sua grandiosidade. Agora a ciência encontra um lugar, ainda que subalterno e sem qualquer espécie de exaltação, no grande monumento então constituído. A última palavra continua sendo dada pela teologia.

Com o abandono do tomismo como filosofia oficial, sobreviverá o empenho dos pensadores católicos em manter-se fieis ao sistema? O prazo transcorrido é sem dúvida muito curto. Mas há sérios indícios do desaparecimento daquela preocupação. O mais expressivo seria dado pelo próprio João Paulo II (nascido em 1920, escolhido Papa em 1978), que, no processo de sua formação intelectual, escolheu ao pensamento de Max Scheler (1874/1928) como tese de doutoramento. O certo é que não manifestou maior interesse no engajamento da Igreja num sistema filosófico, sendo de destacar que, a partir de Scheler, seria praticamente impossível fazê-lo.

Tivemos entre nós um eminente pensador tomista que se desinteressou de preocupações sistemáticas e tratou de reduzi-lo a uma perspectiva filosófica última. Refiro-me a Leonardo Van Acker (1896/1986).

No entendimento de Van Acker, a perspectiva transcendental não só tem antecedentes na Grécia Antiga como comporta secionamento, colocando de um lado Kant e, de outro, Hegel. Essas duas perspectivas filosóficas irreduzíveis apresenta-as deste modo:

- 1) Toma a *Coisa-em-si* como realidade (exterior ou interior) inacessível ao sujeito cognoscente, que só pode ter experiência dos fenômenos. É a posição dos céticos gregos, bem como dos idealistas relativos, como Kant (fenomenismo relativo); e,
- 2) A coisa-em-sei apresenta-se como realidade (exterior ou interior) perfeitamente acessível ao cognoscente.

É a posição dos estoicos, dos idealistas absolutos e dos fenomenistas radiciais. Não há coisa-em-si distinta dos fenômenos. Só há fenômenos.

Em que pese a grande sabedoria do eminente mestre, no caso de Hegel o acesso ao absoluto (a que Van Acker denomina de coisa em si, para facilitar um esquema a partir do idealismo alemão) corresponde a uma construção, sendo difícil aproxima-la de qualquer forma de apreensão, como se dá na perspectiva transcendente,

O seu próprio posicionamento, adstrito à perspectiva transcendente, faz questão de não limitá-lo a Aristóteles e São Tomás, abrangendo mesmo a fase contemporânea. Os que se atêm àquela perspectiva, segundo escreve, consideram a *Coisa-em-si* como realidade (exterior ou interior) só acessível ao sujeito cognoscente na medida em que se lhe mostra, ou releva, o fenômeno. É a posição de Platão (2º período), Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, neotomistas, Bergson, Ortega y Gasset, Blondel, a fenomenologia não comprometida com o idealismo absoluto, inclusive culturalistas realistas, como classifica Miguel Reale.

Considerada a obra de Van Acker em seu conjunto, trata-se de um grande diálogo com a Filosofia Contemporânea a partir da perspectiva transcendente. Estudou com simpatia e compreensão, embora criticando-os do ponto-de vista aristotélico-tomista, os principais filósofos contemporâneos como Bergson, Dewey, Blondel, Gabriel Marcel, Ortega y Gasset, Miguel Reale e Karl Popper, com eles estabelecendo autêntico diálogo, isto é, buscando aprofundar os conceitos na busca de um campo de entendimento comum.

A premissa fundamental de que se valeu em suas análises reside na admissão da relativa historicidade da verdade filosófica, que “além de defendida por muitos filósofos atuais (p. ex. Ortega y Gasset, Julián Marías, Miguel Reale etc.), já foi ensinada por Aristóteles e Tomás de Aquino”. Em Aristóteles e Tomás, prossegue, os méritos dos predecessores não são

apenas reconhecidos subjetivamente – limitação que enxerga na obra de Kant –, mas os seus resultados objetivos são acolhidos integralmente e integrados na síntese posterior do saber.

Assim, a Filosofia Católica pode vir a reduzir-se a uma perspectiva que há de permitir aos seus partidários enfrentar os problemas filosóficos de seu tempo e de seus respectivos países, mesmo porque, tendo a perspectiva transcendente durado mais de dois milênios, não há porque supor que deva desaparecer neste ou no próximo.

3. A TENTATIVA HUSSERLIANA DE CONCILIAR AS PERSPECTIVAS TRANSCENDENTAL E TRANSCENDENTE

A evolução do pensamento de Husserl poderia ser dividida em três grandes períodos. No primeiro – década de 90 do século passado e primeiros anos do presente – volta-se para a elaboração de uma psicologia pura, apta a fundar tanto a matemática como a lógica. No segundo, a fenomenologia é concebida como fenomenologia transcendental, fundamento de todas as ciências e apreensão do modo absoluto de ser. Esse desenvolvimento acha-se expresso nas conferências pronunciadas na Universidade de Gotinga, em 1907, e nas *Idéias* (I-1913). No terceiro período verifica-se uma nova ampliação das ambições do filósofo, surgindo uma subjetividade constitutiva (*Lógica Formal e Lógica Transcendental*, 1929) e, como decorrência, uma doutrina da inter-subjetividade (*Meditações cartesianas*, 1931). Na análise da evolução do pensamento de Husserl, Quentin Lauer (*Phénoménologie de Husserl*, Epiméthée, 1955) considera que se trata do desenvolvimento de certas implicações presentes desde *A Filosofia da Aritmética* (1891) e sobretudo nas *Investigações Lógicas* (1900). Assim, as mudanças, as posições novas adotadas pelo filósofo ao longo dos três primeiros decênios deste século não seriam surpreendentes mas perfeitamente legítimas. Por se tratar de exposição efetivada

por aquele que se tornaria um dos mais conceituados historiadores da fenomenologia, vamos nos louvar dessa obra, sem dúvida, no caso, preferível à das grandes discípulos, que terminaram por reduzir a fenomenologia a um método, a exemplo do que faz entre nós Creusa Capalbo. Vamos nos limitar também ao que Lauer denominou de fenomenologia transcendental, por se tratar do seu núcleo temático básico.

No *Epílogo de idéias – I*³¹, Husserl indica que seu objetivo é restaurar a primitiva idéia da filosofia, “como a ciência que parte de fundamentos últimos”, “mediante a elaboração sistemática do método que pergunta retroativamente pelos últimos supostos concebíveis do conhecimento”. Abrirá um novo campo de experiência, o da subjetividade transcendental. Tratava-se tão somente de uma introdução (“o começo do começo”), que se mantém rigorosamente adstrita ao *eu transcendental*, deixando de lado ou explorando insuficientemente as seguintes perspectivas:

- a) a temporalidade essencial da consciência, o tempo interior como modo inevitável da intencionalidade, para a completa elucidação da distinção entre idealismo dinâmico e o idealismo estático das matemáticas;
- b) o *a priori* universal contido no ego, ou seja, o problema do fundamento (constituição) da objetividade; e
- c) a intersubjetividade como última garantia da objetividade. Observa Lauer que a tarefa de *Idéias-I* consistia tão somente em levantar os problemas da fenomenologia e não em resolvê-los.³²

³¹ O “Epílogo”, constante da segunda edição espanhola, foi escrito como introdução à tradução inglesa de *Idéias-I*, tornando-se conhecido com o nome de “Nachwort zu meinen ideen”. O próprio Husserl adicionou-a ao livro, na 3ª edição alemã, 1928.

³² Op. cit., p. 222.

Vejamos pois, ainda que sumariamente, as principais etapas desse “começo do começo”(Idéias-I).

A fenomenologia representa o abandono da atitude natural (ingênua) em relação ao mundo e a conquista de uma atitude nova, através dos seguintes instrumentos:

- a) *Ideação* (passagem do mundo do factual ao mundo de essências)
- b) *Epoqué* (para afastar a posição ingênua em face do mundo)
- c) *Reduções* (para chegar, através de graus diversos de pureza, a subjetividade transcendental)
- d) *intuição* (objetiva e constitutiva).³³

O fio condutor de todo êsse processo é a intencionalidade da consciência, graças à qual Husserl escapa ao puro solipsismo. Inspira-se amplamente em Brentano mas introduz modificações básicas na perspectiva desse último. A prioridade que atribui ao conhecimento de puras essências explica-se não apenas pelo sua formação de matemático, como sobretudo pela influência de Bolzano (1781/1848), professor na Universidade de Praga nos começos do século – cuja obra foi grandemente valorizada pela Escola de Brentano – que afirma a existência em si das proposições lógicas e das representações, que dispensariam um sujeito pensante, efetivamente existente. A epoqué fenomenológica e a sucessivas reduções distinguem-se radicalmente de qualquer dúvida quanto à existência da realidade e significam o desenvolvimento conseqüente do postulado de que ser é ter um sentido (afastamento da possibilidade de isolar o sujeito do objeto e vice-versa).

A intuição de Husserl não é uma experiência mística

³³ Cf. LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl – essai sur l'intentionnalité*. Paris, 1955. p. 165.

mas um método laborioso que parte da definição de essência como o que permanece constantemente idêntico em meio a uma multiplicidade de variações. Assim, a análise ou intuição eideítica levada à prática por Husserl (nas *Investigações Lógicas* como em *Idéias-I*) compreende as seguintes etapas:

- a) tomar um ato simples de consciência como exemplo;
- b) submetê-lo a uma série de “livres” variações;
- c) fixar o núcleo idêntico (essência pura) de todas as variações possíveis.

Partindo da posição de Brentano, isto é, da tese de que ter consciência é ter consciência de, Husserl suprime entretanto a diferença entre percepção interna e percepção externa. Ao invés desta, introduz a diferença entre percepção interna e percepção externa. Ao invés desta, introduz a diferença entre percepção imanente e percepção transcendente, a partir da qual fundamentará não só a viabilidade como a superioridade do conhecimento imanente.

A consciência transcendente, em Husserl, focaliza o ser da realidade numa série de aspectos que só parcialmente representam o objeto. Sua essência é de ser inadequada. Em contrapartida, a essência da consciência imanente (por representar o abandono do inessencial para conservar a essência) é de ser adequada. Daí que um conhecimento absoluto só possa ser reflexivo.

O propósito das reduções fenomenológicas consiste justamente em fazer do objeto da filosofia única e exclusivamente o objeto da reflexão, reduzir o mundo ao fenomenal o que em Husserl significa reduzir a realidade à realidade visada, representada, pensada conceptualmente. Assim, ser é ser um objeto, é ter um sentido para um sujeito. Não se trata do sujeito na medida em que pode ser objeto de experiência nem de Deus enquanto transcendente. Busca a subjetividade transcendental apta a permanecer na pura

imanência. Dêse modo, a epoquê e as reduções – que eliminam o universo da atitude natural, o sujeito contingente, Deus enquanto transcendente – representam tão somente o abandono do que não tem significação para a filosofia como ciência rigorosa.

Se a redução pode introduzir toda a objetividade na esfera da imanência, é possível reduzir toda experiência à reflexão. A reflexão modifica de certo modo seu objeto, admite Husserl. Mas não afeta a essência do ato (vivido intencional). Distingue-se da introspecção por eliminar o factício e o existencial (contingente) de seu objeto. Na verdade, a reflexão é o único meio de apreender o essencial no vivido.

Depois de afastar tudo mais para ater-se exclusivamente a reflexão do vivido intencional, Husserl não se detém e prossegue na busca da essência dessa imanência pura. A reflexão do puro vivido intencional comporta uma análise em duas perspectivas, a da *noesis* (consciência) e a do *noema* (– de qualquer coisa). O momento noético (subjetivo) fundamental é a função de *doação de sentido* (animação primitiva da *hilé* sensível). Este sentido (objetivo) do objeto intencional é um núcleo a partir do qual se elabora uma estrutura noemática. Assim, a cada estrutura noética corresponde uma estrutura noemática. Mas, também, a cada forma da objetividade corresponde uma maneira de ter consciência-de³⁴. O *eidos* do *noema* implica o *eidos* da consciência. São, eideiticamente, inseparáveis. Esta união, entretanto, não é identidade. O *noema* não é um simples reflexo da consciência noética. A propósito observa Lauer

³⁴ Lauer considera que Husserl não resolveu (ou pelo menos de modo satisfatório), de um lado, o problema da relação entre estrutura noemática e objeto sensível (ao qual dedica atenção particular em *Idéias II* e *Idéias III*, *informa*) e, de outro, a questão do modo e do grau de correspondência entre *noesis* e *noema*, problema que, segundo o expositor, “*trouble beaucoup Husserl; il ne réussit jamais à en débrouiller tout à fait les détails*” (p. 205).

que, confrontada com as *Investigações Lógicas* (que se ocupa exclusivamente das estrutura noéticas), *Idéias-I* representa uma tomada de consciência de que o principi elementar da consciência é o elemento objetivo³⁵.

O estudo da objetividade torna-se o estudo das diferentes formas de noemas, os modos de ser dado que possam modificar o “sentido objetivo” idêntico ao núcleo noemático. O mundo (colocado entre parêntesis para revelar seu sentido) é uma infinidade de objetividades (individuais, ideais). Devem ser descobertas nos noemas individuais, com suas diversas intencionalidades. É necessário, ao mesmo tempo, ligar entre si as várias formas de visar *subjetivo*. Comenta Lauer que esta era uma tarefa gigantesca a que Husserl lançar-se-ia em *Idéias II e III* (a I é apenas a introdução) mas demandaria um grupo de sábios dedicados a análises semelhantes, durante anos a fio. A fenomenologia, entretanto, trilhou outros caminhos, como referimos brevemente, através sobretudo dos principais discípulos.

Como se vê, Husserl quer francamente romper com a interdição kantiana quanto à impossibilidade da intuição intelectual. Nesse empenho desenvolve, certamente, esforço notável. A intuição intelectual husserliana reveste-se de grande complexidade. Está longe de consistir numa simples postulação.

De todos os modos, cabe a questão inicial de saber se terá Husserl conseguido, ao conciliar as duas perspectivas – a kantiana, que se atém como ele ao fenômeno mas não alcança o absoluto, com a platônico-aristotélica que se instala

³⁵ Lauer assim comenta e expõe a interpretação de Sartre. Diz o filósofo existencialista: a) o ser do sujeito é ser consciente; o sujeito não é substância; b) se é ser consciente-de, seu ser é o ser dos objetos de que é consciente; c) seu ser é o nada de si mesmo. Observa Lauer: se Sartre tivesse tomado em conta as obras posteriores a *Idéia-I*, poderia ter modificado essa interpretação, desde que uma pura subjetividade *constitutiva* (ao contrário de uma pura subjetividade) não pode ser considerada nada.

de imediato no absoluto –, criar uma terceira? Parece que não, pelo seguinte: no fundo o que obtém, como foi sobejamente demonstrado por muitos de seus críticos, consiste em cair num certo platonismo. Desse ponto de vista, a sua tentativa acabaria simplesmente restaurando a perspectiva transcendente. Louvando-nos do fato de que Lauer não a considera como constitutiva de uma quarta e última fase, caberia referir a conferência de 1935, publicada com o título de *A crise da humanidade européia e a filosofia*, que, por se louvar de uma questão tipicamente contemporânea, foi considerada por alguns como sendo uma concessão ao historicismo. Na verdade, entretanto, não passa de uma profissão de fé na capacidade da filosofia – na expressão que lhe foi dada pela fenomenologia – de contribuir decisivamente para superar a desorientação de que estava possuído o Ocidente, de que a ascensão do nazismo na Alemanha constituía fenômeno alarmante. Assim, não altera substancialmente a perspectiva filosófica presente à fenomenologia entendida como fenomenologia transcendental, isto é, apreensão do modo absoluto de ser.

IV

O PAPEL DAS FILOSOFIAS NACIONAIS

Abordando o tema da Filosofia Italiana, referimo-nos a Bertrando Spaventa que considera as Filosofias Nacionais na Europa como momentos particulares do desenvolvimento da filosofia moderna nas diferentes nações. E continuando sobre o assunto afirma: “Ha um falso conceito de originalidade; opina-se que para ser original é necessário romper com a realidade e com o processo histórico, para fazer tudo *ex novo*. Pode-se perfeitamente ser original mantendo a relação com a história, desde que não se cometa o erro de ser simples repetidor”.³⁶

Semelhante é o pensamento de Aquiles Cortes Guimarães, que, ao tratar da filosofia francesa define-a como “o conjunto da produção do pensamento no espaço geográfico correspondente, quer na sua manifestação originária, isto é, naquilo em que ela se mostrou capaz de contribuir para o avanço na solução de problemas postos ao homem, quer no redimensionamento de questões suscitadas por pensadores de outros países, notadamente da Alemanha. Decorre daí a constatação óbvia de que a filosofia transcende às nacionalidades.

Se o homem é universal – independente do tratamento antropológico que se dê a esta questão, universal será a filosofia. Mas como delimitar os campos para podermos continuar investigando a natureza das *filosofias nacionais*? Cremos que isto seria possível a partir do enfoque da questão no universo das temáticas suscitadas pelo homem, qualquer que seja o lugar da sua proveniência.

³⁶ SPAVENTA, Bertrando. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Bari : Laterza, 1908. p. 202.

Nenhum tema filosófico pode ser reduzido ao campo geográfico, frente à inelutável exigência da universalidade. Podemos chegar a uma caracterização da filosofia francesa e brasileira pelo conjunto de temas que constituem a sua preocupação e não pela busca de *originalidade*. A filosofia só é original quando é originante, isto é, quando produz o efeito de levar o homem a aprofundar a interrogação sobre a sua própria proveniência na qual está envolvida a história da metafísica. E isto é feito em todas as partes do mundo onde floresce a meditação filosófica.

A historicidade da filosofia decorre da própria historicidade do sujeito pensante. Portanto, o conjunto de temas que constituem a preocupação dominante em cada país será sempre substituído por outros modos de pensar, frente à historicidade do homem.”³⁷

Ricardo Vélez Rodríguez retrata assim o pensamento de Hegel a respeito das filosofias nacionais: “o pensador alemão considera que elas surgem e evoluem no contexto do esforço de um povo na busca de sua identidade. Quando as instituições se degradam, o espírito humano volta sobre si mesmo e desse movimento de identidade emerge uma nova síntese cultural. Compreender esse movimento dialético do espírito, eis uma das tarefas da história da filosofia”.³⁸

Em outras palavras, o problema não pode ser colocado em termos de oposição e exclusão, *filosofia universal versus filosofias nacionais*; mas em termos de constituição; ou seja, contemporaneamente, são as filosofias nacionais, (reflexões

³⁷ GUIMARÃES, Aquiles Cortês. A “desconstrução” das razões nas Filosofias Francesa e Brasileira Contemporânea”. In: PROTA, Leonardo (Org.). *Anais do 1º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UDEL, 1989. p. 135-141.

³⁸ VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. A filosofia inglesa. In: PROTA, Leonardo (Org.). *Anais do 1º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UDEL, 1989. p. 11-30.

e investigações suscitadas por problemas filosóficos que marcaram as distintas traduções nacionais) que constituem e formam a filosofia universal, assim como anteriormente eram os sistemas que constituíam o pensamento universal. Novamente Hegel vem de encontro, respaldando essa postura:

A filosofia desponta num determinado momento de desenvolvimento da cultura. Contudo os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo, está em íntima relação com elas e delas constitui o fundamento. Deste modo, a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo. [...] e com a formação e o progresso de novos Estados, nos quais surge e se desenvolve um princípio mais alto.³⁹

Entre as “numerosas” filosofias nacionais, escolhemos quatro, consideradas por nós significativas para o presente estudo. Se na filosofia inglesa salientamos como característica a valorização da experiência, ninguém pode levantar dúvidas de que essa peculiaridade do pensamento inglês não faça parte, hoje, do pensamento universal.

Igualmente, se a persistência na elaboração de sistema filosófico marcou a filosofia alemã, tendo como resultado a filosofia crítica, seria absurdo imaginar o contexto da filosofia moderna sem essa aportação do momento Kant-Hegel.

Que dizer da filosofia francesa, cujo sentido principal é constituído pela prevalência do racionalismo? Pode-se por em dúvida de que a *desconstrução* da razão (assim identificada por Aquiles Côrtes Guimarães⁴⁰) no processo de superação

³⁹ HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Coimbra : Arménio Amado Ed., [19--]. p. 102.

⁴⁰ GUIMARÃES, op. cit.

do positivismo no pensamento francês faça parte da universalidade da filosofia no Ocidente?

Da mesma forma estamos opinando a respeito da filosofia italiana como filosofia da cultura. Alguém pode desconhecer a valiosa contribuição de Vico, Croce e Gentile para a Cultura Ocidental?

A marcha do pensamento filosófico universal continua, calcada na peculiaridade histórica de cada país, da forma como evidencia Hegel:

A progressão da filosofia é necessária. Toda filosofia surgiu, necessariamente, na época de seu aparecimento. Toda filosofia surgiu no momento em que devia: nenhuma ultrapassou seu tempo; todas apreenderam, pelo pensamento, o espírito de sua época [...]. O conjunto da história da filosofia apresenta uma progressão em si, conseqüente, necessária; é racional em si, livre em si, determinada por si mesma, pela Idéia.⁴¹

Assim, os clássicos se fazem presente, sobretudo na medida em que são parte integrante do processo de constituição das perspectivas filosóficas. E, em nossa finitude existencial, não podemos deixar de escolher uma ementa ou outra.

⁴¹ HEGEL, G. W. F. Lições sobre a História da Filosofia. In: CORBISIER, Roland (Org.). *HEGEL. Textos escolhidos*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1981. p. 41.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Barcelona, 1956.
- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1985. p. 49.
- ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire; essai sur une théorie allemande de l'histoire*. 2. ed. Paris : Vrin, 1950.
- _____. *O espectador engajado: entrevistas com Jean-Louis Missika e Dominique Wolton*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1982.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília : Ed. Enb, 1982.
- CARROLL, Lewis. *Alice no país das maravilhas*. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo : Ática, 1997.
- CHABOD, Federico. *L'idea di nazione*. Bari : Editori Laterza, 1972.
- CROCE, Benedetto. *Contributo alla critica di me stesso*. Milano : Adalphi Edizioni, 1989.
- _____. *Filosofia come scienza dello spirito*. I – Estética. 4. ed. Bari : Laterza, 1912. AVVERTENZA.
- _____. *Filosofia della Pratica e Economia e Etica*. 4. ed. Bari : Laterza, 1932.

_____. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*. Coimbra : Imprensa da Universidade, 1933.

ENES, J. "Francisco Suárez". In: *LÓGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo : Verbo, 1992.

ESPAGNE, Michel, WEMER, Michel (Org.). *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hegelians*. Paris : Editions du Lérot, 1990.

FRAILE, G. *Historia de la filosofía española*. Madri : BAC, 1985. v. 1.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. O pensamento político no renascimento. In: _____ et. al. *O Renascimento*. Rio de Janeiro : Agir, 1978.

FURET, François. *O passado de uma ilusão. Ensaio sobre o comunismo no século XX*. Paris, 1995.

GAUTIER, René. *Introduction a L' Etique a Nicomaque*, Louvain : Publications Universitaires, 1970. Tomo I.

GENTILE, Giovanni. *La riforma della dialettica hegeliana*. 4. ed. Firenze : Sansoni Ed., 1975.

_____. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. 2. ed. Pisa : Enrico Spoerri Ed., 1918.

GÉRARD, J. *La Philosophie de Maine de Biran*. Paris, 1876.

GEYMONAT, Ludovico. *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*. Milano : Garzanti, 1977. v. 6.

GUIMARÃES, Aquiles Cortês. A desconstrução das razões nas

Filosofias Francesa e Brasileira Contemporânea. In: PROTA, Leonardo (Org.). *Anais do 1º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1989.

HARTMANN, Nicolai. *Autoexposición sistemática*. México : Universidade Nacional Autônoma, 1984.

HEER, Friedrich. *The holy roman empire*. London : Phoenix Giant, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Coimbra : Armênio Amado Ed., [19--].

HEGEL, G. W. F. Lições sobre a História da Filosofia. In: CORBISIER, Roland (Org.). *HEGEL. Textos escolhidos*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1981. p. 41.

HULL, L. W. H. *História e filosofia da ciência*. Barcelona : Ariel, 1962.

JANET, Paul. *Tratado elementar da Filosofia*. Rio de Janeiro : Garnier, 1886. Tomo V.

JUDT, Tony *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aronand French Twentieth Century*. Chicago : University of Chicago Press, 1998.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl – essai sur l'intentionnalité*. Paris, 1955.

LETICHE, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. Madrid : Ed. Cátedra, 1996.

LOREZON, Alino, SILVA, Cléa Góis e (Org.). *Ética e*

hermenêutica na obra de Paul Ricouer. Londrina : Ed. UEL, 2000.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença.* São Paulo : Mestre Jou, 1967.

_____. *La Filosofia Política de Itália en el siglo XIX.* Buenos Aires : Ediciones Imán, 1942.

_____. *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia.* Tradução de Livia Reale Ferrari. São Paulo : Mestre Jou, 1969.

MOSCA, Gaetano. *Histoire des doctrines politiques.* Paris : Payot, 1966.

NOEL, Jean-François. *Le Saint-Empire.* Paris : PUF, 1976.

PAIM, Antonio. *Problemática do culturalismo.* 2. ed. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1995.

PAIM, Antonio, PROTA, Leonardo, VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *Curso de Humanidades 5: filosofia.* Londrina : Ed. UEL, 1998.

_____. *Curso de Humanidades 2: política.* São Paulo : Instituto de Humanidades, 1989.

POPPER, Karl R. *A lógica da investigação científica ; Três concepções acerca do conhecimento humano ; A sociedade aberta de seus inimigos.* São Paulo : Abril Cultural, 1980. Edição abreviada. (Os Pensadores).

PROTA, Leonardo. *Um Novo Modelo de Universidade.* São Paulo : Convivio, 1987.

PROTA, Leonardo (Coord.). *Anais do 1º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1989.

_____. *Anais do 2º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1991. 2v.

_____. *Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1994. 2v.

_____. *Anais do 4º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1994. 2v.

_____ (Org.). *Anais do 5º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1999.

_____. *Anais do 6º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 2000.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo : Paulinas, 1991. v. 3.

REALE, Miguel. *Direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica*. São Paulo : Saraiva, 1968.

REALE, Miguel. *Experiência e Cultura*. São Paulo : Grijalbo/Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Maine de Biran*. Paris : Seghers, 1974.

SARAIVA, António José, LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. 12. ed. corr. e actual. Porto : Porto, [1982].

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro : Forense, 1968.

SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. São Paulo : Mestre Jou, 1968. v. 3.

_____. *Il secolo XX*. V. 1. Milano : Fratelli Bacca Ed., 1947.

SPAVENTA, Bertrando. *La Filosofia Italiana nelle sue relazioni con la Filosofia europea*. Bari : Laterza, 1908.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília : UnB, 1982.

VAN ACKER, Leonardo. *A Filosofia Contemporânea*. São Paulo : Convívio, 1981.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. A filosofia inglesa. In: PROTA, Leonardo (Org.). *Anais do 1º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina : CEFIL/UEL, 1989.



Impressão e Acabamento
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA
Campus Universitário
Caixa Postal 6001
Fone/Fax: (43) 371-4674
E-mail: eduel@uel.br
86051-990 Londrina – Paraná