

INSTITUTO DE HUMANIDADES

CURSO DE HUMANIDADES

FILOSOFIA

GUIAS PARA ESTUDO INDIVIDUAL E DE GRUPO

**ANTONIO PAIM, LEONARDO PROTA
E
RICARDO VÉLEZ RODRIGUEZ**

SUMÁRIO

I – CONCEITUAÇÃO E ESTRUTURA DA FILOSOFIA

1. Conceito antigo e conceito moderno
2. Confronto dos dois conceitos
3. Estrutura da filosofia
 - a) A substância como fundamento do real
 - b) A vitalidade da perspectiva transcendente
 - c) Síntese da posição kantiana: a perspectiva transcendental
 - d) A irreconciliabilidade das perspectivas e sua escolha

II – PLATÃO E ARISTÓTELES

1. Idéia sumária dos principais antecedentes e do processo de recuperação da obra dos filósofos gregos
2. A elaboração da perspectiva transcendente por Platão
 - a) Indicações de ordem biobibliográfica
 - b) *Timeu*
 - c) *Sétima Carta, Górgias e República*
3. A reelaboração da perspectiva transcendente por Aristóteles
 - a) Idéia geral da obra de Aristóteles
 - b) *Metafísica*
 - c) *Física*
 - d) Contribuições inovadoras de Aristóteles
4. Significado do período helenístico
 - a) Prevalência da inquirição de índole moral na adoção do estoicismo
 - b) *Meditações*, de Marco Aurélio
 - c) A metafísica religiosa e o neoplatonismo de Plotino

III – PRESERVAÇÃO DA PERSPECTIVA TRANSCENDENTE PELA ESCOLÁSTICA E O RENASCIMENTO COMO FASE DE TRANSIÇÃO

1. O processo de formação da Escolástica
2. Santo Agostinho
 - a) Dados biográficos
 - b) *Confissões*
 - c) *O livre arbítrio*
3. São Tomás
 - a) Dados biográficos
 - b) A noção de pessoa na *Suma Teológica*
4. O renascimento como fase de transição para a Filosofia Moderna
 - a) Temática geral do período
 - b) A contribuição fundamental do Renascimento segundo Mondolfo
 - c) Giordano Bruno
 - d) Galileu Galilei

IV – PRINCIPAIS LINHAS DA FILOSOFIA MODERNA

1. Introdução
 - a) Conceitos e delimitação temporal da Filosofia Moderna
 - b) Autores, obras e vertentes
 - c) O ponto de partida: a discussão do conceito de experiência
2. A Filosofia Inglesa e o nascimento da epistemologia
 - a) *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke
 - b) *Inquérito sobre o entendimento humano*, de Hume
 - c) O nascimento da epistemologia
3. A estruturação da perspectiva transcendental na obra de Kant
 - a) Os pontos de referência de Kant
 - b) A resposta kantiana
 - c) Problemas legados à posteridade pela obra de Kant
 - d) Significado do kantismo

ANEXO – Roteiro para estudo inicial da *Crítica da Razão Pura*
4. O espiritualismo como herdeiro da Filosofia Antiga
5. Espinosa e a espiritualidade judaica
 - a) A espiritualidade judaica
 - b) Razão e Fé em Maimônides, assegurado o primado das crenças fundamentais do judaísmo
 - c) Contexto histórico-cultural da obra de Espinosa
 - d) A espiritualidade judaica e a Filosofia Moderna
6. O idealismo clássico e seus desdobramentos
 - a) Interpretação da obra de Kant por Fichte
 - b) Idéia geral da obra de Hegel e sumário dos principais livros
 - c) Como enfrentar a dificuldade da obra de Hegel
 - d) A crítica do hegelianismo por Kierkegaard e seu significado
 - e) A esquerda hegeliana e a obra de Marx
 - f) Apreciação crítica do marxismo
 - g) Leitura recomendada: *A ideologia alemã*, de Carlos Marx

V – A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

1. A consolidação do cientificismo
2. A derrota do cientificismo e a emergência da Filosofia Contemporânea
 - a) Caracterização sumária e modo de aproximação dessa diversidade
 - b) Situação singular da França
3. Obras básicas restauradoras da filosofia em sua diversidade
 - a) Nota introdutória
 - b) A filosofia de Kant por Herman Cohen
 - c) *Duas fontes da moral e da religião*, de Henri Bergson
 - d) *A filosofia moral*, de Jacques Maritain
 - e) *A ciência e a hipótese*, de Henri Poincaré
4. A Filosofia Contemporânea expressa-se através de Filosofia Nacionais
5. As Filosofia Nacionais e a universalidade da filosofia

- a) As perspectivas são inelutáveis
- b) *Experiência e cultura*, de Miguel Reale

ADENDO – INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES SOBRE CORRENTES E AUTORES

1. O neokantismo da Escola de Marburgo
2. Culturalismo
 - a) Idéia geral da corrente
 - b) O primeiro ciclo e seu desfecho
 - c) O segundo ciclo: explicitação da problemática culturalista
 - d) O terceiro ciclo e seus impasses
3. Fenomenologia
4. Existencialismo
 - a) *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger
 - b) Jean-Paul Sartre
5. Movimento fenomenológico-existencial
6. Neotomismo
7. A filosofia analítica inglesa e seus desdobramentos
 - a) A radicalização efetivada por Ayer
 - b) O retorno ao espírito tradicional na obra de Karl Popper
 - c) A que tradição filosófica acha-se relacionada a obra de Wittgenstein

I – CONCEITUAÇÃO E ESTRUTURA DA FILOSOFIA

1. Conceito antigo e conceito moderno

A disciplina FILOSOFIA e seu entendimento diferenciado aparecem na Grécia Antiga. Essa conceituação pressupõe naturalmente a existência das outras disciplinas com um mínimo de ordenação, o que é acontecimento relativamente tardio, atribuído a Aristóteles (384/322 a.C.).

Etimologicamente, *filosofia* significa amor do saber ou amor da sabedoria. Nas discussões iniciais que forneceram o material sobre o qual trabalhou Aristóteles – na definição e ordenamento das diversas disciplinas – foram chamados de sábios, sofistas, historiadores ou físicos. Subseqüentemente, estabeleceu-se uma distinção entre aqueles que têm o conhecimento adquirido por mera curiosidade e os que o possuem pelo amor verdadeiro à sabedoria. É possível que essa sutil distinção estivesse associada à tese platônica de que a filosofia é o uso do saber em proveito do homem. Platão observa que de nada serviria possuir a capacidade de transformar a pedra em ouro a quem não soubesse valer-se do ouro como de nada serviria uma ciência que tornasse imortal a quem não fosse capaz de utilizar essa circunstância. Platão tem em vista talvez a sua tese de que os sábios autênticos constituem uma categoria à parte à qual deve ser entregue o governo da *polis*.

De todos os modos, foi Aristóteles que lhe atribuiu um objeto precioso.

A definição da filosofia por Aristóteles encontra-se no Livro I (Alfa) da *Metafísica*.

Cumpra advertir, desde logo, que no momento de sua adoção, pelos discípulos de Aristóteles, a palavra *metafísica* significava apenas “depois da física”, isto é, depois do livro que ele mesmo denominou de *Física*. Posteriormente é que essa palavra foi tomada como sinônimo de filosofia.

Na *Metafísica*, Aristóteles define a filosofia como a *ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios*.

Como é de seu estilo, considera a questão de um ângulo histórico, isto é, descreve as suposições daqueles que o antecederam.

Entre os primeiros pensadores gregos – denominados genericamente de pré-socráticos – aparece a suposição de que todas as coisas surgiram de um corpo material (fogo, água, terra ou ar). Aristóteles refuta essa hipótese mas retém a idéia da existência de uma *causa material*.

Aparece ainda a idéia de que há uma inteligência ordenadora, ou um elemento ideal, a que Aristóteles chama de *causa formal*.

Na visão de Aristóteles, Platão somente entreviu as *causas material e formal*. Acrescenta a *causa eficiente*, que é o antecedente imediato do efeito.

Concluiu afirmando que nenhum dos pensadores revisados considerou a finalidade. Destaca entretanto o que chama de *causa final*.

Na opinião de Aristóteles, a filosofia considera todas estas quatro causas de um modo integrado. Ainda na *Metafísica* Aristóteles irá dizer que o seu objeto seria *o ser enquanto ser*. Supostamente essa questão surgiu em decorrência do lugar em que se situaria a filosofia na classificação e ordenamento a que se propunha. Encontrando-se depois da Física (*Metafísica*,

em grego), teria surgido a necessidade de uma outra definição. O certo é que essa ambigüidade facilitaria as interpretações que procuraram colocar Aristóteles (e, por essa via, a filosofia) ao serviço de outros senhores.

Conforme indicamos ao estudar a HISTÓRIA DA CULTURA, a obra de Aristóteles desapareceu do Ocidente com a derrocada do Império Romano, tendo sido reintroduzida pelos árabes. No século XIII, notadamente através de São Tomás de Aquino (1225/1274), a Igreja Católica adota o seu pensamento e o adapta às principais crenças do catolicismo. O pensamento de Aristóteles é dissociado das obras em que o apresenta e formulado de maneira autônoma.

Nesse contexto, dá-se preferência à segunda definição de filosofia, a de que seria o estudo do ser enquanto ser. O objeto da física, para Aristóteles, era o ser enquanto móvel, isto é, o estudo do movimento. Por analogia, a metafísica assumiu aquela conceituação.

O ser, em Aristóteles, pode ser interpretado de duas maneiras. No primeiro caso, o ser é aquilo que há de comum e válido para todos os seres (isto é, para todos os existentes), tendo portanto máxima extensão. No segundo caso, trata-se do ser superior, princípio de todos os outros. Na interpretação escolástica, foi diretamente identificado com Deus.

O processo de formação da filosofia moderna acha-se associado ao da constituição da nova ciência da natureza. Como a Escolástica recusou-se a reconhecer o novo tipo de saber, a investigação filosófica moderna destinava-se a superar a Escolástica e também a Aristóteles já que a filosofia defendida por Roma dele se tinha apropriado.

Num primeiro momento, a meditação que está direcionada à revisão da física tradicional (aristotélica) confunde-se com a meditação de cunho filosófico. São representativos desse momento Francis Bacon (1561/1626), René Descartes (1596/1650) e Galileu Galilei (1564/1642).

Bacon, na obra *Novum Organum* (1620), entende que a questão se resume à elaboração de uma nova lógica, que substitua a de Aristóteles. Esta partia da dedução, o que considerava seria contrário à efetivação de observações, a partir das quais poder-se-ia obter elementos sobre fenômenos singulares. Nessa circunstância, o essencial era criar-se a doutrina da indução rigorosa. A hipótese de Bacon tornou-se o ponto de partida do empirismo inglês, embora suas indicações de caráter metodológico não hajam sobrevivido.

Descartes também estava preocupado com o método, tema a que dedicou um livro tornado famoso – *Discurso do método* (1637). Contudo, fez estudos específicos sobre a física. Ainda que pretendesse superar a física aristotélica, por considerar que se valia de meras suposições, como as “virtudes” de que estariam dotadas as várias substâncias, suas concepções também se revelaram “metafísicas”, no sentido de que não resistiriam à crítica da medida, isto é, da nova física quantitativa (matemática), que era a novidade trazida pela Época Moderna ao colocá-la no primeiro plano. Por essa razão não sobreviveu, como físico mas como filósofo.

Galileu é considerado como um dos fundadores da física moderna e, ao mesmo tempo, autor de contribuições muito importante para a filosofia, a exemplo do conceito de experiência, no qual a hipótese ocupa um lugar nuclear.

A ciência estará dissociada da filosofia com a obra de Isaac Newton (1642/1727).

A discussão acerca da nova física, na Época Moderna, girava em torno da causa do movimento. Newton abandona esse tipo de inquirição com o princípio de inércia, segundo o qual “todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento retilíneo, a menos

que atue sobre ele alguma força”. A fórmula de Aristóteles seria: “se não há força atuando, não há movimento”, enquanto que para Newton, “se não há força atuando, não há mudança de movimento”. O problema se desloca para a medida dessa *mudança* de movimento, que estará associada a outros princípios da física newtoniana (aceleração; ação e reação).

A partir desse ponto, a ciência segue caminho autônomo, enquanto a filosofia conclui o processo de sua reconceituação.

Para John Locke (1632/1704), o novo objeto da filosofia é a teoria do conhecimento. A tese está apresentada no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Essa doutrina estava destinada a produzir uma grande linhagem. Contemporaneamente restringiu o seu objeto ao conhecimento científico e chama-se *epistemologia*.

Immanuel Kant (1724/1804) ampliou sobremaneira tal acepção ao conceituá-la como a disciplina que investiga as “condições de possibilidade dos diversos tipos de saber”.

Na *Crítica da Razão Pura* (1781) procura responder à seguinte pergunta: como se constitui a objetividade? Kant estabelece, primeiro, o patamar da objetividade científica e procura explicar as razões que determinavam a validade universal da física de Newton.

Mas a filosofia kantiana não se limita àquele patamar. Compreende uma investigação sobre a moralidade (ética), sobre a estética, sobre a religião etc. Mais tarde, para refutar a ilusão dos positivistas de que, por esse meio, seria possível constituir novas ciências, os neokantianos explicitaram que a inquirição filosófica não aumenta o conhecimento científico. Essa é precisamente a sua definição de filosofia (um tipo de saber que não amplia os conhecimentos adquiridos pela ciência).

Ampliando e tornando mais abstrata a definição kantiana, G.W.F. Hegel (1770/1831) dirá que consiste no “pensamento do pensamento”.

Tais são as principais conceituações da filosofia, surgidas na Época Moderna, que procuraram preservar sua autonomia e especificidade. A par destas aparecem as que pretendem subordiná-la ou identificá-la com a ciência (positivismo, monismo, evolucionismo, marxismo etc.) ou mantê-la vinculada e subordinada à religião (neotomismo).

2. Confronto dos conceitos antigo e moderno

O conceito aristotélico de filosofia pode e deve ser considerado de modo independente da interpretação escolástica. Nessa circunstância, as considerações de ordem geral relativas às causas e ao ser diriam respeito estritamente à elaboração conceitual. Ainda assim, é fora de dúvida que facilitou a subordinação da filosofia à religião e, por essa via, a dificuldade na identificação de sua especificidade.

Em contrapartida, o conceito moderno de filosofia permite alcançar o último objetivo. O postulado neokantiano segundo o qual consistiria num tipo de saber que não aumenta o conhecimento científico, complementado pela tese hegeliana de que corresponderia ao "pensamento do pensamento", isto é, à elaboração conceitual, permite distingui-la tanto da ciência como da religião. Naturalmente, esse fato não impede que continuem existindo pensadores que admitem uma filosofia católica – onde à filosofia não incumbe a descoberta de qualquer verdade mas apenas apresentar de forma supostamente filosófica os dogmas da Igreja. Ainda assim, a partir do mencionado conceito moderno de filosofia é possível identificar com precisão em que ponto abandonam a sua natureza própria, confundindo-a com a religião.

Por outro lado, o conceito moderno de filosofia abre à investigação filosófica o vasto campo da criação humana. Senão, vejamos.

A investigação científica começa por limitar o objeto de que se ocupa. Nenhuma das ciências tem a tarefa de indicar aquilo que seria próprio ao conjunto. Mais precisamente: nenhuma delas pode responder à pergunta: como se estabelece a objetividade científica, ou melhor, como se dá que todos saibam do que se está falando? É uma questão adstrita à linguagem? Estas são perguntas tipicamente filosóficas que não podem ser respondidas a partir do método de investigação científica.

Na esfera da história e das ciências humanas, em geral, os métodos estatísticos encontram sucessivas áreas de aplicação. Contudo, tais métodos não podem aplicar-se às totalidades, tais como a pessoa humana ou a sociedade. A objetividade histórica requer a presença da filosofia, o que explica tenham sobrevivido diferentes doutrinas historiográficas.

A moral e a religião não podem ser estudadas como se se tratasse de um objeto redutível a fenômeno de ordem física, isto é, mensurável. Pode-se, naturalmente, negar essa especificidade.

Na filosofia inglesa apareceram muitos autores pretendendo que os enunciados morais não teriam qualquer validade porquanto não poderiam ser enquadrados no que denominaram de "cálculo proposicional". Suas afirmações seriam desprovidas de sentido. Mas mesmo este tipo de "sábio" acabará um dia esbarrando com problemas desta ordem: concordo ou não concordo com o casamento de minha filha? Até onde vai a responsabilidade paterna?

Enfim, ali onde se apresenta o valor fixa-se a delimitação entre o saber filosófico e o saber científico. Esse tipo de delimitação é uma conquista moderna.

3. Estrutura da filosofia

A criação filosófica ocorre em diversos níveis. O primeiro deles – e o mais radical – consiste no estabelecimento de uma perspectiva, vale dizer, de um ponto de vista último.

A filosofia nasceu justamente vinculada a essa radicalidade. Os primeiros pensadores gregos, que criaram o tipo de meditação depois denominado de filosofia, queriam saber se todas as coisas poderiam ser reduzidas a um princípio único. Estavam em busca daquilo que Aristóteles, como vimos, denominou de causa material do fenômeno.

Depois evoluíram para supor que a permanência que buscavam seria dada pela *substância*. A substância é entendida como o sustentáculo daquilo que aparece.

O ponto de vista último da filosofia grega seria fixado por Platão. Com sua doutrina, criou o que se denomina de *perspectiva transcendente*.

A perspectiva transcendente se sustenta na crença numa permanência que se situaria atrás do que aparece.

A perspectiva transcendente manteve-se como a perspectiva filosófica possível até a Época Moderna. Nesta, adotou-se uma posição diametralmente oposta. Aquilo que se encontraria atrás do que aparece, como seu sustentáculo e garantia de inteligibilidade, foi denominado de *coisa-em-si*, isto é, como seria independentemente da nossa percepção.

O mundo circundante naturalmente não tem sua existência na dependência de ser ou não percebido. Não se trata disto mas do conhecimento que deles temos. Este conhecimento

está comprometido com a experiência humana e não sabemos como seria na ausência desta. Assim aparece na filosofia a perspectiva que se denominou de *transcendental*. Aqui a categoria fundamental é a do *fenômeno* e não mais a de substância.

A perspectiva transcendental recebeu uma formulação acaba com a obra de Kant.

O curso ulterior da história da filosofia serviu para evidenciar que o simples aparecimento da perspectiva transcendental não significou o desaparecimento da perspectiva transcendente. Deu lugar entretanto ao surgimento da necessidade de proceder-se à escolha de uma ou outra. Essa questão foi abordada, conforme indicaremos, pelo filósofo alemão J. G. Fichte (1762/1814), contemporâneo de Kant e personalidade destacada do chamado idealismo alemão.

Cumprido distinguir perspectiva filosófica e sistema filosófico. A primeira tem se revelado perene enquanto os sistemas são transitórios, mesmo quando sustentados pelo nome dos fundadores de perspectivas, como Platão e Kant.

O sistema filosófico nutre-se da convicção de que pode estruturar a totalidade do saber a partir da perspectiva que o sustenta. Essa possibilidade existia de fato na Antigüidade pela circunstância de que a própria ciência era de índole filosófica. Tornou-se problemática na época Moderna com a autonomia da ciência.

A história da filosofia conheceu muitos sistemas filosóficos bem sucedidos, sobretudo os que se elaboraram a partir de perspectiva transcendente, como os platônicos ou platonizantes, aristotélico e tomista (ou aristotélico-tomista).

Na Época Moderna, os primeiros filósofos sentiam-se instados a conceber sistemas filosóficos que pudessem substituir ao escolástico, que se combatia e considerava ultrapassado. Elaborou-se, por exemplo, o sistema Wolf-Leibniz, que Kant denominaria de *metafísica dogmática*, porque apoiada na perspectiva transcendente, em oposição à sua metafísica, que entendia ser *crítica* porquanto apoiada na perspectiva transcendental.

Entretanto, Kant não chegou a elaborar nenhum sistema, embora acreditasse na sua possibilidade. Seus sucessores lançaram-se à tarefa, considerando-se que o melhor sucedido deles seria Hegel. Poder-se-ia dizer que o sistema filosófico resultante da perspectiva transcendental seria a consideração em conjunto da obra de Kant e Hegel.

A filosofia inglesa, que, como teremos oportunidade de mencionar, constitui-se num dos ingredientes formadores da perspectiva transcendental, negou desde logo a possibilidade de serem reconstituídos os sistemas filosóficos.

A criação filosófica, contudo, não se esgota nos dois planos indicados, da perspectiva e do sistema. Aqueles contribuíram para a formação dos liames mais profundos da história da filosofia. Ainda assim, são os problemas que impulsionam o seu desenvolvimento, como Hegel viu muito bem. Desse ângulo, isto é, do ângulo dos problemas suscitados em cada época, o pensamento filosófico mostra-se como a realização gradual de um processo eterno, segundo Mondolfo, enquanto os sistemas perecem e são superados. É através dos problemas, diz ainda o sábio italiano, que tem lugar o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.

Desde modo, a estrutura da filosofia se decompõe em *perspectivas*, *sistemas* e *problemas*.

a) A substância como fundamento do real (Aristóteles)

Até Aristóteles, está ausente da filosofia grega qualquer intenção sistemática. Desde os primeiros pré-socráticos, debate-se sobretudo problemas. Na medida em que os discutem vai se dando o que Mondolfo denominaria de aprofundamento da consciência filosófica, isto é, o afunilamento da discussão, a maior precisão conceitual.

Nesse longo e fecundo diálogo, coube a Platão precisar que a inteligibilidade do real estaria na *idéia*, que depois Aristóteles chamou de *causa formal*. Na verdade, Platão deveria querer dizer idéia inspiradora, porquanto na sua suposição primeiro aparecem as idéias e somente depois os fenômenos, as coisas animadas e inanimadas, os homens, enfim, os simulacros. Esta suposição aparece com clareza no texto que passou à história com a denominação de "mito da caverna".

Ao proceder à sistematização do debate, Aristóteles dá-se conta de que algum elemento dessa causa formal deve estar presente no fenômeno a fim de que possa ser reconhecida. Chamou-a de essência necessária que seria o próprio objeto da ciência (do conhecimento rigoroso, científico ou filosófico).

Escreve na *Metafísica* (Livro VII, Cap. 6):

"Temos conhecimento das coisas particulares somente quando conhecemos a essência necessária das mesmas e acontece para todas as coisas aquilo que acontece para o bem: se aquilo que é por essência bem não é bem, então nem aquilo que existe por essência existe, e aquilo que é uno por essência não é uno; e assim de todas as outras coisas".

Aqui Aristóteles está se opondo a Platão no que se refere à admissão da separação entre a idéia e a coisa. Contudo, a rigor, aceita a sua premissa de que a forma é o cerne da coisa, o seu fundamento.

A substância constitui a estrutura necessária do ser, na metafísica de Aristóteles. Admite que todas as espécies de causas são determinações da substância, isto é, entende ser imprescindível considerá-las em conjunto. Mas privilegia o elemento formal ao dizer que é eterno e não pode ser produzido nem destruído.

Tecnicamente, portanto, a substância é o que se encontra por baixo das aparências. Trata-se da permanência que está atrás das qualidades, que são mutáveis. Como fundamento e permanência, a idéia de substância estabeleceu portanto uma dicotomia no real, separando a mutação da permanência, o fenômeno, aquilo que aparece, do que seria o seu suporte.

Esta é precisamente a suposição fundamental da perspectiva transcendente.

Tendo em vista que Aristóteles distingue-se de Platão ao negar a separação entre as causas formal e material, discute-se se não seria o caso de refletir essa distinção no enunciado da perspectiva transcendental. Para esse fim, dir-se-ia que Aristóteles sustenta uma posição imanente no interior da perspectiva transcendental.

b) A vitalidade da perspectiva transcendente

Para Kant, denominam-se transcendentos os princípios que ultrapassam a experiência possível.⁽¹⁾ Na filosofia transcendental de Kant, os princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis gerais da natureza, cognoscíveis *a priori*. A rigor, só concebia a experiência em relação ao plano da natureza,⁽¹⁾ desde que, para estendê-la ao plano cultural e ético-político, vê-se na contingência de aproximá-lo do mundo natural.

Dessa forma, embora o conceito de experiência careça de maior aprofundamento, a acepção da transcendência em Kant é extremamente fértil e ampla o bastante para abranger as diversas nuances em que se apresenta. Podemos tomá-la como subordinação do real a parâmetros que se colocam acima de toda experiência humana e envolvem, portanto, um elemento de crença. O exemplo clássico é constituído pelo mundo das idéias de Platão e, em geral, pelo aristotelismo, ao menos na forma como o recebemos, isto é, através da mediação escolástica.

A transcendência não se esgota na mobilização de pressupostos religiosos como fundamento último de determinada filosofia. Esta seria uma ampliação limitada do conceito, além de inadequada. Basta tomar ao neotomismo, sobretudo na versão acabada que lhe deu Maritain. O eminente filósofo francês incorpora uma acepção contemporânea de ciência e cuida de tomá-la como referencial para invocar a atualidade de uma filosofia da natureza de inspiração aristotélica. Esse discurso dispensa o socorro de elementos teológicos e mantém-se no plano puramente lógico. A sua característica distintiva não constitui sequer a invocação de postulados, desde que a tanto parecem circunscritos todos os discursos. A questão reside no próprio postulado, que envolve a crença na possibilidade de um acesso à natureza tomada como totalidade em si mesma, eludindo o problema da objetivação a que se acha adstrita a condição humana. É portanto a crença na possibilidade de ultrapassá-la que constitui a peculiaridade essencial de toda perspectiva filosófica transcendente.

Tomar a posição transcendente em seu sentido pleno parece a via adequada para distinguir o hegelianismo – que se mantém nos marcos kantianos – de certas interpretações marxistas, sobretudo a denominada ortodoxa.

Ao conceituar a filosofia que professam como a "ciência das leis mais gerais do desenvolvimento da natureza, do pensamento e da sociedade", os marxistas ortodoxos supõem a possibilidade de um discurso científico – e portanto de validade universal – a respeito de coisas em si. Regridem a uma posição pré-crítica. O elemento de crença se evidencia pelo empenho na defesa do chamado materialismo, isto é, o de colocar na base de sua filosofia o postulado de que no princípio seria a matéria. Precisamente esse tipo de afirmativa é que caracteriza a metafísica dogmática, na acepção kantiana. Saber se no princípio era a matéria ou o espírito transcende das possibilidades racionais e, por isto mesmo, envolve um elemento de crença.

O neotomismo e o marxismo ortodoxo constituem, pois, filosofias que se atêm a uma perspectiva transcendente. A primeira, uma das doutrinas melhor elaboradas de nosso tempo, dá-se conta plenamente dessa posição e a fundamenta a seu modo. A segunda, pela completa ignorância das fronteiras vigentes entre filosofia e ciência, a ela chega por se manter num universo fechado, alheio à tradição da cultura ocidental.

c) Síntese da posição kantiana: a perspectiva transcendental

A perspectiva transcendental foi formulada por Kant, a partir da premissa estabelecida por Hume no que se refere à distinção que cumpre estabelecer entre o nosso discurso acerca do real e as coisas mesmas. Até então essa distinção não havia sido estabelecida, razão pela qual Kant proclamou que Hume o despertara do "sono dogmático", isto é, da crença na metafísica de Wolf, elaborada segundo os pressupostos da perspectiva transcendente.

Para Hume, "todos os objetos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois gêneros, a saber, *relações de idéias e de fatos*".

São ciências do primeiro tipo – que estabelecem relações entre idéias – a geometria, a álgebra e a aritmética. Acham-se constituídas de proposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo.

Quanto às relações entre fatos, prossegue Hume, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio da causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. Não temos portanto maior garantia de que nossas suposições a esse respeito sejam apoditicamente certas. Locke já havia se incumbido de mostrar a insustentabilidade da categoria de substância, a partir da experiência humana. A grande conclusão desse ciclo da Filosofia Moderna é a de que o homem não tem acesso às coisas como seriam si mesmas, sem referência à experiência.⁽¹⁾

Partindo da meditação de Hume, Kant estabelece que a pretensão de cuidar de coisas em si levava ao que denominou de metafísica dogmática, isto é, a um discurso que só conduzia a antinomias e paralogismos, desde que se propunha a solução de problemas que estavam acima das possibilidades da razão humana. Ao mesmo tempo, abriu o caminho à reconstrução da metafísica.

O primeiro patamar dessa reconstrução consistia precisamente na averiguação das condições de possibilidade da experiência. Tais condições encontram-se na adequada correlação entre os princípios transcendentais, criados pelo espírito, e o empírico. Todo conhecimento começa com o elemento empírico mas nem por isto deriva do elemento empírico. Este corresponde a componente inelutável do processo. Contudo o conhecimento só adquire validade universal pelos elementos *a priori*. Na acepção kantiana, *a priori* corresponde àquilo que não procede do contato com o empírico.

O filósofo de Königsberg imagina que os elementos *a priori* poderiam ser reduzidos a uma tábua fixa, completa e exaustiva, que se deduziria das mais simples formas lógicas. Em sua época o espírito humano ainda não havia amadurecido a idéia da existência do curso histórico, no qual o homem criou um domínio novo, o da cultura, em cujo seio se inseriam os princípios transcendentais *a priori*. Semelhante entendimento é fruto do ciclo posterior, quando se reafirma a validade da tese kantiana no tocante à capacidade do espírito de criar sínteses ordenadoras do real mas se descobre, ao mesmo tempo, que isto se dá ao longo da evolução cultural.

Kant postulava igualmente que as categorias ordenadoras do real situavam-se tão somente no plano do saber. Ou melhor, que competia renunciar à ontologia. Contudo, abriu uma via de acesso ao ser do homem, através da praxis, ainda que às custas da formação de autêntico abismo entre natureza e criação humana. O restabelecimento dessa unidade perdida e, – à luz da nova circunstância, a reconsideração do tema da ontologia – tornou-se o grande problema com que se defrontou a meditação posterior. O idealismo absoluto de Hegel representa uma variante da perspectiva transcendental. Ao sobrepor ao entendimento kantiano o momento da autoconsciência (consciência de si) e à razão o momento do espírito, Hegel se lança a um grandioso empreendimento de racionalização, não mais de uma realidade dada independente do homem e de sua evolução histórica, mas da própria criação humana em seu conjunto. Embora essa construção só se sustente a partir da crença no progresso integral da razão, Hegel não viola os princípios da filosofia kantiana nem se propõe a elaboração de qualquer espécie de metafísica dogmática.

d) A irreconciliabilidade das perspectivas e sua escolha

Na primeira das famosas introduções à doutrina da ciência (1797), de Fichte,⁽¹⁾ aparece a idéia de que se haviam formado as duas perspectivas filosóficas possíveis. Denominou-as de *idealismo* e *dogmatismo*.

Para Fichte, há três tipos de relação entre objeto e sujeito. No primeiro, o objeto aparece somente como produto da representação da inteligência. Admitindo-se a existência do objeto sem a intervenção da inteligência, pode-se estabelecer uma relação entre sujeito e objeto na qual este último já se encontra determinado em sua estrutura; finalmente, uma terceira hipótese, quando se admite que o objeto, embora existente, seja determinável em sua estrutura pela livre inteligência. A primeira relação designa um objeto simplesmente imaginado; a segunda remete a um objeto qualquer da experiência e a terceira a um objeto único que devemos indicar.

O *eu-em-si* é o objeto do idealismo. Nesta situação, escreve Fichte, "Sou para mim mesmo um objeto cuja natureza depende sob certas condições unicamente da inteligência, mas cuja existência deve ser sempre pressuposta". Não se trata, esclareça-se, de existência no sentido de produção do objeto mas de "pensá-lo como pressuposto a título de determinável pela autodeterminação".

O objeto do dogmatismo corresponderia aos da primeira série, isto é, produzidos pelo pensamento livre, porquanto se trata de coisas-em-si. A coisa-em-si, escreve Fichte, é uma pura fantasia e não possui nenhuma realidade.

O dogmatismo, na acepção fichteana, pode sem dúvida ser identificado com a perspectiva transcendente, que repousa numa crença na possibilidade de acesso à permanência situada por trás daquilo que aparece, vale dizer, na possibilidade de um discurso filosófico acerca de coisas-em-si. Sua própria posição contudo não poderia ser aproximada da perspectiva transcendental porquanto enfatiza apenas um de seus aspectos, isto é, o papel ativo do espírito.

Fichte viu muito bem que as perspectivas filosóficas tornaram-se irreconciliáveis, no sentido de que não se acham subordinadas ao tribunal da razão e não podem ser refutadas na esfera puramente conceitual. A esse propósito escreveu: "Nenhum dos dois sistemas pode refutar diretamente ao que lhe é oposto; com efeito, seu conflito concerne o primeiro princípio, que não pode ser deduzido de nenhum outro; cada um dos dois sistemas, se lhe concedemos seu princípio próprio, refuta o outro: cada um nega tudo quanto pertença ao sistema oposto e não tem qualquer ponto em comum, a partir do qual pudessem compreender-se mutuamente e unir-se. Quando parecem estar de acordo quanto aos termos de uma proposição, trata-se de que cada um a toma num sentido diferente".⁽²⁾ Por isto mesmo suscitam o problema da adoção de determinada perspectiva, a ser considerado adiante.

São irreconciliáveis as perspectivas transcendente e transcendental, no sentido de que tomam pontos de partida diametralmente opostos. Em face deste ou daquele problema podem incluir-se mutuamente mas se constituem em pontos de vista últimos e irrefutáveis.

Quanto às correntes que circulam nos limites do mesmo pressuposto de ater-se à condição humana são irreconciliáveis e perspectiva transcendental e a posição de inspiração humeana assumida contemporaneamente pela filosofia analítica. Esta se propõe retirar conseqüências inadequadas da hipótese que interdita o discurso acerca de coisas-em-si,

estendendo a interdição e aspectos essenciais da criação humana. Equiparam-na ao ser estático da filosofia grega com o que seus argumentos revelam-se inadequados à nova circunstância.

São redutíveis à mesma perspectiva transcendental as versões que lhe dão Kant e Hegel. Em primeiro lugar pela circunstância de que o momento Kant-Hegel no pensamento ocidental forma uma unidade. Sem a crítica, não se compreende o sistema. A par disto, ao considerar a criação humana como totalidade, nela inserido o pensamento, Hegel deu a chave para a solução do famoso problema das categorias kantianas. Estas se formaram no curso da história do pensamento filosófico, mediante afirmações que se contradiziam e geravam sínteses, a exemplo da tríade ser-nada-devenir. Pode-se, pois, afirmar, que as duas propostas são complementares, embora essa complementaridade não esteja isenta de dificuldades.

Consideremos agora o problema da escolha de uma perspectiva.

Fichte afirmou: “A filosofia que se escolhe depende do homem que se é; um sistema filosófico não é, com efeito, um instrumento morto que se poderia aceitar ou rejeitar sem maior problema; é, ao contrário, animado pelo espírito do homem que o possui”. Assim, pretendeu resolver o problema da escolha recorrendo aos interesses e ao caráter.

Os *dogmáticos* seriam aqueles que não atingiram a plena consciência de sua liberdade e possuem uma consciência-de-si dividida, só ascendendo à própria imagem através das coisas, vendo-se nelas como num espelho. Por isto mesmo não podem abandonar suas crenças. Os adeptos do *idealismo*, em contrapartida, o são pelo fato de que têm consciência de sua autonomia e prescindem das coisas como ponto de apoio. O eu que ele possui e que lhe interessa suprime esta crença nas coisas; por inclinação acredita em sua autonomia e a apreende com emoção”. E mais “Um caráter fraco por natureza ou enfraquecido graças a uma mentalidade de escravo, pelo luxo requintado ou pela vaidade, enfim, um caráter deformado jamais se elevará até o idealismo”.(1)

É muito provável que mesmo em se tratando de filosofia, não se possa escamotear a componente emocional presente às opções nas outras esferas da existência. Contudo, semelhante indicação remete a um elemento biográfico e, nessa circunstância, não comporta a generalidade pretendida por Fichte, tornando-se pouco elucidativa.

A escolha se pode justificar invocando-se o caráter próprio da filosofia.

A perspectiva transcendental – da forma como a enunciamos e não apenas a integral reafirmação das teses kantianas – preserva a especificidade da filosofia, isto é, o valor heurístico, único elemento apto a justificar a sobrevivência do saber especulativo. Não tivesse a filosofia, em decorrência do amadurecimento, que proporcionou, da consciência dos grandes problemas com que se defrontou a humanidade, ao longo da história, contribuído para o progresso da criação cultural e certamente não se teria preservado porquanto nada acrescenta diretamente à operação, como a *ciência*, nem se constitui em elemento apaziguador da consciência, como a *religião*. E a operação e o aplacamento da consciência – mais explicitamente: a eliminação da má-consciência – são as duas componentes mobilizadoras por excelência da pessoa humana.

II – PLATÃO E ARISTÓTELES

I. Idéia sumária dos principais antecedentes e do processo de recuperação da obra dos filósofos gregos

A Grécia Antiga, embora geograficamente dispersa, formada que era por um grande número de comunidades independentes – além de localizadas na própria Grécia, achavam-se espalhadas em vários pontos do Mar Mediterrâneo, desde a Jônia, no Oriente Próximo, até o Sul da Itália – mantém uma vida cultural relativamente homogênea. Essa homogeneidade se manifesta na língua comum, em formas de organização política semelhante e nas mesmas crenças religiosas.

A dispersão é fruto de sucessivas invasões em busca de novas terras cultiváveis.

Nesse conjunto de comunidades independentes, no século VI antes de Cristo, vai se formando um dos elementos que marcaram o surgimento da racionalidade.

Antes, porém, a Grécia já tinha vivenciado um notável impulso cultural, de que Homero representa seu ápice e sua vitalidade. Supõe-se que Homero tenha vivido no século X antes Cristo, porém sua obra é difundida bem mais tarde *Iliada* e a *Odisséia*, a ele atribuídas, narram acontecimentos que remontam ao período remoto, entre 1260 e 1250 a.C., só chegam a Atenas por volta do século V a.C. em contexto muito diverso. Mas, é essa época que consagra Homero como "pai da cultura helênica", porque dele herdou uma idéia predominante na mitologia grega: o Destino, que comanda a vida dos homens e dos deuses. O que é essa força do destino que, segundo supunham, domina tudo?

Na época em que foram escritos os poemas homéricos já haviam sido fixados, em suas linhas gerais, os traços essenciais da mitologia grega. A originalidade de Homero consiste no fato de ter legado à posteridade uma visão clara do espírito grego, em que a existência humana é profundamente permeada de presença do divino: cada momento, nenhum detalhe da vida parece ter sentido sem referência à divindade. O ser divino não representa explicação, interrupção ou suspensão do curso natural do mundo: é o próprio curso natural. Homero não se pergunta onde termina o humano e começa o divino, porque a crença grega fundamenta-se na experiência de que um compreende o outro e ambos coincidem: em lugar de formulações abstratas existem as imagens do acontecer; a divindade identifica-se com o mundo e caminha junto com o homem participando de sua vida de emoções.

Na altura do século VI a.C., emergem iniciativas direcionadas para buscar explicação de outra índole. Não se trata de negar o papel do Destino ou a presença dos deuses na formação do cerne então dominante da cultura grega, mas de atentar para outros aspectos. O mundo físico é composto de quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Poder-se-ia afirmar que a natureza provém de um desses elementos, tomado isoladamente? Ocorre também a um desses inquiridores que poderia ser algo de invisível, abstrato, o que denominou de indeterminado. No mesmo período surge uma seita religiosa, cultora da matemática. Seus integrantes, liderados por Pitágoras, acreditam que analisando as características dos números e suas relações poder-se-ia chegar à explicação da ordem do universo. Outras idéias dão-se no mesmo período, como a hipótese de que os contrários podem formar uma unidade; ou de que os contrários jamais podem coexistir. Aparece ainda a suposição de que o mundo seria composto de átomos, isto é, de um último elemento indivisível.

Com Sócrates (470/399) emergirá a preocupação de empreender a busca do conceito. É esclarecedor dessa postura o seguinte exemplo relatado por Platão, no diálogo *Laquês*.

Laquês e Nícias são dois famosos generais que travam discussão com dois cidadãos sobre o exercício militar, se ele serve ou não para formar homens corajosos. Por não chegarem a uma resposta conclusiva, Sócrates é convidado a tomar parte na conversa, que muda o rumo da discussão. Para descobrir se a arte militar é útil a fim de formar homens corajosos, deve-se saber, em primeiro lugar, o que é coragem.

Esse é o tipo de abordagem adotado por Sócrates em todas as conversas e o que se torna embaraçoso para seus interlocutores: “O que é a coragem?”, “o que é a sabedoria?”, “o que é a justiça?”, “o que é a virtude?” ... Portanto, Sócrates experimenta um método de investigação que encaminha o pensamento em direção à *essência* das coisas, sem se limitar à descrição dos fatos. Nunca vai diretamente à pergunta “o que é...?”; antes ouve e apresenta objeções aos argumentos dos outros.

A pergunta “o que é...?” remonta aos tempos dos primeiros filósofos Jônios; só que eles estavam preocupados com o problema da natureza, enquanto Sócrates pretende indagar o problema dos valores. Na fase da decadência da democracia ateniense, quando os valores políticos e morais aparecem sempre mais conflitantes, Sócrates procura algo que constitua a essência de todas as virtudes particulares, como a coragem, a sabedoria, a justiça, a virtude, que ele chega a identificar com o Bem, que por sua vez se identifica com a própria Razão.

Essa inquirição baseava-se no seguinte pressuposto: conhecer a Virtude é o objetivo da ciência, do verdadeiro conhecimento; só pratica o mal quem desconhece o que seja a Virtude. Quem tem o verdadeiro conhecimento só pode praticar o bem.

Para Sócrates, portanto, o objeto da pesquisa é o universal. "A ciência, para Sócrates – afirma Mondolfo – é sempre e unicamente ciência do universal permanente; do indivíduo mutável, só se dá opinião. Mas procurando constituir uma ciência de conceitos, ele, com o seu método, prepara a doutrina de Platão: se com efeito, somente o conhecimento dos conceitos já verdadeiro conhecimento, será verdadeira realidade, unicamente, o objeto destes conceitos, isto é, o mundo das idéias eternas".⁽¹⁾

Esse material disperso será tomado inicialmente por Platão e depois por Aristóteles, para ordená-lo num conjunto de disciplinas que iriam marcar a cultura ocidental, embora a Europa que viria a encarná-la somente tivesse tomado contato com o legado antigo quando só havia experimentado um grande percurso. Tal se dá entre a segunda metade do século XII e décadas iniciais do século XIII, da forma adiante resumida.

São as universidades européias – notadamente de Paris, Oxford e Bolonha –, que tomam conhecimento dos nomes e de parte das obras dos filósofos e escritores da Grécia e Roma Antigas. Os árabes dominavam o Oriente Médio, onde tal acervo seria preservado e o reintroduziram na Europa através dos centros culturais que haviam criado na Península Ibérica, onde se achavam sedimentadas porquanto ali estavam há cinco séculos. Admite-se que primeiro haja sido vertido para o sânscrito – uma das línguas antigas do Oriente Médio – e posteriormente ao árabe. Naturalmente esse longo caminho dificultou tanto a sua reconstituição como o próprio entendimento. A partir de tal reconstituição fixou-se a opinião de que havia sido preservado o que se conhecia no chamado *período helenístico*, quando, a partir de Alexandre, as idéias cultuadas na Grécia foram difundidas no Mediterrâneo. Essa circunstância exigiu que, sobretudo na Época Moderna, se tentasse separar o que teria sido o

curso da meditação grega da versão que a partir de então, isto é, do período helenístico, seria difundida.

Uma primeira constatação é a de que, na Grécia Antiga, notadamente no período de maior florescimento cultural (fins do século V ao início do século III antes de Cristo) coexistiam o que se poderia denominar de investigação filosófica (a busca de uma classificação do saber das esferas do real, apoiada no empenho de estabelecer a máxima precisão conceitual); a investigação científica (classificação dos animais e das plantas; observações atmosféricas; registros do corpo humano, etc.) e o culto do mistério, sobrevivendo os deuses locais; as festas religiosas; a tradição de consulta aos oráculos, etc.).

No período helenístico, dissociam-se os mencionados segmentos da cultura. A investigação científica é concentrada no Museu de Alexandria que ainda era uma instituição de prestígio nos círculos cultos da capital do Império Romano nos primeiros séculos de nossa Era.

Naquela altura, a filosofia grega encontrava-se não apenas dissociada da investigação que tinha lugar no Museu de Alexandria como achava-se muito influenciada pelas religiões orientais, em especial o judaísmo. As correntes mais difundidas eram o platonismo e o estoicismo. Mesmo esse entendimento, relativo à filosofia antiga que se tornaria familiar aos romanos, no apogeu do Império, iria desaparecer.

Com a intensificação das invasões bárbaras e o fim do Império Romano, os mosteiros cristãos tornaram-se os únicos centros de preservação da cultura. Preservaram diretamente a obra dos pensadores cristãos que se inspiraram na filosofia grega, tendo à frente Santo Agostinho, que, no que se refere à Grécia, tomara por base o platonismo religioso de seu tempo (fins do século IV). Assim, quando se dá o reencontro com o pensamento grego, em pleno florescimento cultural da Idade Média, a grande novidade seria Aristóteles e tratava-se agora de batizá-lo e colocar a sua meditação a serviço do cristianismo.

No Renascimento, quando ocorre uma espécie de revisita ao pensamento grego, tampouco emerge a preocupação de estudá-lo de um ponto de vista estritamente acadêmico. O empenho maior consistirá em valer-se da redescoberta para ver-se livre de Aristóteles, e do monopólio do saber pela Cúria Romana.

Do que precede, cumpre ter presente que a investigação bibliográfica da filosofia grega é fenômeno tardio, emergente sobretudo nos séculos XIX e XX. É desse período que aparece o interesse nos chamados pré-socráticos; têm lugar as chamadas "edições críticas"; a obra de Platão é traduzida à língua francesa e depois às demais; procede-se à tentativa de libertar Aristóteles da mediação escolástica; traduz-se e edita-se a versão do estoicismo cultuada pelos romanos e assim por diante.

A adoção do nome de pré-socráticos resulta da hipótese de que Sócrates constituiria o grande marco no processo de constituição da filosofia. Nada tendo deixado escrito, seus ensinamentos foram sistematizados pelos discípulos, dos quais Platão seria o mais eminente.

Dos pré-socráticos dispõe-se apenas de fragmentos, isto é, referências retiradas de outros autores, notadamente Aristóteles, que pretende tê-los tomado como referência na construção de suas doutrinas. O estudo desses fragmentos não se inclui entre os propósitos do Curso de Humanidades. Em vista disto, vamos nos limitar a referi-los brevemente e indicar as fontes a que podem recorrer os que desejarem deles tomar conhecimento direto.

Os primeiros provêm da colônia grega no Oriente Médio denominada de Jônia, cuja capital era Mileto, o que se dá no século VI a.C.: Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

Pitágoras também é originário dessa região embora sua escola haja florescido na chamada Magna Grécia (Sul da Itália). No século V temos Heráclito e Parmênides. Deste último preservou-se grande parte do poema *Sobre a natureza*, de que existe uma primorosa tradução portuguesa devida ao poeta brasileiro Gerardo Melo Mourão. Os derradeiros, do mesmo século V, são Empédocles, Anaxágoras; Leucipo e Demócrito. Anaxágoras é o primeiro a morar em Atenas (487 a.C.) onde desfrutou da amizade de Péricles e do dramaturgo Eurípedes.

Rodolfo Mondolfo ordenou tematicamente os fragmentos dos autores indicados (*O pensamento antigo*). Há diversas edições autônomas entre estas a da Coleção "Os Pensadores" da Editora Abril Cultural.

2. A elaboração da perspectiva transcendente por Platão

a) Indicações de ordem biobibliográficas

Platão nasceu em Atenas, em 425 ou 427, no seio de uma das famílias importantes, tendo recebido educação humanista e se encaminhava para a literatura. Por volta dos 20 anos passa a integrar o círculo de discípulos de Sócrates, o que o leva a redirecionar seus planos. Sócrates (470/399) era mestre de retórica, atividade muito estimada na época em decorrência da prática democrática, que exigia, dos que eram considerados cidadãos, a participação no debate de determinadas questões cuja resolução lhes estava afeta. Aqueles professores eram denominados sofistas, termo que não tinha a conotação pejorativa que veio a adquirir. Introduziu mudança radical na filosofia grega ao preferir trazer a debate questões gerais relacionadas à moral e à política, enquanto os filósofos precedentes ocupavam-se de desvendar a origem e o curso do mundo físico. Não deixou textos escritos, sendo a obra de Platão justamente uma das fontes de seu pensamento.

Sócrates foi condenado à morte, acusado de atentar contra a religião da cidade e corromper a juventude. O evento serviu de comprovação, a Platão, do caráter corrompido do regime ateniense. Dedicou-se desde então a propor um sistema filosófico que lhe permitisse formar pessoas capazes de proporcionar novo direcionamento ao mundo grego.

Ainda que haja divergências quanto à exatidão das datas, aos 40 anos (provavelmente em 388 ou 387), Platão fundou em Atenas uma escola a que deu o nome de Academia. Tampouco há clareza quanto à sua forma de funcionamento. Contudo, ainda que pudesse abrigar atividades religiosas, como se supõe, a função precípua seriam os ensinamentos filosóficos. A Academia sobreviveu ao longo do período de dominação romana e teria sido fechada pelo Imperador Justiniano, em 529 da nossa Era.

Os textos elaborados por Platão tinham a forma de diálogos, muitos dos quais foram preservados. Alguns dos que haviam sido arrolados nessa lista, acabaram expurgados por especialistas. Ascende a 35 os diálogos remanescentes, havendo também cartas que completam as suas doutrinas.

Discutiu-se muito se poderia ser reconstituída a cronologia dos diálogos sem que se chegasse a um acordo. Tudo leva a crer que Platão não se lançou à elaboração de uma obra

sistemática, a exemplo de Aristóteles. De sorte que o mais adequado parece ser ordená-los de forma temática.

Assim, haveria um grupo que se limitaria a transmitir o método socrático, através do que se convencionou denominar de *dialética*, isto é, a explicitação das contradições. Em síntese, Sócrates pede ao interlocutor que proponha uma definição e, em seguida, avança as objeções. Embora este seja o método presente a todos os diálogos, os chamados “socráticos” não se preocupam em chegar a qualquer resultado. A título de ilustração, toma-se aqui o diálogo intitulado *Laques* (ou do valor), que se ocupa da coragem.

Sendo dois os interlocutores de Sócrates (Laques e Nícias), compete ao personagem que dá nome ao diálogo avançar a primeira definição: “o homem corajoso é aquele que agüenta firme contra o inimigo”. Sócrates considera-a muito estreita, isto é, abrangeria número limitado de casos. Então Laques apresenta outra: “a coragem é uma espécie de firmeza”. Mas, objeta Sócrates, se esta firmeza se baseia na loucura e na ignorância, não pode ser a coragem. Instado a pronunciar-se, Nícias diz que a coragem é a ciência daquilo que deve ser temido e daquilo que não deve ser temido. A nova objeção de Sócrates é a seguinte: se a coragem é uma ciência, então deve ser a ciência de todos os bens e de todos os males; mas esta definição aplica-se à virtude em geral. Como se vê, o interesse está centrado no processo – como se processa a elaboração conceitual – ao invés de voltar-se para aquilo que poderia ser considerado como o desfecho.

Outros diálogos “socráticos” seriam *Lisis* (trata da amizade); *Carmides* (da temperança); *Eutrifon* (da piedade) e assim por diante.

Os que integrariam a fase platônica propriamente dita são conclusivos e têm objetivos nítidos, primeiro criticar os rumos seguidos pelo governo da cidade e, ao mesmo tempo, dispor de uma proposta de forma de governo que não se limite a atender à circunstância mas corresponde a uma solução definitiva. Neste grupo costumam ser arrolados cinco diálogos: *Górgias*, *Menon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*. No conjunto o mais importante seria *República* porquanto contém a sua proposta de organização política da sociedade, considerada como a primeira formulação teórica das formas autoritárias de exercício do poder. O diálogo *Leis* consiste numa recompilação dos temas da *República*.

De certo modo esta parcela da obra de Platão é preparada nos diálogos dedicados à condenação de Sócrates (*Apologia de Sócrates*; *Criton* e *Fedon*).

O segundo grande objetivo da fase afirmativa (“platônica”) seria apresentar o conjunto de sua proposta filosófica. Como entretanto não parece dispo-se à elaboração de um sistema – possibilidade que talvez só a Aristóteles haja ocorrido –, os princípios básicos estão dispersos. Assim, a chamada “alegoria da caverna” – que toma por base para apresentar a tese de que haveria um mundo das idéias de que se louvara o Demiurgo para criar o que existe – encontra-se na *República*. No *Timeu* recorre amplamente à mitologia para apresentar uma espécie de teoria do mundo físico, aparentemente sem se preocupar em compatibilizá-la com o que poderia ser considerado como “teoria do conhecimento”.

A tese de que haveria a alma incorruptível e eterna, que sobreviveria à morte física, está dispersa e referida em vários diálogos. A dialética que estrutura os diálogos tem algo a

ver com esta doutrina, na medida em que o verdadeiro significado das idéias estaria impressa na alma, podendo ser reavivado.

Há ainda um grupo de diálogos em que procurou distinguir o filósofo dos sofistas e do político, personagens que reputa essenciais à vida grega (*Parmênides*, *Sofista* e *Político*).

Os ensinamentos de Platão propiciaram a base a partir da qual Aristóteles lançou-se à sua vasta obra de sistematização do saber. Ainda assim, o platonismo teve curso autônomo, influenciou em outras escolas gregas e experimentou longa sobrevivência. Os diálogos de Platão acham-se traduzidos nas principais línguas sendo sucessivamente reeditados e muito apreciados pela beleza do estilo literário.

b) *Timeu*

Considera-se que o diálogo *Timeu* seria expressivo da forma encontrada por Platão para ultrapassar a chamada “fase socrática” – em que os diálogos pretendem apenas examinar o processo de elaboração de determinados conceitos – e avançar na formulação de sua própria doutrina. Com efeito, *Timeu* corresponde a uma espécie de reapresentação dos grandes mitos gregos relativos à criação do mundo. Desta forma, o diálogo conteria o que se denominou de *cosmologia*. Essa disciplina sobreviveu até a Época Moderna quando teve lugar o aparecimento da nova física e abandonou-se a busca de um saber da natureza como totalidade, voltando-se a investigação para fenômenos limitados (físicos, químicos etc.). Posteriormente, o nome veio a ser adotado para designar hipóteses sobre modelos do chamado “sistema do mundo”, acerca dos quais os próprios cientistas não chegam a um acordo.⁽¹⁾

Como em princípio a filosofia grega consistiria justamente num tipo de saber que abandona a tradição mitológica em prol do conhecimento racional, discutiu-se muito qual teria sido a intenção de Platão. A chave para a solução do enigma encontrar-se-ia em outro diálogo – *Górgias* – onde Platão coloca na boca de Sócrates o seguinte: “Talvez te pareça que isto se conta como um mito; um conto de fadas e tu o despreza. E não seria estranho que o depreciáramos se investigando pudéssemos de algum modo encontrar algo de melhor e verdadeiro”. O recurso ao mito corresponderia a uma metáfora, isto é, embora a semelhança com o que se deseja expressar não seja perfeita, corresponde a uma forma válida de manifestar o que pretendem dizer.

O certo é que a própria doutrina do conhecimento de Platão seria apresentada de forma mitológica no diálogo *República* (o chamado “mito da caverna”, isto é, o lugar onde se encontrariam as idéias cuja visão desaparece ao emergirmos para a claridade). Os seres que se encontram em nosso mundo seriam criação do Demiurgo, que o fez contemplando os arquétipos originais. Para Platão as idéias seriam inatas e o método socrático consiste em torná-las presentes à mente.

A primeira parte do *Timeu* apresenta o mito da Atlântida, uma civilização muito evoluída que teria existido numa ilha situada no Atlântico, tragada pelo mar. A conversa teria se encaminhado nessa direção porque Sócrates partira da afirmação de que, nove mil anos antes, Atenas disporia de instituições políticas perfeitas. Naquela altura, Atenas teria defendido a Europa da pretensão dos reis de Atlântida de submetê-la. O cataclisma que se

abateu sobre aquela civilização seria posterior à derrota que os atenienses lhe impuseram. A tese é a de que a cidade ideal existira em outros tempos.

Na outra parte do *Timeu* descreve-se o que seria a alma do mundo, seccionada pelo demiurgo em determinadas proporções numéricas. Depois disto, criou sete círculos que os planetas foram obrigados a descrever. Em outras etapas intermediárias, em que intervêm deuses subalternos, dá-se a criação do homem.

Timeu explica deste modo a sua demarche: “Em todas as matérias, é da mais alta importância começar pelo começo natural. Por conseguinte, a propósito da imagem e do modelo, há que fazer as seguintes distinções: as palavras têm um parentesco natural com as coisas que exprimem. Se exprimem o que é estável, fixo e visível com o auxílio da inteligência, são estáveis e fixas, e, na medida do possível e em que pertença às palavras serem irrefutáveis e invencíveis, não devem deixar nada a desejar a esse respeito. Inversamente se exprimem aquilo que foi copiado deste modelo e que não passa duma imagem, são verossímeis e proporcionais ao seu objeto, porque a verdade está para a crença como o ser está para o devir. Então, Sócrates, se houver muitos pormenores em muitas questões relativas aos deuses e à gênese do mundo acerca dos quais não formos capazes de fornecer explicações absoluta e perfeitamente coerentes e exatas, não te admires; mas, se fornecermos explicações que não sejam inferiores a nenhuma em verossimilhança, teremos de contentar-nos, lembrando de que eu, que falo, e vós que julgais, não passamos de homens e que, em semelhante assunto, convém aceitar o mito verossímil, sem procurar nada mais além.”

b) *Sétima Carta, Gorgias e República*

Como tivemos oportunidade de ver na correspondente disciplina precedente (Política), a proposta de Platão para o ordenamento político da sociedade encontra-se no diálogo que se denominou *República*, onde formula o ideal de um Estado perfeito. Contudo, os estudiosos entendem que outros textos precisam ser considerados para a plena compreensão da posição doutrinária a que chegou. Nesse conjunto, costuma-se privilegiar as cartas nas quais relata suas sucessivas tentativas de influir nos destinos políticos de Siracusa, que era então a principal cidade da Sicília, exercendo inclusive uma espécie de hegemonia sobre toda a ilha. Desde o século VIII os gregos dispunham de entrepostos comerciais – e de colônias habitadas por gregos – em diversos locais da ilha. Nessa parcela do mundo grego, a partir da metade final do século VI, floresceu a escola fundada por Pitágoras que, além de haver desenvolvido o conhecimento matemático, tornou-se uma seita esotérica que supunha estivesse o mundo escrito em linguagem matemática, idéia que Platão incorporou aos seus ensinamentos e viria a ter grande fortuna quando se deu, no Renascimento, o reencontro com a sua obra.

Outros ensinamentos que Platão teria adquirido com aquela escola dizem respeito à imortalidade da alma e também a convicção de que haveria uma ordem harmoniosa no cosmos, abrangendo o homem. Haveria assim uma justiça providencial, exigente de que a sociedade seja governada por quem possa dela aperceber-se e praticá-la, isto é, um filósofo que seja tornado rei. A presença de Siracusa em sua obra prende-se à convicção de que ali havia encontrado quem daria cabo da incumbência.

Platão foi a Sicília, pela primeira vez, em 387, durante o reinado de Dionísio, o velho. Ainda que a vida fosse ali considerada feliz, diz expressamente que “não me agradou em absoluto”. E explica a repulsa, desde que era “passada em festins o dia todo, à maneira itálica ou siciliana, em que a gente se empanturrava de comida, duas vezes ao dia, e só dorme acompanhada...” Acredita que estados assim estariam condenados a experimentar sem resultados os regimes existentes (tirania, oligarquia ou democracia). Conheceu entretanto Dião, irmão de uma das mulheres do tirano e que o compreendeu melhor “do que todos os jovens com quem então havia convivido”. Depois da morte de Dionísio, o velho (367), Dião convenceu ao jovem Dionísio, que assumiu o trono, a convidar Platão, o que viria a ocorrer sem resultado. Dionísio expulsa Dião de Siracusa mas consegue atrair Platão uma terceira vez. Finalmente, Dião toma o poder em Siracusa, com o apoio dos gregos, mas é morto (3454). Platão ainda procura influir na política da ilha, dirigindo conselhos aos amigos de Dião. Das treze cartas de Platão que nos restaram, sete referem-se às suas intervenções na política de Siracusa. Uma delas tem sido muito divulgada com o título de *A sétima carta*. Nesta, de certa forma resume aqueles contatos mas a divulgação deve-se, sobretudo, a que contém a maneira como Platão entende o processo do conhecimento.

De início, Platão refere a história política de Atenas e expressa a seguinte conclusão: “... as cidades de nosso tempo são mal governadas por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas de justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos, ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades”.

Numa das cartas dirigidas aos amigos de Dião, Platão expressa desse modo as razões de sua insistência: “não tinha senão que persuadir suficientemente um único homem e tudo estaria resolvido”.

Gorgias tem o subtítulo indicativo de que se trataria da retórica. Esta não diria respeito apenas à capacidade argumentativa, refinada arte cultivada pelos sofistas, isto é, pelos professores que a tal mister se dedicavam, entre estes o próprio Sócrates. Mais que isto, a retórica é considerada como instrumento de poder porquanto numa democracia, como se dava em Atenas, o domínio da palavra e da persuasão era decisivo para impor determinada política. Por essa via chega-se à moral, ao justo e ao injusto.

Na discussão, Sócrates enfrenta sucessivamente a Gorgias, Polo e Calicles, que diz serem “os mais sábios entre os gregos da atualidade”. Não obstante, consideram-se derrotados e retiram-se da cena, um em seguida ao outro. Gorgias sustenta que o conhecimento do justo e do injusto é alheio ao ensino e ao exercício da retórica. Polo pretendia que o poder, à margem da justiça, oferece maior segurança. Calicles, por fim, expõe a tese de que a ambição individual pode saciar-se no poder sem preocupar-se com a injustiça. Sócrates irá defender a tese de que a justiça é o objetivo da política, que somente o justo pode ser feliz e que é melhor sofrer a injustiça que cometê-la, embora saiba que as afirmativas dos seus interlocutores correspondem à posição geralmente aceita. Por isto critica diretamente a política pragmática da cidade, sem poupar aos governantes mais ilustres, como Temístocles e Péricles, evidenciando a incompatibilidade entre o exercício do poder em bases morais, e a ordem democrática. Sócrates chega mesmo a proclamar-se como o único político autêntico.

Em que pese o significado tanto das cartas como do diálogo precedente, seria na *República* onde Platão formula claramente aquilo a que corresponderia o primeiro modelo de sociedade fechada, governada de forma não apenas autoritária mas verdadeiramente totalitária.⁽¹⁾

Na discussão, Sócrates continua como o personagem principal, embora se trate evidentemente de uma nova fase dos diálogos, aquela em que Platão formula doutrinas conclusivas. O tema da *República* consiste no regime político ideal, ou melhor, qual a melhor maneira de organizar a vida em sociedade.

O verdadeiro objetivo do diálogo somente aflora quando bem adiantado o Livro II e, mesmo assim, será sucessivamente entremeado de múltiplas derivações e observações paralelas, nos Livros subseqüentes. Cuida-se primeiro de indicar o que seria uma cidade, a começar das necessidades relacionadas à sobrevivência material (alimentação, moradia e vestuário). Desdobrando-se as formas de atendimento a essas necessidades, chega-se ao aglomerado que a constitui. A premissa geral é a de que cada um exerça a função para a qual está habilitado. A defesa exige uma classe especial que descreverá minuciosamente. Deverá ser sustentada pelos cidadãos, eximindo-se de qualquer outro trabalho senão o preparo para o fim a que está destinada. Esse grupo social, numa sociedade ideal, deveria viver num regime tipicamente comunista, nada tendo de próprio.

O espírito que preside à elaboração aparece plenamente na recomendação de que, sendo imprescindível dispor de um sistema educacional, os responsáveis pela cidade se esforçarão no sentido de que nada nessa matéria seja alterado sem o seu consentimento. As novidades são todas discriminadas. O projeto de Platão consiste primeiro em estabelecer o regime ideal, e, alcançado este, impedir qualquer mudança.

E assim os sucessivos segmentos dessa sociedade, no regime perfeito, seriam submetidos a uma verdadeira operação de enquadramento.

Platão acreditava francamente na eficácia de uma ditadura dos sábios e esforçou-se não apenas em concebê-la idealmente mas sobretudo buscou a oportunidade de estabelecê-la em lugar da democracia ateniense.

2. A reelaboração da perspectiva transcendente por Aristóteles

a) Idéia geral da obra de Aristóteles

Pela obra monumental que realizou, no sentido do ordenamento geral do saber, é a figura central do período histórico chamado “milagre grego”, que compreende aproximadamente de meados do século V antes de Cristo, quando se inicia o governo de Péricles em Atenas, aos fins do século IV, quando a Grécia perde a independência para a Macedônia. Costuma-se indicar que Aristóteles teria nascido no ano de 384, em Estagira, na Macedônia (sendo por isto às vezes chamado de “o Estagirita”). Tornou-se discípulo de Platão, em Atenas, durante cerca de vinte anos. Quando este faleceu (em 348), viajou pela Ásia Menor, estabelecendo-se finalmente na Corte do rei Felipe da Macedônia, onde foi preceptor de seu filho Alexandre, conquistador do mundo conhecido em sua época, graças ao que seria denominado de O Grande. Em 335, Aristóteles regressou a Atenas, onde fundou a sua própria escola, o *Liceu*. Em 323 foi obrigado a abandonar a cidade, devido à perseguição

que lhe moviam os inimigos do ocupante macedônio. Faleceu no ano seguinte, com presumíveis 62 anos de idade.

Com a perda de independência da Grécia, primeiro para os macedônios e depois para Roma, vitimada também pelas subseqüentes invasões bárbaras, a obra de Aristóteles virtualmente desaparece. Os árabes é que se ocuparam de sua reconstituição, reintroduzindo-a na Europa através da Espanha. A tradução de textos gregos ao latim inicia-se no século XI, pelas obras relacionadas à medicina. A versão de textos aristotélicos começa no século XII, em Toledo. Por volta de 1165, chega àquela cidade Geraldo de Cremona, de quem se sabe pouco além do fato de que, sozinho, traduziu 71 textos gregos de Aristóteles, Euclides, Arquimedes, Galeno e outros. A familiaridade adquirida com a filosofia aristotélica por pensadores árabes e judeus obrigaria finalmente aos cristãos a dela tomar conhecimento. Tal se dá sobretudo a partir do século XIII.

Enfrentando todos esses percalços, a obra de Aristóteles acabaria perdendo-se em grande medida. Assim, por exemplo, sabe-se que colecionou 158 constituições mas somente se preservou os comentários que fez à Constituição de Atenas. Ainda assim, conseguiu-se uma idéia bastante precisa do conjunto. Neste sentido muito contribuiu o erudito escocês William David Ross (1877/1971), professor em Oxford (Inglaterra), que traduziu, editou e comentou longamente os textos de Aristóteles. Como uma espécie de coroamento desse trabalho, deixou-nos esta classificação do conjunto: I) Obras destinadas a um público relativamente extenso; II) coleções de materiais, provavelmente compilados por seus discípulos sob a sua direção e, finalmente, III) obras filosóficas e científicas redigidas – ou apresentadas em forma de aulas – por ele mesmo.

Dos textos do primeiro tipo conservaram-se sobretudo notícias ou fragmentos. Alguns deles seriam em forma de diálogo, destinando-se a familiarizar o público com o conteúdo de algumas disciplinas (filosofia, política, etc.) e também com as idéias de Platão. Nas coleções de materiais – segundo grupo – estariam as mencionadas Constituições. Acredita-se que tenha havido outras compilações científicas e históricas também não preservadas.

O terceiro grupo compreende o denominado *Corpus Aristotelicum* propriamente dito. Seria integrado por estes textos:

a) Obras lógicas que constituem o chamado *Organon*. Subdivide-se em seis livros, que se considera tenham sido praticamente preservados em sua inteireza (*Categorias*; *Da interpretação*; *Analítica*, em dois livros; *Tópica* e *Sofística*).

b) Filosofia natural: *Física*; *Do céu*; *Da geração e da corrupção*; *Meteorológica*. Nesse conjunto há um livro (*Do mundo*) que os estudiosos entendem não teria sido elaborado por Aristóteles.

c) Psicologia: (*Da alma*; *Dos sentidos e da sensibilidade*; *Da memória e da reminiscência*; *Do sono* e alguns outros).

d) Biologia: (*História dos animais* e algumas seções específicas tratando do comportamento; da geração, etc.).

e) Metafísica, denominação que foi dada aos textos do curso que se seguia à Física.

f) Ética. Preservaram-se três livros, sendo o primeiro a *Ética a Eudêmono*; o segundo *A Grande Ética* e o terceiro *Ética a Nicômaco*. Os estudiosos concluíram que o primeiro

corresponderia à exposição do pensamento de Platão e somente o último equivaleria ao entendimento que Aristóteles tinha da questão. *A Grande Ética* seria uma mistura dos dois.

g) Política e Economia. Da grande massa de textos que teria dedicado a estas questões, preservou-se o que costuma ser editado com a denominação de *A política*.

h) Retórica e Poética. A obra que abrange essa temática veio a ser popularizada pelo livro *O nome da rosa*, de Umberto Eco, que também deu lugar a um filme muito bem sucedido. Seria o texto que o bibliotecário do mosteiro quer evitar seja do conhecimento dos monges, porquanto, a seu ver, enfraqueceria o caráter.

Há várias edições das Obras de Aristóteles, tanto em latim como nas principais línguas latinas, em inglês e alemão. Em português, lamentavelmente, não é o caso. Inexiste uma tradução completa de *A Metafísica*. Os textos lógicos acham-se traduzidos do mesmo modo que a *Ética a Nicômaco*.

c) *Metafísica*

A Metafísica de Aristóteles inclui-se entre os livros que exerceram maior influência na formação da cultura ocidental. Trata-se de um esforço sistemático de impulsionar o exame das questões tendo por escopo alcançar o máximo de generalidade. Tratando das causas dos eventos, está interessado em saber o que se pode dizer das causas em geral. Achando-se o mundo povoado de seres, não se detém nesta constatação. Quer saber o que se poderia dizer do ser em geral.

A Metafísica foi organizada pelos discípulos de Aristóteles, não se incluindo entre as obras que editou diretamente. Tomando por base, provavelmente, aulas expositivas há no livro muita repetição e também temas que deram origem a controvérsias. Subdivide-se em 14 livros de tamanho desigual e contendo, como se mencionou, algumas repetições.

O Livro I trata das causas. Deve-se ter presente que Aristóteles define a filosofia como a ciência teórica dos primeiros princípios e das primeiras causas, entendendo que há quatro causas: material, formal, eficiente e final. A ciência moderna ocupa-se do que Aristóteles chamou de causa eficiente, isto é, o antecedente temporal do fenômeno estudado. A causa material diz respeito ao que contemporaneamente denominaríamos de estrutura física ou química dos corpos. Na Grécia, a investigação desse aspecto era de natureza filosófica. Os seres teriam componentes materiais e uma essência unificadora. Essa essência unificadora também pode ser chamada de substância e era sempre de natureza qualitativa. Assim, não se enveredou pelo caminho da medida, a exemplo do que ocorreria na Época Moderna. A idéia de causa final seria retomada contemporaneamente para distinguir a ação humana dos processos físicos.

O Livro II consiste num texto relativamente reduzido onde Aristóteles busca precisar o conceito de filosofia, distinguindo-a de outras formas de conhecimento existentes em seu tempo. O Livro III, um pouco mais extenso, corresponde à continuação da mesma temática. Aqui aparecem alguns conceitos que são melhor estudados na Lógica, a exemplo da classificação dos seres em espécies – diríamos, contemporaneamente, identificar conjuntos de indivíduos muito semelhantes entre si e aos ancestrais – para, em seguida, agrupá-los em gêneros (diz-se que a espécie é a unidade biológica fundamental, que não se pode misturar por cruzamento, de forma durável, com outras espécies). Contudo, o propósito consiste ainda em precisar o conceito de filosofia como ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios.

No Livro IV, Aristóteles avança um outro entendimento da metafísica ao defini-la como a ciência do ser enquanto tal. Presumivelmente quer distingui-la da física que é definida como a ciência do ser enquanto móvel. Tenha-se presente que, nos cursos de Aristóteles, a temática considerada na Metafísica (literalmente depois da Física) devia seguir-se à considerada nesta última disciplina. No Livro V define os diversos temas que vem empregando (causa, elemento, natureza, necessário, unidade, ser, substância, etc.).

O Livro VI aponta quais são as ciências teóricas: a física, a matemática e a teologia. Cumpre ter presente que a sua noção de teologia não tem muito a ver com o que por isto entendemos na tradição judaica-cristã (um único Deus, correspondendo basicamente a um ser espiritual etc.). Aristóteles esbarra com o problema ao tratar do movimento, já que, para harmonia lógica de sua teoria, precisa daquilo que chamará de Primeiro Motor, que define como sendo um ser imóvel que move sem ser movido. O tema do Primeiro Motor é objeto do Livro Sétimo, onde procura também precisar a noção de substância e das relações entre as partes e o todo. De um modo geral, os últimos aspectos estão relacionados com o assunto que versou em suas obras lógicas, conforme menciona expressamente. O Livro Oitavo contém uma recapitulação das observações relativas à substância.

No Livro IX, Aristóteles aborda uma questão importante no seu sistema, a saber: as idéias de ato e potência. Esta doutrina de certa forma está relacionada a uma dificuldade proveniente da idéia de primeiro motor, de onde decorre a noção de “potência motriz”, isto é, capacidade de mover. Tratando-se de uma teoria geral relativa ao ser, este terá que dispor de virtualidades que podem atualizar-se ou não, isto é, a potência de vir a tornar-se ato.

Finalmente, nos Livros X, XII, XIII e, no último, XIV, Aristóteles volta à maioria dos conceitos que abordou especificamente no Livro V, sempre com a sua interface com os temas lógicos. Distingue-se dessa parte final o Livro IX onde procura apontar e esclarecer as dificuldades da filosofia, se bem que em seus últimos capítulos insista no tema das ciências teóricas e nas noções de acidente e movimento. Mais uma vez, o propósito de Aristóteles ao voltar à noção de filosofia consiste em enfatizar a sua generalidade, frontalmente oposta aos pontos de vista particulares.

c) *Física*

Na ordem da exposição, a *Física* deveria preceder à *Metafísica*. De modo que a coincidência de alguns temas (como a questão das causas, abordada nos Livros I e II desta última obra e a do Primeiro Motor, contida no Livro VIII) não deve ser considerada como repetição, tratando-se, ao contrário, do ponto de partida da consideração do tema, isto é, a sua abordagem inicial. O tipo de saber contido na *Física* – do mesmo modo que em outras obras de Aristóteles, a exemplo *Do céu* – corresponde ao que foi denominado de Filosofia Natural, isto é, uma inquirição de caráter especulativo acerca da natureza. Essa denominação era muito popular ainda no século XVIII, quando o novo tipo de saber acerca da natureza (a física moderna) ainda não se havia consolidado. O livro básico de Newton, aparecido em 1687, chamou-se de *Princípios matemáticos da Filosofia Natural*. Na reforma pombalina de 1772, introduzida justamente para fazer circular em Portugal a nova física, a Universidade foi reestruturada em torno do estabelecimento que se denominou de Faculdade de Filosofia Natural.

A Filosofia Natural procede a uma análise conceitual. Nela a experiência não tem papel decisivo, embora não se possa dizer de Aristóteles que desdenhasse a observação. Neste

sentido, difere fundamentalmente da física newtoniana, cuja base é a medida. A física de Aristóteles é de caráter qualitativo. As substâncias distinguem-se umas das outras por suas qualidades.

O Livro I insere uma grande digressão acerca dos primeiros princípios da natureza, preocupando-se com o seu número e discutindo as teorias precedentes. Basicamente trata das causas material e formal. Ao leitor moderno parecerá estranho alguns de seus exemplos, retirados da vida em sociedade. Cabe ter presente, contudo, que Aristóteles parte de uma classificação geral dos seres cujo cerne é a pressuposição da existência de espécies fixas e imutáveis, vale dizer, na física aristotélica não ocorre a idéia de evolução. Os três ramos fundamentais da Física são 1º) as coisas incapazes de movimento; 2º) as coisas em movimento mas indestrutíveis e, 3º) as coisas destrutíveis. De sorte que a hierarquização dos seres partindo dos inorgânicos para as substâncias complexas e os fenômenos psicológicos, que é básica no seu pensamento, não chega a ser referida.

O Livro II prossegue na digressão de caráter geral, procurando elucidar o sentido da expressão “por sua natureza”. Além das causas, avança aqui a distinção entre mudança (ou transformação) e movimento. Há quatro espécies de mudanças, dizendo todas respeito à geração e destruição da substância. O movimento não interfere na natureza da substância. O Livro II trata ainda das condições da mudança (transformação). Discute também a noção de finalidade na natureza.

O cerne da *Física* corresponde aos Livros III a VII, onde discute a questão do movimento e das noções a este vinculadas, a saber: o infinito; o lugar; o vazio e o tempo. Aristóteles precisa que não há seres sensíveis infinitos. A noção de infinito aplica-se ao tempo e ao movimento. A noção de lugar está relacionada à de espaço, cuja dificuldade de entendimento advém da tendência natural à recusa em conceituá-lo como ente de razão, isto é, que não existe objetivamente. Aristóteles levanta esta dificuldade ao abordar questões como esta: podem dois corpos ocupar o mesmo lugar? Daí a discussão em torno do vazio. Para Aristóteles a natureza não pode admiti-lo. Em relação ao tempo, Aristóteles esclarece as noções a este relacionadas, como agora, antes, depois, etc.

A classificação das mudanças (transformações) e dos movimentos é apontada nos Livros V e VI.

No Livro VII aparece a tese geral de que aquilo que é movido é movido por algo. É a preparação do tema do Primeiro Motor, que move sem ser movido, suscitada no Livro VIII, ao qual voltará na *Metafísica*.

d) Contribuições inovadoras de Aristóteles

A lógica, que investiga as regras do raciocínio e as formas de se exprimir o pensamento através de linguagem, é uma das principais contribuições de Aristóteles.

Parmênides já havia formulado o princípio de identidade, quer dizer a impossibilidade de se afirmar algo além de “o ter é” e “não-ser não é”. Aristóteles avança nessa indagação chegando a formular esse princípio da seguinte forma: “É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo sujeito e sob a mesma relação”.

Esse princípio é conhecido como *Princípio de contradição*, e constitui uma das regras básicas para verificar se as proposições afirmam a verdade. Juntamente com o princípio de contradição, Aristóteles elabora outras regras inerentes à estrutura do raciocínio, que ele

chama de silogismo. Exemplo clássico de silogismo: Todo homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal.

No silogismo usa-se a dedução; de duas premissas conhecidas, conclui-se uma terceira.

Há regras precisas que definem a estrutura do silogismo; referem-se à sua forma. Por esse motivo, a lógica aristotélica recebe hoje o nome de *lógica formal*. A lógica moderna, sem tirar o mérito da grandeza da contribuição aristotélica, investiga outras possibilidades, utilizando outros métodos, além da dedução.

Contudo, a lógica não é conhecimento, mas instrumento do conhecimento.

Além de ter formalizado a *Lógica*, Aristóteles contribuiu para delimitar as diversas esferas do saber, tanto no que se refere à filosofia como àquilo a que denominamos de ciências naturais. Classificou e reuniu as informações existentes relativas ao clima, aos animais e ao próprio corpo humano. Essa parcela de sua obra acabaria sendo considerada de modo separado da filosofia, no Museu de Alexandria.

Ainda assim, sua grande contribuição cifra-se na reelaboração da perspectiva transcendental, que serviu para assegurar-lhe grande fortuna.

Como já mencionamos, coube a Platão precisar que a inteligibilidade do real estaria na *idéia*, que depois Aristóteles chamou de *causa formal*. Contudo, Aristóteles é o primeiro e grande sistematizador dessa perspectiva filosófica.

Nesse seu intento, Aristóteles deu-se conta que algum elemento dessa causa formal deve estar presente no fenômeno. A esse algo, ele chamou de essência necessária ou essência primeira ou de *substância*. A essência necessária é o próprio objeto do conhecimento. Assim, Aristóteles opõe-se a Platão no que se refere a separação entre a *idéia* e a coisa, mas aceita a premissa de que a forma é o cerne da coisa, o seu fundamento. A estrutura necessária do ser, na metafísica de Aristóteles, é constituída pela substância. As quatro causas são determinadas pela substância. Elas devem ser consideradas em conjunto. Contudo, Aristóteles privilegia o elemento formal ao dizer que é eterno e não pode ser produzindo nem destruído.

A substância, portanto, é o que se encontra por baixo das aparências.

A substância constitui a permanência que está por baixo das qualidades, que não são mutáveis.

A *idéia* de substância estabelece uma dicotomia no real, separando o que muda daquilo que permanece, quer dizer, o fenômeno (o que aparece) daquilo que lhe dá suporte. Assim, Aristóteles eliminou da perspectiva transcendente de Platão toda reminiscência mítica, colocando-a no plano racional: o elemento permanente em Platão é dado fora do fenômeno, fora da coisa; o elemento permanente em Aristóteles é dado na própria coisa, no real, e se apreende mediante o processo mental da abstração. As formas não estão separadas das coisas do mundo sensível, mas são exatamente elas que lhes dão existência efetiva, fazendo com que a matéria (que por si só é indiferente) seja esta ou aquela coisa.

A forma é inerente (ou imanente) as coisas.

4. Significado do período helenístico

a) Prevalência da inquirição de índole moral na adoção do estoicismo

A partir de meados do século IV a.C., após a criação do Império Macedônico, a cultura grega se difunde no Mediterrâneo, tendência que se reforça com o estabelecimento sucessivo da hegemonia romana sobre essa região. O Museu de Alexandre firma-se como um centro de investigação do que hoje chamaríamos de ciências exatas. Registra-se a sobrevivência da Academia Platônica mas, a julgar pelas indicações que nos foram legadas acerca desse período, a filosofia sofre crescente influência das religiões orientais, notadamente do judaísmo circunstância que irá criar a possibilidade do cristianismo dela apropriar-se, mesmo antes de sua transformação em religião oficial, no século IV de nossa era.

Devido talvez à mencionada influência religiosa as duas principais filosofias aparecidas no período – estoicismo e epicurismo –, que se acrescentam ao platonismo, estruturam-se em torno de regras de bem viver, embora seu ensinamento abranja igualmente a lógica e a física. Vamos nos limitar à primeira dessas correntes porquanto seria muito influente nos primeiros séculos do Império, em Roma.

A moral estóica baseia-se em número reduzido de princípios, tendentes todos a discriminar, no curso dos acontecimentos, aquilo que independe de nossa vontade. Tais eventos são *indiferentes*, ou melhor, não devem afetar a nossa maneira de ser. A grande figura dessa corrente, Epiteto (nascido no ano 50 da nossa era e falecido entre 125 e 130) diz, em suas *Máximas*, que dependem de nós "a opinião, a tendência, o desejo, a aversão, numa palavra, tudo que é obra nossa; não dependem de nós o corpo; a riqueza não é obra nossa". Em tais circunstâncias, sobre ao homem escolher a virtude e renegar o vício, já que este é o único dano que se pode causar a própria alma.

O segredo da sabedoria reside em nos representarmos como indiferente tudo o que não depende de nós, postura que garante, a quem a possui, o desconhecimento de toda aflição e angústia. Mesmo sendo escravo, terá sua liberdade assegurada porquanto a verdadeira escravidão somente reside no império das paixões. Alcançar semelhante estado de espírito é tarefa das mais difíceis. Requer a aceitação passiva do que venha a ocorrer e nada esperar do futuro. Não se trata apenas de moderar a paixão, mas de eliminá-la de vez. A moral estóica se fundamenta na crença de que há uma ordem no mundo, do qual somos parte, cabendo-nos apenas encaminhar nossa vontade naquela direção. Ao mesmo tempo, não consiste num fundo pessimismo mas, por paradoxal que pareça, num verdadeiro otimismo, porquanto não se cultiva o amor cego do destino mas a fé na Providência. Epiteto escreveria que "Se o homem de bem pudesse prever o futuro, ele próprio cooperaria para sua doença, para a morte, para a mutilação, porque teria consciência de que, em virtude da ordem do mundo, essa tarefa é determinada".

Embora a filosofia estóica seja atribuída a Zenão de Cício (322/262), que teve seguidores gregos, o que se conservou de seus ensinamentos encontra-se na obra de autores romanos. Além do mencionado Epiteto, Sêneca (nascido por volta do início da era cristã e falecido em 65) e Marco Aurélio (121/180, que foi imperador, coroado em 161).

Recomendamos a leitura das *Meditações* de Marco Aurélio por se tratar de um dos textos que melhor caracterizam o sentido da pregação estóica. Desse texto, inserimos a breve notícia adiante.

b) *Meditações*, de Marco Aurélio

As *Meditações*, do imperador Marco Aurélio (121/180) são consideradas como magistral expressão da atitude estoíca diante da vida, atitude essa que passou a constituir uma faceta da cultura ocidental.

Marco Aurélio pertencia às famílias ilustres de Roma e tornou-se Imperador a partir de 161. Exponentes da elite imperial nutriam simpatias pelas teses estoícas. Cícero (106/43 antes de Cristo), que se considera como o principal divulgador da filosofia grega – além de ser político e orador renomado –, ordenou as informações relativas ao estoicismo atribuindo-lhe, primordialmente, o caráter de uma doutrina afirmativa do conhecimento, que contrapõe ao ceticismo. Desde então, a familiaridade com a cultura grega, de que a elite romana iria jactar-se, incluía o estoicismo e não apenas a versão do platonismo mais influente. Sêneca, que assume diretamente a condição de seu adepto, pertencia à mais alta hierarquia do Império, tendo sido importante membro do governo de Nero (Imperador de 54 a 68). A exceção é Epicteto que era estrangeiro, tendo chegado a Roma como escravo. Liberto, revelou ser pessoa dotada de grande erudição e que viria a encantar os romanos ilustres em suas palestras, cujo conteúdo se preservou graças aos discípulos, já que não deixou obra escrita.

A par de se constituir numa doutrina moral, o estoicismo romano revestiu-se de uma outra feição que também há de ter contribuído para torná-lo atrativo, naquele tipo de sociedade. Aspirava tornar-se uma seita fechada, inicialmente constituída apenas pelos sábios, isto é, aqueles que, pelo saber, se haviam destacado da massa de insensatos que, segundo essa visão, constituiriam a quase totalidade. Com o desenvolvimento da doutrina, admitiu-se a existência de uma categoria intermediária, integrada por aqueles que, ao se aproximarem da corrente, dispunham-se a aprofundar o seu entendimento, na verdade, uma prática existencial, como se indicará. Por isto mesmo não deve soar estranho que a obra de um Imperador Romano se tenha transformado num texto capaz de expressar um tipo de atitude que complementa e ilustra o caráter ocidental.

A principal máxima do estoicismo é a seguinte: cultivar a impassibilidade diante da dor e do infortúnio. Para ilustrar esse traço característico, a apresentação do volume dedicado aos estoícos que integra a Bibliothéque de la Pléiade,⁽¹⁾ destaca que seu organizador, o prof. Emile Brehier, seria o protótipo do estoíco. No Prefácio à obra referida, o prof. Pierre Máxime Schuhl – tarefa de que se incumbiu devido à morte do organizador antes de concluir o trabalho – diz o seguinte: "Mas não basta dizer que Emile Brehier interessava-se pelo estoicismo; pode-se dizer que era um estoíco, pela maneira verdadeiramente estoíca com que suportou a amputação do braço esquerdo, a que teve de submeter-se devido a ferimento de guerra, amputação que sofreu sem jamais lamentar-se."

Como Imperador, Marco Aurélio teve que enfrentar sucessivas revoltas em diversas províncias do Império e, governando em fins do segundo século, já teria que se defrontar com invasões bárbaras. Estas, como se sabe, mais tarde iriam provocar a derrocada do Império.

As *Meditações* constituem um diálogo do autor consigo mesmo. Muitas das inquietações ali suscitadas advêm de acontecimentos dramáticos que presenciara, a exemplo de sua participação em campanhas militares. Contudo, não se atem ao acontecimento nem se trata de enfocá-lo a título de registro.

Na verdade, a pretensão do autor consiste em retirar da própria experiência ensinamentos e comprovações da fecundidade do estoicismo, cujos expoentes não se cansa de citar, notadamente Epicteto.

O curso do mundo obedece a um determinismo contra o qual é inútil lutar. Afirma taxativamente: "Para cima e para baixo, de um lado para o outro, de roda em roda é este o monótono e enfadonho ritmo do universo. Tudo o que acontece foi preparado desde toda a eternidade; a sucessão de causas esteve sempre fiando a tua existência e o que te acontece (Livro X, 5). E, mais adiante: "E nada pode transgredir a necessidade do destino e de uma ordem, nem a providência que ouve a súplica, nem um desgovernado caos sem finalidade. Se a Necessidade nada pode transgredir, porque resistes?" (Livro XII, 40)

O máximo ensinamento estoíco acha-se formulado deste modo: "Sê como o promontório onde as ondas quebram sem cessar mas que permanece firme e ao lado do qual as águas espumantes acabam por adormecer. Infeliz de mim, a quem isto acontece. Não; feliz de mim, porque, embora isto aconteça, continuo livre de aflição, nem subjugado pelo presente, nem temendo o que há de vir." (Livro IV, 9).

Marco Aurélio pretende também que seus ensinamentos ajudem a distinguir o Mal do Bem e o vício da virtude, do mesmo modo que a cultivar a razão e torná-la um guia para a ação e, sobretudo, desenvolver a capacidade de enfrentar as intempéries. Ainda que se trate de meditação de cunho pessoal, é visível a intenção do autor de divulgar o seu texto, notadamente ao fazer, no Livro I, uma autêntica introdução e, do último (XII), verdadeiro epílogo.

Hegel valorizou extremamente o estoicismo, que considerou como um momento destacado do processo de formação do que denomina de consciência de si, tendo em vista a consciência (ou a cultura) ocidental. Enfatizando este aspecto, o conhecido estudioso de sua obra Jean Hyppolite afirma: "Para ser uma consciência de si livre (ou melhor, para descobrir-se como dotado de livre arbítrio) é necessário ser-se estoíco, num ou noutro momento da vida."(1)

A influência alcançada em Roma por uma corrente menor evidencia o fato de que a aproximação à filosofia grega, nos primeiros séculos do Império, que não se distinguiu da Religião. A maneira como se difundia a partir do século III, adiante caracterizada, explica o fato de que Santo Agostinho haja adotado o platonismo como modelo para expor a doutrina cristã.

b)A metafísica religiosa e o neoplatonismo de Plotino

Plotino viveu no século III de nossa era, tendo nascido no ano 205 e falecido em 270. Foi aluno do platônico Amônio Sakas, em Alexandria, e depois conhece o pensamento persa e indiano, radicando-se finalmente em Roma, por volta do ano 245. Conseguiu reunir um amplo círculo de discípulos, aos quais ministra ensinamento oral, recolhido por um deles – Porfírio, 234/305 – numa obra que a denominou de *Enéadas* (grupos de nove tratados). Plotino daria às teses do platonismo uma feição eminentemente religiosa, aproximando-o do ambiente de seu tempo, razão pela qual teria alcançado o mais amplo sucesso. No final de contas, as idéias de Platão acabariam sendo popularizadas na sua versão. Tão marcante é a influência das religiões orientais em sua doutrina que alguns autores consideram que ultrapassaria o ciclo propriamente grego do pensamento helenístico. Brehier, por exemplo, entende que o misticismo de Plotino dissolve o racionalismo grego, em decorrência de "hábitos mentais inteiramente novos, nascidos de crenças religiosas cuja origem estava no Oriente, fora do helenismo".

A exemplo de todos os grandes pensadores, Plotino toma as questões nucleares, que se encontram na filosofia de Platão e na meditação grega de um modo geral, procurando delas tirar as últimas conseqüências. Estas é que revelariam um outro tipo de influência. Assim, na questão do primeiro princípio, que atravessa a discussão filosófica de seus primórdios ao período áureo, Aristóteles cuidara de encaminhá-la na direção da substância, que seria o sustentáculo daquilo que aparece, tornando-a acessível ao nosso conhecimento pelo processo abstrativo. Plotino retorna aos termos ambíguos em que se engendra o sensível, prescindindo da meditação aristotélica. Mas a multiplicidade não seria originária diretamente da unidade formal porquanto requer-se a matéria e a própria interveniência do Demiurgo.

Plotino passa por cima de toda dualidade e centra a sua inquirição no Uno. Só este é o Primeiro Princípio. O fato de que engendre a multiplicidade não pode ser pensado em termos físicos ou biológicos. O Uno não é um ser equiparável aos que conhecemos, achando-se além daquilo que dele podemos dizer. O Uno se propaga sem sair de si mesmo. Aqui introduz a idéia de *emanação*. É por *emanação* que se desencadeia o processo, fenômeno que não pode ser concebido no tempo pois o Uno existe desde toda eternidade. A *emanação* tampouco deve ser aproximada de qualquer elemento lógico dedutivo. Está mais próxima da idéia de irradiação ou imobilidade da fonte.

Das *emanações* resultam *hipostasis*, que formam uma cadeia até chegar-se ao mundo sensível. A primeira dessas *hipostasis* é denominada de Inteligível, Inteligência ou Ser Inteligível, nascendo da contemplação do Uno. O Inteligível, por sua vez, produz uma outra *hipostasis*, a alma do Mundo, que equivale a uma divisão do Inteligível e, ao mesmo tempo, origem do mundo sensível. A alma anima e unifica todo ser e torna-o partícipe da liberdade que só o Uno possui. O grau inferior dessa série de *emanações* é a matéria sensível, que pode ser equiparada ao indeterminado, ao receptáculo vazio, à sombra e ao não-ser. A pura matéria sensível é também o mal, o reverso metafísico da medalha em que trilha eternamente o Uno, perfeito e absolutamente bom.

A par da *emanação*, ocorre um processo inverso, de conversão. Por esse meio, as análises dessa época da filosofia grega assumem uma conotação religiosa de que não estavam originariamente revestidas. Assim, por exemplo, na questão da virtude. Platão afirmara uma espécie de elemento divino, no sentido de superior, acima das paixões. Aristóteles, como vimos na *Ética Nicômaco*, embora preservando-lhe esta característica divina e sublime relaciona diretamente à vida da cidade e à felicidade terrena. Na meditação de Plotino ocorre uma grande inversão. Deus não pode ser concebido como virtuoso ou não-virtuoso. A rigor não tem virtudes. Como pode dar-se, então, que nele nos inspiramos, se não a possui? Parece-lhe ser a medida e o limite, isto é, quando o homem submete à medida as suas relações põe harmonia na desordem, numa palavra, a alma virtuosa torna uno o composto, que é Deus mais ele se torna semelhante ao ser divino, que é sem forma.

Na versão que Porfírio preservou dos ensinamentos de Plotino, este "teria tido frequentemente a revelação desse Deus que não tem forma nem figura e que se revela majestoso além da inteligência e de tudo o mundo inteligível". Deste modo, a metafísica de Plotino encaminha a meditação dessa época romana para a confluência com as religiões orientais. Era a senda da aproximação ao cristianismo, que seria consumada diretamente por algumas personalidades destacadas dos próprios cristãos, entre as quais sobressai Santo Agostinho.

III – PRESERVAÇÃO DA PERSPECTIVA TRANSCENDENTE PELA ESCOLÁSTICA E O RENASCIMENTO COMO FASE DE TRANSIÇÃO

1. O processo de formação da Escolástica

Os primeiros pensadores cristãos recorreram a teses da filosofia grega - na versão que chegou ao seu conhecimento, como indicamos, submetida à influência das religiões orientais, o judaísmo em especial – para responder aos ataques que vinham sofrendo e que não poderiam ser confrontados diretamente a partir dos Evangelhos e das Epístolas. No século II, por exemplo, no livro *O verdadeiro discurso*, publicado no ano 178, falando em nome do platonismo, seu autor, Celso, procura demonstrar que o cristianismo não passa de um conjunto de superstições e de fanatismo. Clemente de Alexandria, nascido em Atenas por volta do ano 150, convertido ao cristianismo, defende taxativamente a necessidade de uma aliança entre o pensamento grego e o pensamento cristão. Parece-lhe que o Logos divino sempre iluminou as almas. Assim, os hebreus tiveram Moisés e os profetas, enquanto os gregos os filósofos. Com base nessa convicção afirma que a aceitação passiva pela fé não é o ideal; é preciso utilizar-se da ciência e do raciocínio em harmonia com a revelação.

Ainda assim, tudo isto estava muito longe de corresponder à pretensão de dispor de um sistema filosófico a serviço da religião. É mais plausível supor-se que a aspiração consistia em recorrer ao método grego para a elaboração conceitual dos princípios cristãos, a exemplo de Abelardo (1079/1142), a quem se atribui haver criado o que passou à história com o nome de *disputationes* – amplamente utilizadas desde então – e que consistem num procedimento que recusa todo raciocínio indutivo, não obstante o que serviu para caracterizar o período escolástico como uma fase de grandes avanços no plano conceitual.

Santo Agostinho (354/430) iria entretanto dar a essa aproximação sentido totalmente diverso. Agora a filosofia acha-se integralmente a serviço da religião. Não se trata mais de uma busca, mas da apresentação, de modo supostamente racional, das verdades da revelação. É certo que Santo Agostinho não logrou formular a sua proposição de modo sistemático. Entretanto, indicou expressamente como fazer depender da interveniência da divindade (vale dizer, do cristianismo) desde a ação moral ao entendimento do mundo, a relação entre a alma e o corpo, enfim, todo o conhecimento.

Santo Agostinho proporcionaria o direcionamento à primeira fase de elaboração da doutrina – denominada de Patrística – e que consistirá no grande legado que esses primeiros cristãos iriam deixar à posteridade, que iria corresponder à reconstrução da civilização européia, após o fim do Império Romano. Este patrimônio seria preservado nos mosteiros, deslocando-se para as universidades, quando de sua tardia criação. Iria informar o que se convencionou designar como Escolástica.

Denomina-se *Escolástica* à filosofia predominante no período compreendido entre os séculos XI e XIV, ensinada nas *escolas*, quer dizer, a filosofia cristã da Idade Média.

Ao formular sua doutrina, a Escolástica é uma continuação da Patrística, com base na consolidação dessa doutrina pelos Concílios. Contudo, a Escolástica inicia uma nova fase, bem distinta da Patrística, enquanto se preocupa em organizar um *sistema* que reúna a doutrina dos Padres e dos Concílios, harmonizando-a com os vários ramos do saber.

Nessa tentativa é que surge o problema da relação entre razão e fé, comum a todos os pensadores, desde Erígena a Duns Scotus. Assim que, de uma harmonia substancial entre razão, fé e coincidência de resultados, passa-se, no século XIII, a afirmar que a razão e a fé

podem conseguir resultados independentes, mas não contrastantes; ao passo que, para o período pós-tomista, não é excluída a possibilidade de contrastes e de resultados opostos.

Deve-se lembrar, como salienta Sciacca, que "para a Escolástica, o objetivo da filosofia é esclarecer e confirmar, até onde possível, a verdade revelada, fundamento da investigação.

Neste sentido, a filosofia é chamada *ancilla* da teologia, isto é, o dogma é entendido como princípio regulador da razão, a fim de que esta não desborde e se volte contra a fé; e se aplique apenas para interpretar os dados dogmáticos ou para construir aquelas verdades que são de ordem natural".⁽¹⁾

Os fatos culturais que marcam o século XIII são evidenciados por três circunstâncias básicas: a criação das Universidades; a atividade cultural das grandes ordens religiosas, a dos Dominicanos, fundada por São Domingos de Guzmán e dos Franciscanos, por São Francisco de Assis; a descoberta de Aristóteles.

Entre as Universidades, as que assumem um papel de destaque durante o século XIII são a de Paris, a de Oxford e a de Bolonha. Os mais notáveis filósofos e teólogos do século XIII estiveram todos relacionados, como estudantes ou na qualidade de docentes, à Universidade de Paris, que se constitui a partir do corpo docente e discente da escola da catedral de Notre-Dame e outras escolas de Paris. Os estatutos da Universidade foram aprovados por Roberto de Courção, legado pontifício em 1215. Alexandre de Hales, São Boaventura, São Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Mateus de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Raimundo Lúlio, Duns Scotus... todos estudaram ou ensinaram, ou ambas as coisas, na Universidade de Paris.

À Universidade de Oxford estão ligados os nomes de Roberto Grosseteste, Roger Bacon e Duns Scotus. Enquanto Paris assiste ao triunfo do aristotelismo, Oxford abriga a tradição agostiniana e desenvolve o empirismo.

Bolonha, também assume papel importante no rol das Universidades, especializando-se em Direito.

Contudo, a influência parisiense é evidente; por seu caráter internacional e sua expressiva tradição cultural em defesa do cristianismo, mereceu a atenção da Santa Sé, a tal ponto que essa Universidade representava a intelectualidade da Idade Média em matéria filosófica e teológica.

De suma importância na vida de Paris e Oxford foram as ordens religiosas, em particular as ordens dos Dominicanos e Franciscanos.

A primeira estabeleceu-se em Paris em 1217, a segunda, alguns anos mais tarde. As duas ordens exigiram cátedras de teologia na Universidade, quer dizer que seus estudos de teologia fossem incorporados à Universidade e que seus alunos pudessem gozar de privilégios próprios dos universitários. Não obstante as oposições encontradas, os Dominicanos conseguiram uma cátedra em 1229 e uma segunda em 1231, ano em que os Franciscanos também alcançaram uma primeira.

Essas ordens religiosas desempenharam um papel muito importante no campo intelectual e produziram homens de primeira grandeza; tiveram, porém, que enfrentar dificuldades não indiferentes: não só o fato de não permitirem que os religiosos tivessem mais de uma cátedra, ao mesmo tempo, mas ataques específicos à própria vida religiosa.

Fruto dessa briga entre religiosos e seculares foi a criação do Colégio da Sorbonne, por parte de Roberto de Sobon, capelão do rei Luís IX, para estudantes de teologia (1253), em que se admitiam estudantes seculares. Pela criação desse colégio e de outros semelhantes, procurava-se limitar o prestígio da educação tipicamente destinada a religiosos. Contudo, no século XIII, formaram-se correntes de pensamento que, iniciadas em ordens religiosas tiveram influência também em escolas tradicionais: agostiniana, de tipo conservador e de reserva diante do aristotelismo, própria dos franciscanos e dos primeiros dominicanos, representada por Grosseteste, Alexandre de Hales e São Boaventura; aristotélica, própria dos dominicanos e representada em parte por Alberto Magno e, totalmente, por Tomás de Aquino; averroísta, representada por Siger de Brabante; eclética, em que encontramos a Gil de Roma e Enrique de Gante e finalmente, na virada do século, aparece a figura de Duns Scotus, que fez a revisão da tradição franciscana à luz do aristotelismo.

O terceiro fator que influenciou muito o pensamento da segunda metade do século XII e princípio do século XIII foi a descoberta de Aristóteles através da reelaboração efetuada pelos árabes. De Aristóteles conheciam-se somente os livros da lógica; de Espanha chegam ao Ocidente suas obras de física, metafísica e ética.

Aristóteles transmitido pelos árabes, é porém um Aristóteles neoplatonizado, interpretado por comentadores neoplatônicos. Os árabes, tendo conquistado a Pérsia, a Mesopotâmia e a Síria, no século VII, tiveram oportunidade de entrar em contato com o mundo grego, em particular a través da Síria.

Os textos aristotélicos foram traduzidos do grego para o siríaco, e depois, do siríaco para o árabe. Dessa forma, os árabes conservaram o patrimônio da cultura clássica precisamente durante o período de maior decadência no Ocidente. Após a fundação do Califado de Córdoba, na Espanha, os textos aristotélicos ficaram conhecidos no mundo latino.

Os maiores representantes da filosofia árabe são Avicena, no Oriente e Averróis de Córdoba, no Ocidente. Essa interpretação é igualmente de índole religiosa. No caso, o aristotelismo é colocado ao serviço da doutrina de Maomé.

2. Santo Agostinho

a) Dados biográficos

Aurelius Augustinus, tornado Santo pela Igreja Católica e desde então conhecido como Santo Agostinho, nasceu em meados do século IV (354) e faleceu em 430, tendo vivido portanto 76 anos. Convertendo-se ao cristianismo numa idade adulta (32 anos), teve contudo mais de três décadas para tornar-se o primeiro grande formulador da doutrina cristã, tanto filosófica como teológica. Nessa elaboração doutrinária, valeu-se amplamente do método filosófico elaborado pelos gregos, inclusive apresentando diversos de seus textos em forma de diálogo, seguindo a Platão. Popularizou a consigna de que era necessário compreender para crer e crer para compreender (*Intellige ut credas, crede ut intelligas*). Tornar-se-ia uma figura central nos debates, ocorridos na Época Moderna, de que resultaram a Reforma Protestante e outras manifestações de descontentamento com o Papado, a exemplo do jansenismo francês.

Nasceu em Tagaste (hoje Souk-Ahrás) no território compreendido atualmente pela Argélia, no Norte da África, então uma possessão romana. Adquiriu uma grande cultura humanista e dedicou-se ao magistério. Naquela época, a cultura geral era transmitida pela

disciplina chamada Retórica, que compreendia o aprendizado de línguas (grego e latim, basicamente) e o conhecimento das obras dos pensadores antigos já consagrados. Ensinou retórica em Cartago, capital da província, e, posteriormente, em Roma. No século em que viveu Agostinho, havia cessado a perseguição aos cristãos, tendo Constantino (imperador de 312 a 337) liberado o culto, enquanto o Imperador Teodósio torna o cristianismo religião oficial e, em 391, fecha os templos pagãos e interdita a sua prática.

Na Itália, travou relações com Ambrósio, bispo de Milão, igualmente tornado santo. Converteu-se em sua estada na Itália e pretendeu criar ali uma comunidade mística mas, pela interveniência de Valério, bispo de Hispona (Argélia), regressa à província pátria. Torna-se vigário naquela cidade e, após a morte do protetor, viria a substituí-lo.

Sua obra adquiriu grandes proporções, envolvendo mais de cem títulos. Nessa circunstância, dificilmente será alcançada uma classificação que reflita todas as nuances. Contudo, com essa ressalva e excluindo-se as cartas e os sermões, poderia ser agrupada em três grandes blocos: obra filosófica; obra teológica e polêmicas. Estas duas últimas abrigam a maior quantidade de títulos (cerca de cinquenta). A obra teológica, por sua vez, costuma ser subdividida em textos apologéticos, dogmáticos, de teologia moral e exegéticos. A obra filosófica (assim classificados os diálogos, embora envolvam problemas de ordem teológica, já que Santo Agostinho não se preocupava em separar os dois campos) compreende nove títulos, dos quais o mais famoso é sem dúvida *O livre arbítrio*.

b) *Confissões*

As *Confissões*, de Santo Agostinho, não constituem propriamente documento autobiográfico. Trata-se da obra de um bispo católico, convertido ao cristianismo na idade adulta, aos 32 anos, na qual passa em revista alguns aspectos de sua vida anterior, de uma visão rigorosamente condenatória, do Livro Primeiro ao Nono. Ao cabo, nos livros restantes, resume, em termos filosóficos, o que seria o encontro com Deus.

O próprio autor apresenta desta forma o seu relato: "Mas a quem conto eu estes fatos? Certamente que não a ti meu Deus, mas em tua presença conto estas coisas aos de minha estirpe, ao gênero humano, ainda que estas páginas chegassem às mãos de poucos. E para que então? Para que eu, e quem me ler, pensemos na profundidade do abismo de onde temos que clamar por ti. E que há de mais próximo aos teus ouvidos que o coração constante e a vida que procede da fé?" (Livro Segundo, capítulo III).

A condenação do próprio passado não estabelece maior diferenciação entre os diversos planos da vida humana. Assim, é levado a rever a simpatia anterior que nutria em relação ao maniqueísmo, doutrina que partia da admissão de dois princípios constitutivos, o Bem e o Mal, equiparando-os. Agostinho compreendeu que minava pela base os fundamentos da moral e encontrou argumentos para refuta-la que a posteridade soube louvar e incorporar ao patrimônio comum da cultura ocidental.

Contudo, deixou de estabelecer qualquer nuance em relação a outros planos. Senão, vejamos.

Agostinho era professor de retórica. Presentemente essa disciplina é definida como dizendo respeito à argumentação. Na época tinha entretanto maiores atribuições. Correspondia aproximadamente ao que denominamos de humanidades. Compreendia o ensino do latim e o conhecimento de outras línguas e dos autores já então considerados clássicos. Naturalmente não abrangia o estudo dos textos que iriam compor o Novo Testamento. Sendo nestes últimos

que Agostinho passou a entender que residia a verdade, deixa de atribuir qualquer mérito ao seu magistério anterior. Na verdade, não há qualquer incompatibilidade entre a cultura geral e a doutrina cristã, como a própria Igreja o reconheceu.

Como não poderia deixar de ser, sua opção pelo celibato teria que haver ocorrido posteriormente à conversão. Mas observe-se como se refere ao fato de que tivera amantes e até um filho: "Amar e ser amado era para mim a coisa mais doce, sobretudo se podia gozar do corpo da criatura amada. Deste modo manchava com torpe concupiscência a fonte do amor e obscurecia seu candor com os vapores infernais da luxúria. E apesar de tão torpe e impuro, desejava com afã e cheio de vaidade, passar por afável e cortês." A atitude de Santo Agostinho em relação ao sexo certamente tem muito a ver com a dificuldade da Igreja Católica, ao longo do tempo, de distinguir, nessa matéria, o comportamento recomendável a quem fez, voluntariamente, voto de castidade, daquele que seria adequado ao comum dos mortais. Concretamente, não se pode negar que a moral sexual muda com o tempo. Ao mesmo tempo, não seria lícito esperar que a Igreja Católica acompanhe essa evolução. Contudo, teria que escolher com equilíbrio como atuar no sentido de preservar certos valores relacionados à família, a exemplo da paternidade responsável, circunstância em que o parâmetro não há de ser quem haja optado pela condição de sacerdote católico.

De modo que o caráter duradouro das *Confissões* – e do conjunto de sua obra – não se deve a tais aspectos secundários, mas ao fato de que haja desvendado o significado da vida interior para a formação da pessoa humana. E, no que se refere à doutrina cristã, tê-la aproximado em definitivo do método inventado pelos gregos na busca da precisão conceitual.

Os quatro últimos livros (Décimo ao Décimo Terceiro) constituem autêntico tratado filosófico em que são estudados os sentidos e a memória, para estabelecer a superioridade da alma, isto é, da atividade espiritual. A par disto, inaugura o procedimento de abordar em termos racionais os grandes mistérios da Igreja, a Santíssima Trindade, as tábuas da Lei ou a criação da eternidade.

c) *Livre Arbítrio*

O *Livre Arbítrio* tornou-se um dos mais renomados textos de Santo Agostinho. Acha-se subdividido em três livros. O primeiro está dedicado à comprovação da tese de que o pecado provém do livre arbítrio; o segundo contém uma demonstração da existência de Deus, tema que absorveria a atenção da filosofia católica, sobretudo na Idade Média; e, o terceiro em que se detém na exaltação da obra de Deus e aborda também questões que lhe pareceram achar-se correlacionadas à ordem divina e que formam uma lista extensa (o que é preciso crer e que tipos de erros prejudicam a nossa felicidade; a morte prematura das crianças e o sofrimento que padecem não são contrários à ordem universal; o primeiro pecado do homem e o demônio; foi o homem criado em estado de sabedoria ou de insensatez; etc.).

Preocupava a Santo Agostinho a questão da existência do Mal. Os maniqueístas, com cujos princípios simpatizara, afirmavam a existência de dois princípios vitais, de igual importância: o Bem e o Mal. Em presença deste último, concluíam, os homens não são culpados de ações classificadas como más. Para refutar essa doutrina, Santo Agostinho irá partir da tese de que não se deve atribuir a Deus mas ao homem a presença do Mal. Este foi criado dispendo de livre arbítrio, com direito a fazer uso de sua liberdade. Em consequência, o pecado decorre exclusivamente do livre arbítrio do homem.

Santo Agostinho irá explicitar que se trata de moral e não de males físicos (doenças, sofrimentos e morte). Atendo-se estritamente aos ensinamentos cristãos, entende que os males físicos são uma decorrência do pecado original. Os sofrimentos experimentados no corpo correspondem à penalidade imposta à humanidade em decorrência do primeiro pecado.

A tradição grega da qual se louva Agostinho, havia estudado detidamente a natureza dos atos humanos, isolando aqueles que não correspondem a reações automáticas, instintivas, e impõem uma escolha. Esta depende da vontade que, para mover-se e impulsionar a ação, requer ser determinada. Como há muitos bens no mundo, aquela determinação não poderá prescindir de uma opção. Os gregos, entretanto, não chegaram ao conceito de liberdade, desenvolvimento que seria da lavra de Santo Agostinho.

Como se indicou, o problema de Santo Agostinho diz respeito às ações de natureza moral. Dispondo do livre arbítrio, a criatura humana pode optar por bens inferiores. Dessa verificação não se pode inferir que o livre arbítrio seja um mal. Agostinho enfatiza que ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem.

Corno se dá que o homem incline-se pela escolha do bem e recuse o mal? No texto de *O livre arbítrio*, Agostinho não conseguiu precisar com toda a clareza que a determinação da vontade, para leva-la à preferência pelo bem, seja uma resultante da interveniência da graça divina. Tal esclarecimento ocorreria mais tarde. A discussão suscitada pelas teses agostinianas, em seu próprio tempo, levou-o a abordar muitas delas no texto que intitulou *Retractationes*, entre as quais a que diz respeito à determinante no caso do livre arbítrio.

Adotada na Idade Média, a hipótese agostiniana – de que a ação moral supõe a presença da graça divina – viria a ser recusada pela Filosofia Moderna. A alegação básica seria a seguinte: sendo externa a intervenção para ocasionar a determinação da vontade, automaticamente retira o caráter de voluntária à ação daí decorrente. Entre as alternativas surgidas, sobressai a kantiana. Procurando atender à nova situação, de emergência e consolidação do pluralismo religioso, Kant formulou uma doutrina independente de todo suporte religioso, isto é, puramente racional. Trata-se de uma fórmula que permitiria, ao autor da ação, avaliar de sua moralidade, o que, por si só, naturalmente, não o obrigará a ater-se ao que estaria em concordância com o princípio moral. Contudo, Kant entende que a verdadeira liberdade seria correspondente à recusa de ceder às inclinações e escolher a lei moral

3. São Tomás

a) Dados biográficos

Tomás de Aquino nasceu na Itália, em 1225. Pertencia à nobreza; seu pai, de uma estirpe longobarda, estabelecida na Itália, desde o século VII; sua mãe, de estirpe normanda, que se fixou na Itália a partir do século XI.

Completados seus estudos de artes liberais (gramática, dialética, retórica, geometria, aritmética, música astronomia), em Nápoles, entrou na ordem dos Dominicanos, contra a vontade da família, que só mais tarde deu consentimento. Em seguida, ele deixa a Itália e se estabelece em Colônia, onde completa seus estudos filosóficos e inicia os teológicos. Discípulo predileto de Alberto Magno, ao término dos estudos teológicos, Tomás de Aquino é por ele indicado para lecionar na Universidade de Paris; consegue a cátedra por interferência

direta do Papa Alexandre IV, já que os dirigentes da Universidade eram contrários à concessão de cátedras a religiosos. Nas mesmas circunstâncias obteve sua cátedra São Boaventura.

Foi durante sua estada em Paris que Tomás de Aquino escreveu os comentários aos livros de Boécio, *De hebdomadibus* e *De trinitate*; *Quaestiones de veritate*, algumas *Quaestiones quodlibetales* e os opúsculos *De principiis naturae* e *De ente et essentia*; e iniciou a *Summa contra Gentiles*.

Sua autoridade intelectual já era conhecida, tanto que durante o Capítulo Geral da Ordem, em 1259, Tomás de Aquino foi incumbido de elaborar uma proposta normativa de estudos para os estudantes da Ordem. Em seguida, enviado para a Itália, passa a ocupar vários cargos, como o de pregador geral, leitor na corte pontifícia, diretor do *Studium* no convento de Santa Sabina, em Roma, onde ficou à disposição da corte pontifícia já que tinha recusado o arcebispado de Nápoles. Durante essa sua estadia na Itália não teve produção filosófica e teológica de destaque; ele, porém, aproveitou o tempo para se dedicar à leitura e à meditação, que iriam permitir sua admirável produção posterior. Contudo, embora não tivesse terminado a *Summa contra Gentiles*, além de escrever vários opúsculos, como o *De regimine principum*, em 1286 iniciou a *Summa Theologiae*.

No fim de 1268, foi novamente enviado a Paris com a incumbência de lecionar no convento de Santiago, para alunos de externado, na tentativa de acalmar a agitação que novamente invadiu a cidade, reacendendo as brigas entre os docentes seculares e os religiosos, estes franciscanos e dominicanos. É nessa oportunidade que se manifestam com maior clareza as diferentes tendências destes últimos: os franciscanos, mais tradicionais e mais místicos, seguindo a doutrina de Santo Agostinho; os dominicanos mais inovadores e mais especulativos, seguindo a doutrina aristotélica.

Nessa oportunidade, o aristotelismo dos dominicanos foi confundido com o aristotelismo averroista, difundido por Siger de Brabante; assim que Tomás de Aquino teve que se defender tanto dos franciscanos como dos averroístas, e escreveu o *De unitate intellectus contra averroistas*.

A atividade intelectual de Tomás de Aquino, neste período, foi extraordinária. Além de lecionar teologia, teve que debruçar-se sobre as obras de Aristóteles, e, sobretudo, além de escritos menores, com outras *Quaestiones disputatae* (*De anima*, *De malo*, *De virtutibus*) e outras *Quaedlibetales*, terminou a *Summa contra Gentiles* e a segunda parte da *Summa Theologiae*.

Em 1272, depois da Páscoa, encontrando-se em greve a Universidade de Paris, Tomás de Aquino foi enviado novamente para a Itália, onde o Capítulo Providencial o encarregou de organizar o *Studium generale*, o que aconteceu em Nápoles. Nessa cidade dedicou-se também ao ensino na Universidade, atendendo o desejo de Carlos de Anjou que queria reerguer essa instituição. Em Nápoles, Tomás de Aquino pode terminar a *Summa Theologiae* e iniciar outros trabalhos, que ficaram incompletos, como *De substantiis separatis* e o *Compendium Theologiae*.

Em 1274, a caminho de Lião, onde ia para participar do Concílio, por desejo do Papa Gregório X, faleceu na abadia cistercense de Fossanova, onde tinha parado por motivos de saúde. Tendo gozado sempre de boa saúde, não se encontrou explicação para sua morte prematura, aos 49 anos.

A Universidade de Paris reclamou seu corpo, mas o Papa Urbano V preferiu prestigiar a Universidade de Tolosa, para onde foi trasladado em 1369. Os doutores de Paris o apelidaram de *Doctor Communis*, mas o título que vingou foi o que lhe atribuíram os séculos posteriores, o de *Doctor Angelicus*.

b) A noção de pessoa na *Suma teológica*

A *Suma Teológica* foi estruturada tomando por base os grandes temas do cristianismo, recorrendo aos autores que os discutiram, notadamente Santo Agostinho. A grande inspiração é constituída pelas idéias de Aristóteles, filtradas por Alberto Magno. Sua obra fundamental, *Suma Teológica*, somente é acessível a especialistas, além de que versa quantidade imensa de conceitos e temas, estudados de modo autônomo, sem outro fio condutor além de que dizem respeito á doutrina cristã. Do ponto de vista da cultura geral, contudo, recomendamos o conhecimento do texto que aparece com o título de *Tratado do homem* (Questão XCIII (93), artigos 1 a 9). O próprio São Tomás enuncia-o deste modo: "devemos considerar o fim ou termo da produção do homem, enquanto é tido como feito à imagem e semelhança de Deus." O encadeamento adotado, isto é, as questões que vai considerar, é o seguinte: 1) se no homem está a imagem de Deus; 2) se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais; 3) se a imagem de Deus está mais no anjo que no homem; 4) se a imagem de Deus está em todo homem; 5) se no homem está a imagem de Deus relativamente à essência ou a todas as Pessoas divinas, ou a uma só delas; 6) se a imagem de Deus está no homem, quanto ás potências, ou quanto aos hábitos, ou aos atos; 8) se relativamente a todos os objetos; 9) a diferença entre imagem e semelhança.

Como se vê, trata-se muito mais de Deus que do próprio homem. Contudo, o Doutor Angélico indica que, ao participar da natureza intelectual, atributo da divindade, reveste-se de certa dignidade. O homem é centro da criação, pelo fato de ter sido feito à imagem e semelhança de Deus. Embora toda criatura seja uma participação de Deus, no entanto somente o homem e os anjos são possuidores de natureza intelectual, que é causada pelo mesmo Deus. Esta dignidade abarca, sem distinção, todos os seres humanos. Ainda mais: graças á sua natureza intelectual, o homem pode humanizar a natureza, mediante o conhecimento dela e colocando-a ao seu serviço. O homem, mediante a sua inteligência, pode compreender o mundo e construir uma ampla gama de relações que integram o que posteriormente foi chamado de cultura. Finalmente, a pessoa, para São Tomás, é imagem da Trindade e reveste-se de um caráter absoluto, na medida em que é capaz de chegar, pela inteligência, ao conhecimento de Deus e, pela graça, à clara visão d'Ele.

Em que pese o contexto teológico em que se encontram as considerações de São Tomás, é fora de dúvida que, ao enfatizar a dignidade da pessoa humana como uma reivindicação do cristianismo, permitiu que o Renascimento se contrapusesse frontalmente ao espírito dominante legado pela Idade Média, sem incorrer em heresia, na medida em que era de todo contraposto à ênfase, de modo unilateral e preferentemente, da vileza da criatura. A par disto, ao situar o tema como relevante no contexto da meditação filosófica contribuiu para mantê-lo na ordem do dia na Filosofia Moderna. O imperativo categórico kantiano – que reivindica para o homem não ser tratado com o meio, mas como fim – seria impensável sem tais antecedentes.

4. O Renascimento como fase de transição para a Filosofia Moderna

a) Temática geral do período

Conforme indicamos na disciplina HISTÓRIA DA CULTURA (Guia de Estudo V), o Renascimento é um movimento literário, artístico e filosófico, inserido basicamente nos séculos XV e XVI. Introduziu mudança radical na maneira como se processava o conhecimento do legado da cultura clássica. Agora quer-se promover a recuperação do espírito daquela cultura, contrapondo-o frontalmente à circunstância vigente. Assim, o Renascimento é uma oposição à cultura religiosa consolidada na Idade Média.

O eixo principal de tal contraposição corresponde à reivindicação da excelência do homem. Se cabe ao cristianismo o mérito de haver introduzido a idéia de pessoa – a que não chegara a meditação grega, ao estabelecer uma grande diferença entre o Cidadão e o bárbaro, sem reconhecer que pertenciam à mesma humanidade –, o Renascimento é que a transforma num valor. O Renascimento promove igualmente uma grande renovação na literatura, com a obra de Rabelais, Montaigne, Shakespeare e Camões. Em matéria de pintura e escultura criou um novo padrão que iria reinar incontestemente até fins do século XIX.

No que respeita à filosofia e à ciência, o Renascimento não logrou instaurar um novo quadro, embora tenha aberto o caminho do confronto com a Escolástica, de que resultaria, nos séculos seguintes, a Filosofia Moderna e a nova ciência da natureza. Em matéria de filosofia, a principal linha do Renascimento consistiu em aproximar-se do neoplatonismo, que é uma interpretação religiosa da filosofia platônica, segundo os cânones do cristianismo.

O neoplatonismo aparece no século III da nossa era, tendo como maior representante Plotino (205/270), cujos ensinamentos seriam preservados por Porfírio (234/305) consoante se referiu no item 4 do cap. II. Põe em circulação a hipótese de que as verdades religiosas, reveladas ao homem, podem ser defendidas pela filosofia platônica, em resultado do que aquelas verdades serão redescobertas na idade da consciência.

Em seu *Dicionário da Filosofia*, Abbagnano resume deste modo as principais teses do neoplatonismo:

1) a verdade é relativa e de natureza religiosa, manifestando-se tanto nas instituições religiosas existentes como na reflexão do homem sobre si mesmo;

2) a transcendência divina é absoluta, equivalendo Deus ao Bem, que se situa além de toda determinação cognoscível, sendo infável;

3) todas as coisas existentes derivam necessariamente de Deus – doutrina conhecida com teoria da emanção –, processo através do qual tornam-se cada vez menos perfeitas, na medida em que se distanciam da divindade, resultando distinção entre o mundo inteligível (Deus, Intelecto e Alma do Mundo) e o mundo sensível (ou matéria), que é imagem ou aparência daquele; e,

5) através de progressiva interiorização, o homem (e com ele o mundo) retorna a Deus, equivalendo à êxtase essa união com Deus.

Vê-se que, com tais pressupostos, o Renascimento podia, de fato, representar uma esfera de autonomia da filosofia sem hostilizar as verdades da religião.

A par disto, o neoplatonismo veio reforçar a convicção de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática, tese que figura no platonismo, ao que se supõe por influência do pitagorismo. A escola de Pitágoras, embora tenha contribuído para a formalização da matemática, era sobretudo uma organização místico-religiosa. De todos os modos, essa inspiração contribuiu para estimular a observação dos fenômenos celestes, que constitui a ante-sala da física moderna. Nesse particular, sobressaem os movimento dos planetas, em torno de si mesmo e em torno do Sol. Essa tese marca justamente o início da superação da teoria geocêntrica.

O principal ingrediente de tais convicção era, contudo, de origem mística, remontando-se ao encontro dos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto (três vezes grande). Acreditava-se que seriam contemporâneos de Moisés, inspirados pela divindade egípcia Thot, deus do cálculo e do aprendizado. O *hermetismo*, como se tornou conhecido, afirmava a crença na concepção quantitativa do universo e encorajava o uso da matemática para mostrar relacionamentos e demonstrar verdades essenciais.

Em seu livro, *Das revoluções dos corpos celestes*, na mesma página em que aparece a idéia heliocêntrica do universo, Copérnico escreve: "Imóvel, no entanto, no meio de tudo está o Sol. Pois nesse mais lindo templo, quem poria esse candeeiro em outro melhor lugar do que esse, do que pode iluminar tudo ao mesmo tempo? Pois o Sol não é inapropriadamente chamando por alguns povos de lanterna do universo: de sua mente, por outros, e de seu governante, por outros ainda. (Hermes) o três Vezes Grande chama-o de um invisível, e Electra de Sófocles, de onivivente."

Giordano Bruno (1548/1600) foi outro partidário do *hermetismo*, que se ocuparia de difundir as idéias de Copérnico. Sua morte na fogueira é considerada como uma reafirmação da Igreja Católica em seu propósito de não transigir com as inovações. Esse endurecimento levaria à Reforma Protestante e a significativa divisão na Europa, o que acabaria levando os países protestantes a acolher a nova ciência da natureza. Com a morte de Bruno sela-se a sorte do Renascimento, que se transforma então em apenas um impulso adicional à emergência da Época Moderna.

b) A contribuição fundamental do Renascimento segundo Mondolfo

O sábio italiano Rodolfo Mondolfo teve uma longa e profícua existência. Nasceu em 1877 e faleceu às vésperas de completar cem anos, em 1976. Ainda muito jovem, nos começos do século XX, participou dos debates relacionados ao marxismo, que tivera lugar na Itália, tendo contribuído para fixar uma interpretação que posteriormente iria contrastar com o leninismo, porquanto identificada com a tradição humanista ocidental. Tornou-se um dos principais historiadores da filosofia, retirando-lhe todo caráter arbitrário e estabelecendo distinções fundamentais em suas várias expressões para destacar o papel dos problemas no seu desenvolvimento. Teve ainda oportunidade de reordenar a filosofia grega e elaborar textos destinados a facilitar o seu estudo. Fugindo do fascismo, radicou-se na Argentina onde muito contribuiu para animar o movimento editorial relacionado à filosofia, no que se refere a traduções cuidadosas e publicação de revistas especializadas, bem como para a formação de professores. Com o fim do fascismo recuperou a cátedra que dispunha na Universidade de Bolonha, mas preferiu continuar residindo na Argentina.

Com o livro *Figuras e idéias da Filosofia da Renascença* determinou com precisão o papel do Renascimento na emergência da filosofia e das ciência modernas. Para Mondolfo, o

Renascimento proporcionou contribuições definitivas, porém, de um modo geral, deve ser entendido como uma fase de transição. Entre as primeiras, destaca-se o entendimento da pessoa humana como um valor, em contraposição ao conceito predominante da Idade Média.

A noção de pessoa corresponde a uma aquisição do cristianismo, porquanto ausente tanto da tradição religiosa judaica como da meditação filosófica grega. Santo Agostinho definiu-a como dotada de liberdade, isto é, como um ser que é instado a agir a partir de escolhas e não como um autômato. Essas idéias seriam desenvolvidas por São Tomas. Tais indicações, contudo, não contribuíram para atribuir-lhe maior dignidade. Ao contrário, ainda que possam ser encontradas vozes discordantes, o entendimento vigente era o de um ser desprovido de qualquer valor, entendimento esse explicitado por Lotario de Segni, elevado ao trono papal como Inocêncio III (Papa de 1198 a 1216), no livro *De contemptu mundi* (O desprezo do mundo), amplamente difundido em forma de sermões e compilações de caráter popular. O dignatário da Igreja revela o mais solene desprezo não tanto pelo mundo, mas pela condição humana, colocada mesmo abaixo dos vegetais. Assim, escreve: "Anda pesquisando ervas e árvores; estas porém produzem flores, folhas e frutos e tu produzes de ti lêmbeas, piolhos e vermes; elas lançam do seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu, do teu corpo, saliva, ruína, excrementos". Pregação desse tipo é que deu lugar às barbaridades cometidas pela Inquisição -- por sinal criada pelo mesmo Inocêncio III--, que se prolongaram, durante a Época Moderna, tanto na Itália como na Espanha e em Portugal, agora para combater a ciência e o enriquecimento advindo da nova visão do mundo posta em circulação pelos protestantes.

No seu livro, Mondolfo mostrou que o Renascimento, ao exaltar a pessoa humana, não deseja apenas repetir um tema clássico, mas valer-se da cultura antiga para contrapor-se ao entendimento vigente em seu tempo, herança da Idade Média. Indica que, ainda em 1448, aparece *De dignitate et excellentia hominis*, de Ginozzo Manetti, escrito para refutar terminantemente a Inocêncio III. Seguem essa linha Marsílio Ficino (1433/1499); Pico da Mirandola (1463/1494); Giordano Bruno (1548/1600); Tomás Campánela (1568/1639) e tantos outros.

Após resumir suas principais teses, conclui Mondolfo: "Esse esclarecimento da excelência humana como capacidade ilimitada de aperfeiçoamento, que se realiza paulatinamente, na conquista e ampliação dos conhecimentos, na aquisição do domínio sobre a natureza, no desenvolvimento dos poderes intelectuais, na criação das artes, das ciências e de todo o mundo da cultura superior, não era somente uma afirmação da consciência de que o homem pode e deve ter a sua dignidade, mas, ao mesmo tempo, das exigências que esta dignidade implica como condições imprescindíveis."⁽¹⁾

Assim, não apenas por haver facultado criações imorredouras na arte e na literatura, mas também por haver reivindicado a dignidade da pessoa humana, o Renascimento ocupa um lugar destacado na cultura ocidental. Difundiu a idéia de que, pela intensidade que pode proporcionar ao conhecimento, o homem equipara-se à Divindade. Na espécie, esta somente o supera pela extensão.⁽²⁾

O Renascimento procurou dar a conhecer as idéias de Platão, para contrabalançar o virtual monopólio alcançado pela filosofia aristotélica, na versão escolástica. Ainda que se tratasse de uma variante do platonismo permeada pela religiosidade cristã – o chamado neoplatonismo dos séculos II, III e IV –, permitiu que se difundisse a hipótese, de origem platônica, de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática. Essa hipótese, que se encontra na raiz da ciência moderna, seria também estimulada por doutrinas místicas, igualmente postas em circulação. De todos os modos e em que pese os avanços

proporcionados por Galileu, em matéria de ciência o Renascimento equivale a transição. O mesmo ocorrerá na filosofia. Mondolfo mostra que muitas das idéias presentes à meditação dos maiores pensadores modernos foram antecipadas pelos renascentistas. Mas este impulso seria insuficiente para originar o que caracteriza a Filosofia Moderna como algo de plenamente autônomo e diferenciado.

c) Giordano Bruno

A vida do frade dominicano Giordano Bruno pode ser caracterizada como uma luta heróica em prol da liberdade de pensamento. A sua preocupação fundamental era a de conciliar a "nova ciência" com a tradição metafísica clássica não aristotélica e com a revelação judaico-cristã, conforme observa Eduardo Abranches de Soveral,⁽¹⁾ para quem "A perspectiva de um cosmo infinito leva-o, naturalmente, à tese da existência de inumeráveis sóis e mundos (já defendida, aliás, por Nicolau de Cusa, que cita) e a uma doutrina astronômica que ultrapassa o limitado plano das disputas entre as teorias geocêntricas e heliocêntricas. A visão da grandeza do homem, 'cidadão' de tal universo, conduz-lo a sentimentos de exaltação no que tange à sua dignidade, que não deve sofrer limitações. Tais disposições de espírito o inclinaram compreensivelmente, a não apoiar a linha mais intransigente da Contra Reforma e a solidarizar-se com todos os movimentos da emancipação e unificação dos Estados italianos".

Giordano Bruno é autor de extensa bibliografia. Considera-se, entretanto, que sua obra filosófica fundamental seja *Sobre o infinito, o universo e os mundos* (1584), que figura, em tradução portuguesa, na coleção *Os Pensadores*.

Perseguido sem descanso pelas autoridades eclesiásticas, que o condenaram à fogueira em 1600, Bruno viveu "uma existência aventureosa e itinerante" que o conduziu, sucessivamente, a Siena, Milão, Genebra, Lião, Avinhão, Toulouse, Paris, Oxford, Londres, Wittemberg, Praga, Frankfurt, Zurich, Veneza e Roma. Rodolfo Mondolfo exprimiu assim a sua admiração diante da luta travada por Bruno em prol da liberdade de pensamento: "Arauto e mártir da nova e livre filosofia, assim foi chamado por Bertrando Spaventa; e certamente entre os filósofos da Renascença, que, não obstante, na sua maioria lutaram constante e vigorosamente em favor da liberdade filosófica contra o tradicional princípio de autoridade, não há outro que possa merecer tal denominação em grau mais alto. A pesquisa intrépida da verdade, livre de todo preconceito, constitui para ela uma missão a que se entrega todo, apesar de ter e manifestar muito amiúde a consciência dos perigos que arrasta por ela e o destino sombrio que o espera em espreita".

Muitas foram as críticas endereçadas por Bruno contra a falta de liberdade de pensamento. Apenas para ilustrar a sua posição a respeito, citemos uma: "Nunca deve valer como argumento a autoridade de qualquer homem, por excelente e ilustre que seja (...). É sumamente injusto submeter o próprio sentimento a uma reverência submetida a outros; é digno de mercenários ou escravos e contrário à dignidade humana sujeitar-se e submeter-se; é suma estupidez crer por costume inveterado; é coisa irracional conformar-se com uma opinião devido ao número dos que a têm (...). É necessário procurar sempre, em compensação, uma razão verdadeira e necessária (...) e ouvir a voz da natureza".

No texto anterior, Bruno reivindica o valor do conhecimento da natureza, contrário ao argumento da autoridade. Em carta endereçada ao Reitor da Universidade de Paris, o nosso autor defendia a liberdade de pensamento em filosofia, nestes termos: "(...) se alguma razão,

por nova que seja, nos estimula ou impele por sua força interior, seja lícito a qualquer um pensar filosoficamente em filosofia com plena liberdade, e tornar manifesta a sua opinião". O conhecimento da natureza, a liberdade de pensamento e a conquista da verdade estavam, para Bruno, em íntima relação, conforme salienta Mondolfo: "(...) Bruno assevera energicamente que a natureza deve ser lei para a razão humana e não esta para aquela. Acrescenta, porém, uma exigência complementar, reivindicando a franca manifestação de todo pensamento livre como condição direta da regra de prudência acomodável, pelo que Bacon considerará necessário conformar-se com as oportunidades e não se tornar duro e resistente contra o meio ambiente. Em compensação, Bruno declara que não pode conseguir um conhecimento genuíno da natureza nem uma conquista da verdade, se não houver liberdade para todos no exercício e na manifestação do pensamento".

O nosso pensador identificava claramente a função da religião: dar ensejo ao consenso moral de que a sociedade precisa. Poder-se-ia situar Giordano Bruno como um dos precursores da *religião civil*, que a partir do século XVIII se tornaria *leitmotiv* da filosofia política. A respeito do papel desempenhado pela religião no pensamento brunense, frisa Mondolfo: "A tarefa da religião, para Bruno – que por essa razão dá a preferência sobre as demais igrejas ao catolicismo, que reconhece e afirma o valor e o livre arbítrio – é sobretudo de caráter moral. A revolução divina, expressa nas Sagradas Escrituras, não quer, conforme a sua opinião, ministrar ensinamentos teóricos "como se fosse filosofia", mas fundar e orientar as normas éticas para todos aqueles – que são em grande maioria – que necessitam de uma autoridade e uma sensação extremas para observar a lei moral e praticar o bem. O que implica uma dupla exigência simultânea; primeiro que a religião deva entender-se como princípio de uma união e vinculação de amor; segundo, os sábios devam praticamente manter-se unidos à Igreja do país onde vivem, justamente para terem mais profunda consciência do prejuízo que trazem consigo as discórdias e os cismas".

No entanto, o anterior não significa uma limitação à liberdade de pensamento, na forma de uma tutoria dos teólogos sobre os filósofos; Bruno reconhece, efetivamente, a existência de dois planos no conhecimento humano: o teórico (próprio da filosofia) e o ético-prático (da religião). Essa convicção o levava a afirmar que se "(...) os verdadeiros filósofos, civis e bem acostumados, sempre favoreceram as religiões (...), por outro lado os teólogos, cuja doutrina não era inferior à sua religiosidade, jamais quiseram prejudicar a liberdade dos filósofos".

No que tange à metafísica, Bruno situa-se na linha do neoplatonismo interpretado à luz da tradição judaico-cristã, se aproximando portanto das posições assumidas por Nicolau de Cusa e Leão Hebreu. É clara a sua idéia da presença imanentista da mente divina, que eclode em todos os seres; essa presença tem aspectos orgânicos e progressivos que culminam, no caso da mente humana, com a união intelectual do sujeito pensante com o objeto (Deus). Esse ponto de chegada não é, contudo, aniquilação mística, mas exaltação do valor do sujeito. Toda a natureza é animada por Deus através da alma universal, que enseja a presença de todo o universo em cada ser particular. Se todas as coisas estão penetradas pela alma universal, podemos atuar sobre elas relacionando-as, de forma indiscriminada, mediante a prática da magia. De outro lado, se a natureza é Deus nas coisas, o Universo deve ser infinito; Bruno quebra, destarte, a imagem do cosmo fechado aristotélico. Se a alma universal, outrossim, é a forma do Universo, deduz-se a idéia da coincidência da unidade da forma com a unidade da matéria, dando lugar a uma concepção monística: encontramos aqui a raiz da concepção espinosana da substância. Ao discutir o problema do uno e do múltiplo, a metafísica de Bruno lembra a de Nicolau de Cusa, ao sustentar que a unidade da substância infinita que está

presente em todas as coisas (*complicatio*) exige a *explicatio*, ou relacionamento delas com a substância infinita.

Já no terreno da ética, podemos definir a moral brunense como consciência e vontade de uma norma de ação que se traduz em uma lei universal: teria Bruno aqui, no sentir de Mondolfo, pressentido o universalismo que posteriormente seria tematizado pela moral Kantiana. Inspirando-se possivelmente em Leão Hebreu, nosso autor reconhece três espécies de amor (sensual, moral e intelectual), decorrentes do movimento dos entes em direção à alma universal. Bruno destaca o valor essencial na escala do amor: a unidade universal do ser. A busca da unidade metafísica pelo homem, através da contemplação intelectual do infinito, não pode ser êxtase imóvel e quietude de posse, mas consiste em absoluto, propósito ou caçada metafísica. Decorre daí, para o pensador italiano, a idéia de infinito progresso no curso da história humana. Neste ponto, frisa Mondolfo, Giordano Bruno "antecipa-se aqui a Vico e assenta-se o fundamento e o germe de toda a filosofia da cultura. Por essa antecipação da nova intuição do homem, assim como pela vigorosa afirmação da nova concepção do universo infinito e da unidade da natureza e do ser universais, Bruno é verdadeiramente o maior representante da filosofia da Renascença, que abre as portas à filosofia moderna".

d) Galileu, Galilei

Galileu Galilei nasceu em 1564, na cidade italiana de Pisa, numa família intelectual. O pai era músico e compositor, carreira que foi seguida pelo irmão. Mais tarde a família mudou-se para Florença, onde os parentes eram influentes na medicina e nos negócios públicos. Nessa altura foi mandado para um colégio jesuíta, de onde o pai acabou retirando-o. Tornou-se estudante de medicina na Universidade de Pisa mas desistiu do curso por não se sentir vocacionado. Revelou então enorme interesse pela matemática. Sua competência na matéria acabaria reconhecida, sendo admitido como professor da disciplina na Universidade de Pisa, em 1589, aos 25 anos de idade. Nos começos do novo século já se tornara conhecido por sua habilidade na confecção de instrumentos científicos e perícia na efetivação de observações astronômicas. Progressivamente refutou as teorias do movimento adotadas na época, que constituíam o cerne da física de Aristóteles, encampada pela Escolástica. Acompanhando a evolução do telescópio, que então ocorria em diversas partes da Europa, notadamente na Holanda, Galileu dedicou-se a aperfeiçoar o modelo que possuía duas lentes, uma em cada extremidade do tubo. Através de sucessivas melhorias, aumentou inicialmente em três vezes o tamanho aparente dos objetos observados, depois para dez vezes e, finalmente, para trinta. Assim, observou muito mais estrelas do que as visíveis a olho nu. Registrou que o planeta Júpiter era acompanhado, em sua órbita, por quatro pequenas luas. Concluiu que, se um planeta podia arrastar os seus próprios satélites, não era correta a inferência de que se a Terra se movesse, como supunha Copérnico, a Lua seria deixada para trás.⁽¹⁾ Essa conclusão e mais os resultados dos seus aperfeiçoamentos no telescópio, sugeriam que as observações herdadas do Museu de Alexandria, no mundo antigo, deixavam crescentemente a desejar, o que, sem dúvida, favorecia aos partidários da teoria heliocêntrica, que contrariava frontalmente a geocêntrica, preferida pela Igreja. Deste modo, Galileu ingressava num terreno deveras perigoso. Admite-se que, tendo presente a circunstância, haja se decidido a abandonar Florença e radicar-se em Veneza, onde, supunha, contaria com a proteção da influente casa de Médici. A iniciativa, entretanto, não o salvou de ser denunciado à Inquisição em 1615, quando se inicia, contra ele, longo processo.

Prudentemente, Galileu mantém-se em silêncio, porém, em 1623, publica *O Ensaaiador*, contendo uma exposição sistemática daquilo que passou à história como o novo método científico, base da física moderna. Em 1632 deu outro passo expressivo na mesma direção, publicando *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, em que confronta os sistemas aristotélico e copernicano. A obra em que Copérnico expõe o sistema heliocêntrico (*Das revoluções dos corpos celestes*, 1543) havia sido condenada pela Igreja mas Galileu entendia que aquela condenação não era absoluta, permitindo que pudesse continuar sendo considerada desde que não adotada em lugar da geocêntrica – entendimento que era apoiado por Urbano VIII, Papa de 1623 a 1644, que se admite o protegeria. O Papa teria recomendado que evitasse qualquer conclusão, naquele confronto; e assim o fez. Em que pese a precaução, a obra foi condenada pela Inquisição. A condenação compreendia também a sua prisão que não chegou a efetivar-se, presumivelmente porque nunca foi sancionada pelo Papa. De todos os modos, foi relegado ao ostracismo, na Itália. Faleceu em 1642, ainda sob o Papado de Urbano VIII, o que talvez o haja poupado de morrer na prisão.

A condenação de Galileu teve ampla repercussão na Europa. Ainda que não se pudesse dizer que os protestantes teriam alguma simpatia pela teoria heliocêntrica, o evento foi tomado como pretexto para mostrar ao mundo a intolerância de Roma. Viu-se cumulado de honrarias por universidades protestantes e o governo holandês dele fez conselheiro oficial. Eruditos protestantes traduziram sua obra e incumbiram-se de divulgá-la (em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e outros centros). Na opinião de Joseph Ben-David (1920/1986) historiador da ciência, esse movimento decorrente da condenação de Galileu serviu para criar uma clima de simpatia em relação à nova ciência física, nos países que haviam aderido à Reforma, o que explicaria haja florescido na Inglaterra.

Galileu é considerado como o autor de uma primeira versão das leis do movimento, que contrariam e derrubam a física do seu tempo, teoria essa que seria plenamente configurada por Newton. Assim, é uma personalidade central no processo de constituição da nova física. A par disto, adquiriu também enorme importância na Filosofia Moderna. De certa forma, reúne num todo harmônico o entendimento expresso por Bacon de por Descartes, quanto à maneira de proceder às observações dos fenômenos naturais. O primeiro defendia a primazia da indução. E, como esta achava-se condenada a ser sempre incompleta, imaginava haver proposto um método capaz de sanar, em definitivo, aquela lacuna. Em contrapartida, o método de Descartes privilegiava o raciocínio dedutivo. Galileu iria demonstrar que o novo método compreende os dois aspectos, para usar a sua própria expressão, a “experiência rigorosa” e a “demonstração necessária”. Os três autores, portanto, encaminham a Filosofia Moderna no sentido de atribuir especial relevo ao que, posteriormente à sua obra, foi denominado de *gnoseologia* (teoria do conhecimento), espécie de carro-chefe da filosofia inglesa. Kant, por sua vez, deu grande relevo à valorização dos hipóteses em que se baseia o método científico de Galileu e a maneira como procedeu às experiências, destinadas a reproduzir fenômenos naturais e, assim, poder observá-los em condições de laboratório, procedimento que seria universalizado pela ciência moderna.

Considera-se que *O Ensaaiador* (1623) contenha as indicações básicas acerca do método de investigação da natureza que deu origem à física moderna. A primeira versão dessa ciência estaria contida no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo* (1632). Os dois textos representam o fundamental da contribuição de Galileu.

O Ensaaiador não corresponde a uma exposição sistemática. Trata-se da refutação às críticas que lhe vinham sendo endereçadas e, por isto mesmo, desenvolve-se ao sabor dessa

refutação. Contudo, apresenta claramente a diferença do seu método em relação à física de Aristóteles.

A física de Aristóteles consistia numa consideração dos corpos de um ponto de vista qualitativo. A análise buscava descobrir qual a qualidade essencial. As substâncias corpóreas classificavam-se por suas qualidades distintas.

Em contrapartida, em sua investigação Galileu tinha em vista o estabelecimento de relações mensuráveis. Assim, não se satisfazia com a simples observação. Tratava de descobrir nos processos físicos aquilo que podia ser reproduzido segundo parâmetros fixados pelo investigador. Para alcançar tal objetivo, no estudo do movimento, confeccionou objetos e os fez moverem-se em diferentes circunstâncias, aumentando ou reduzindo a aceleração e outros componentes, como o peso, medindo sempre seus efeitos. Na base dessas experiências refutou a impressão errônea, da percepção comum, segundo a qual a velocidade da queda dos corpos dependeria de suas dimensões (massas), impressão incorporada à física aristotélica. É da autoria de Galileu a lei da queda livre dos corpos, que deu base às novas formas de experimentação destinadas a descobrir as leis do movimento.

Tenha-se presente que o Renascimento italiano dos dois séculos anteriores difundira diálogos de Platão, que foi festejado como uma alternativa a Aristóteles. Havia portanto se espalhado a crença platônica de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática. Galileu a expressa deste modo: “A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que continuamente está aberto ante nossos olhos (digo: o universo), mas não pode ser entendido se antes não se procure entender sua linguagem e conhecer os caracteres nos quais está escrita. Este livro está escrito em linguagem matemática, e seus caracteres são triângulos, círculos e outras formas geométricas, sem as quais é totalmente impossível entender humanamente uma palavra e sem as quais nos agitamos de modo vão num labirinto escuro”.

Na crítica a Aristóteles contida em *O Ensaaiador*, Galileu recorre à autoridade de Euclides. Embora as teses aristotélicas não pudessem ser confrontadas às euclidianas, porquanto as primeiras diziam respeito à qualidade e as últimas, à quantidade, sua crítica alcançava grande sucesso e trazia ao ridículo uma personalidade que se tornara uma espécie de sustentáculo da doutrina da Igreja. De todos os modos, tratando-se de uma discussão abstrata, foi tolerada, o mesmo não ocorrendo quando o autor confrontou diretamente o sistema ptolomaico ao copernicano. Tal se deu no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, aparecido nove anos depois, em 1632. Embora não tome partido expressamente, como se indicará, desencadeia abertamente os seus problemas com a Inquisição.

O tradutor espanhol do *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, Antonio Beltrão Mari (Madrid, Alianza Editorial, 1994), na introdução faz uma advertência que, por si só, exprime o significado da obra. Beltrão Mari indica que, embora houvesse numerosas adesões às teorias de Copérnico, estas achavam-se entremeadas por preocupações de ordem mística, como é o caso mais expressivo de Giordano Bruno. Ao contrário disto, Galileu quer dar conta dos problemas exclusivamente físicos que, a seu ver, ainda impediam uma adesão definitiva à teoria heliocêntrica. E aqueles problemas, como indica Beltrão Mari, eram muito sérios. Resume-os deste modo: “Uma Terra móvel eliminava toda a física vigente. Em decorrência, a partir da física e da cosmologia aristotélicas, que eram as doutrinas aceitas, não era automático o entendimento de que os corpos continuassem caindo na direção do centro da Terra, se agora não mais se constituía no centro do Universo. Era incrível que, movendo-se a Terra numa velocidade superior a 1500 km horários, tal fato não produzisse nenhum efeito perceptível. O heliocentrismo e o movimento terrestre copernicanos poderiam ser aceitos como recursos matemáticos mas nunca como a descrição do mundo real”. Assim, o mérito de

Galileu, com seus experimentos e princípios daí derivados, reside em haver tornado aceitável o sistema copernicano. Atuam neste sentido a lei da queda dos corpos, antes referida, e também a relatividade do movimento e o princípio de inércia. O *Diálogo*, como procura comprovar Beltrão Mari, preencheu as principais lacunas da teoria de Copérnico. Embora corresponda à apresentação dos dois sistemas, a superioridade de Copérnico em relação a Ptolomeu torna-se evidente. Talvez por isto, a Igreja não haja aceito que se tratava de uma exposição “neutra”, que era o permitido, e a condenasse.

Sabe-se que o compromisso de Galileu com o Papa era o de que exporia os argumentos em favor do geocentrismo e do heliocentrismo, deixando entretanto a avaliação em suspenso. Vejamos como Galileu atende àquele compromisso. Na década de vinte tivera lugar uma polêmica acerca do movimento das marés e, a esse propósito, Galileu divulgara um texto. É um exemplo expressivo de como, na verdade, Copérnico é que sai fortalecido. Assim, não defende diretamente o movimento terrestre mas afirma que se a Terra realmente se movesse o fluxo e refluxo do mar seriam conseqüências necessárias daquele movimento.

A força da argumentação de Galileu constante do *Diálogo* não reside apenas em que critica o método e as teses filosóficas de Aristóteles mas o faz invocando exemplos advindos de seus experimentos. Além disto, não pretende negar a perfeição e a ordem presentes no Universo, entendidas como prova de sua origem divina. Apenas essa premissa de ordem geral pode perfeitamente sustentar-se a partir do heliocentrismo. Assim, escreve no *Diálogo*: “Não há dúvida de que para manter a disposição ótima e a ordem perfeita das partes do Universo não existem mais que o movimento circular e o repouso. Quanto ao movimento retilíneo, não vejo que possa servir mais do que para explicar o posicionamento natural de fragmentos de algum dos corpos integrais que, por algum acidente, se tivessem separado e desviado seu sentido”.

O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* está estruturado tomando por modelo ao diálogo platônico – que, já se disse, tem a forma de uma peça de teatro –, no qual intervêm três personagens. São quatro os “atos” dessa peça, a que chama de “jornadas”. A Quarta jornada chegou a ser classificada como um “apêndice desconcertante de um trabalho brilhante”, devido ao fato de ser inconcluso. A crítica perde de vista o contexto histórico. Para comprovar a sua improcedência, basta ter presente que o autor foi obrigado a desdizer-se, pela Inquisição, escapando de morrer na prisão, ou queimado na fogueira, por circunstâncias fortuitas.

IV – PRINCIPAIS LINHAS DA FILOSOFIA MODERNA

1. Introdução

a) Conceito e delimitação temporal da Filosofia Moderna

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 como teremos oportunidade de indicar mais pormenorizadamente. Adiante-se, logo, contudo que 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 a 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 substituíra 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 nucleares. Tratava-se de averiguar se isto implicava em sua simples revogação ou se o problema se resumia apenas à busca de novos fundamentos. A evolução cultural levanta portanto estes problemas filosóficos basilares:

- 1º) 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;
- 2º) 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,
- 3º) 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 os seus próprios fundamentos.

A Filosofia Moderna corresponde a meditação 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 das correntes positivistas que consideram ultrapassada a metafísica, isto é, a filosofia que não se limite a ser simples caudatária da ciência.

b) Autores, obras e vertentes

A Filosofia Moderna inicia-se com a obra de Francis Bacon (1561/1626); René Descartes (1596/1650) e Galileu Galilei (1546/1642). Bacon publica em 1620 o *Novum Organum*, Descartes em 1637 o *Discurso do Método* e Galileu, em 1632, o *Diálogo 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. Lock escreveu ainda sobre outros temas como a tolerância religiosa, a educação, etc. mas evitou ciosamente 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 contrario 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:

- 1^a) 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*;
- 2^a) 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 (1818/1883) e Soren Kierkegaard (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,
- 3^a) o espiritualismo, que se pretende, simultaneamente, herdeiro da filosofia antiga e da tradição moderna, esta 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.

Estudaremos a Filosofia Moderna através de algumas obras selecionadas, cuja leitura consiste precisamente num dos objetivos do Curso de Humanidades, itens autônomos, dedicados respectivamente, à caracterização de suas principais linhas e à leitura da obra de Locke, Hume e Kant; o seguinte, onde se estudará a obra de Spinoza; e, finalmente, aquele devotado ao idealismo clássico e seus desdobramentos.

c) Ponto de partida: a discussão do conceito de experiência

O saber escolástico incorporava uma visão mediterrânea do globo terrestre, que se formulava claramente na obra de Ptolomeu. Não se dispõe de maiores indicações sobre a sua vida, mas supõe-se que haja trabalhado no Museu de Alexandria no século II de nossa era. Admite-se que tenha nascido no ano 100 e falecido em 170. É autor do *Almagest*, que se considera um compêndio completo dos conhecimentos astronômicos acumulados pelos gregos e desenvolvidos no Museu até os seus próprios dias.

Acerca de sua *Geografia* assim se manifestam os autores da *História da Ciência da Universidade de Cambridge*: “Sua *Geografia* ou *Geographike syntaxis* era uma tentativa de mapear o mundo conhecido, e maior parte do texto consiste em uma lista de lugares, com suas latitudes e longitudes, um sistema de coordenadas que já existia pelo menos desde o tempo de Eudoxio, mas que nunca havia sido tão amplamente aplicado. O livro era acompanhado de mapas, mas, uma vez que tantos erros podem ser cometidos quando se copia um livro a mão, como se fazia nos dias anteriores a impressão, Ptolomeu, sabiamente, deu instruções que permitissem ao copista reconstitui-lo integralmente. Também deu alguns conselhos práticos corretos sobre a projeção de mapas, isto é, sobre como representar a superfície curva da Terra em um mapa plano, como talvez devêssemos esperar de alguém que tivesse escrito um texto matemático sobre o assunto. Certamente, o trabalho continha erros, e os mapas de Ptolomeu representavam inadequadamente as áreas além dos limites do Império Romano, mas isso de

maneira alguma deprecia o que foi uma compilação monumental, muito mais ampla que qualquer outra feita antes dela".(1)

A visão dos próprios navegadores não podia, entretanto, ser tão favorável porquanto a par das observações científicas que incorpora, reuniu também toda uma série de suposições arbitrárias, como a fixação dos limites acessíveis da terra na altura do cabo Bojador, a noroeste do deserto de Saara; a inabitabilidade da zona equatorial; a fertilidade do solo e a vida edênica nas Canárias; a existência de ouro à superfície das praias africanas, etc. As observações diretas levaram à fixação de novos contornos e, ao mesmo tempo, à crítica do passado.

É bem representativo do novo estado de espírito o seguinte trecho de uma obra escrita entre 1480 e fins do século – *As relações do descobrimento da Guiné e das ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, de Diogo Gomes; "E estas coisas que aqui escrevemos se afirmam salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes, uma povoada que era no meio do mundo, e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso de frio, e da parte equinocial do meio-dia também escreve não ser habitada por motivo do extremo calor. E tudo isso achamos ao contrário, porque o polo ártico vimos habitado até além do prumo do pólo e da linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa a acreditar... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo".(1)

Registra-se que, apenas no período indicado, a *geografia* de Ptolomeu merecera seis edições em latim – impressas em Bolonha entre 1478 e 1490. Seu prestígio advinha sobretudo do geocentrismo então consagrado como uma espécie de parcela complementar do sistema aristotélico.

Que significava precisamente este *ver grande parte do mundo*? De que valor se revestiam as observações, solenemente ignoradas na tradição escolástica? Segundo se indicou na parte deste curso dedicada à CULTURA OCIDENTAL, a tradição preservada no Museu de Alexandria e que somente seria reconstituída muito mais tarde, deu-se dissociada de toda investigação de caráter filosófico. Esta acabou privilegiando o raciocínio demonstrativo, segundo o qual as notas presentes à coisa deduziam-se de seu conceito. Do mesmo modo que as *disputationes* e o culto quase sagrado dos textos, em torno dos quais se estruturaram intermináveis comentários. Agora não mais se podia deixar de enfrentar o problema da indução.

Esta questão se torna precisamente o ponto de partida da Filosofia Moderna.

No livro *Figuras e idéias da Filosofia da Renascença*, Rodolfo Mondolfo resume a posição de Galileu, confrontando-a a Bacon e Descartes. Os três autores esgotam um primeiro entendimento do conceito de experiência, aquele que pretende circunscrevê-lo à observação científica. Mais tarde, encontraria outros desdobramentos.

Bacon considera possível fazer com que as observações adquiram validade plena tornando a indução absolutamente rigorosa. Como a lógica de Aristóteles repousava na dedução – e todo o conhecimento válido, em seu tempo, deveria revestir-se dessa característica, isto é, ser deduzido do conceito – imaginou que se tratava de formular uma nova lógica. Por isso denominou sua obra fundamental de *Novum Organum*. Os livros lógicos de Aristóteles estavam sob a denominação geral de *Organum*.

Francis Bacon estudou em Cambridge e ocupou cargos muito importantes na administração inglesa, inclusive o de Lorde Chanceler, para o qual foi nomeado em 1618. É autor de obra volumosa, que abrangeu 14 volumes quando se tratou de reuni-la (*Works*, London, 1858/1870). Escreveu em latim e em inglês. Seu texto capital é contudo o *Novum Organum*, que denominou também de *Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. A parte essencial desse livro figura na edição de *Os Pensadores*.

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 a 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 esta 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 a correspondente forma. Os casos estudados devem ser os mais diversos para que sobressaia a nota essencial a ser identificada. A diversidade de circunstâncias tornara possível a eliminação das notas que somente se achem 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. Nestas serão assinalados 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.

Descartes educou-se no Colégio de La Flèche, dos Jesuítas, que estava entre as mais famosas 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. Neste 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 na 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).

Descartes entendia que a lógica aristotélica consistia em mera ordenação e demonstração de princípios já estabelecidos. Seu método, em contrapartida, pretende ser um caminho para a inserção da descoberta. Ao contrário de Bacon, que se atém ao que depois se denominou de *empirismo* (isto é, ao primado da experiência sensível), Descartes inaugura o chamado 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 senão 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.

Assim, a questão suscitada pelos navegadores acerca do valor das observações, encontra em Bacon e Descartes respostas diametralmente opostas. Na visão de Mondolfo, caberia a Galileu sugerir uma visão integrada. Em síntese, são componentes do método fundado por Galileu: a observação cuidadosa (*esperienza sensata*) e a dedução (*dimostrazione necessaria*). A primeira visa o contingente. A segunda deve determinar o necessário. O entrelaçamento entre os dois aspectos se fez mediante a reprodução, em condições artificiais, da experiência natural que se deseja examinar: Como observa Mondolfo: "Galileu introduz na física a exigência exaltada por Kant como uma "revolução feliz", isto é, a exigência de produzir os fenômenos para demonstrá-los e conhecê-los de verdade.

2. A Filosofia Inglesa e o nascimento da Epistemologia

a) *O Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke

A figura de John Locke tem estado presente nas anteriores disciplinas deste Curso. Formado 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. Como vimos, 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, que estudamos na disciplina POLÍTICA, 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 1704) 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 haja 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* foi muito bem sucedido no que se refere à atribuição de uma novo objeto à filosofia, embora não se trate propriamente da aceitação das teses e da doutrina lockeana. Segundo o seu entendimento, a filosofia resumir-se-ia a uma teoria do conhecimento. Versão resumida mas que contem o essencial do livro apareceu na coleção *Os Pensadores*. A Fondo de Cultura Economica, do México, publicou em espanhol a versão completa. No período recente dispõe-se da edição completa em português, iniciativa da Fundação Calouste Gulbekian, de Portugal.

Locke estabelece como premissa geral, no Livro I, 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 dialogo 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 estes são inatas as verdades que se revelam imediatamente como tais à luz natural, sem necessidade de recorrer-se a 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 do sujeito.

Às primeiras denominou de *qualidades primárias* e as 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 a 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.

b) *O Inquérito sobre o entendimento humano*, de Hume

Do mesmo modo que Locke, também David Hume está presente em outras de nossas disciplinas. Tivemos oportunidade de indicar que lhe coube dar uma formulação acabada à discussão de índole moral ocorrida na primeira metade do século XVIII. 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 os dois há aproximadamente cinquenta anos: sendo o primeiro de 1690, o segundo editou-se em 1748. No intervalo publicaram-se diversas obras sobre o tema, ganhando maior nomeada o de Jorge Berkley (1685/1753), que chamou de *A Teatrise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).

Esquemáticamente, este é o conteúdo do *Inquérito*:

1. 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).

2. As idéias simples (redutíveis 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).
3. 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 apóiam-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).
4. 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 probabilidades. (Seção IV. Segunda parte)
5. 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. Probabilidade. 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 hábito, 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.

c) O nascimento da epistemologia

Na Inglaterra, em geral, nos países de língua inglesa, a hipótese de Locke, de atribuir à filosofia um novo objeto, o conhecimento , encontrou uma grande aceitação.

No século XX, esse objeto ganhou maior precisão ao indicar-se que não tem em vista toda classe de conhecimento mas aquele que seja estabelecido com rigor e mereça o nome de conhecimento científico. Em conseqüência, denominou-se de *epistemologia*.

Outra mudança importante consiste no abandono das descrições do conhecimento. Essas descrições suscitaram muitos debates e conduziram a impasses, a exemplo da tese lockeana das qualidades primárias e secundárias, a que nos referimos. Agora a epistemologia

consiste essencialmente na definição de Lalande, no "estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, destinado a determinar sua origem (não psicológica), seu valor e sua importância objetiva."

Nos países de língua inglesa, a filosofia não só adotou estritamente esse objeto como passou a acreditar que a única filosofia válida é aquela que se pretenda tão rigorosa como a ciência. Por esse caminho acabou atribuindo uma grande importância à linguagem.

Na disciplina introdutória (A CULTURA OCIDENTAL) procurou-se alcançar alguma familiaridade com esse ponto de vista ao recomendar-se a leitura de *Explicações científicas*, de Leônidas Hegenberg.

3. A estruturação da perspectiva transcendental na obra de Kant

a) Os pontos de referência de Kant

Na disciplina MORAL, tivemos oportunidade de dar algumas indicações sobre a obra de Kant e de proceder à leitura de um de seus livros básicos, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, achando-se presente, de igual modo, nas disciplinas POLÍTICA e RELIGIÃO. Além disto, na Unidade I, procuramos fornecer uma idéia geral do que se deve entender por perspectiva transcendental. Trata-se agora de aprofundar essa compreensão.

A crítica de Kant está dirigida contra o que chamou de metafísica dogmática. Tinha em vista o denominado sistema Wolff-Leibniz. Ajudará a compreensão da sua crítica ter-se uma noção, ainda que sumaria, de tal sistema. Conforme mencionamos, este tornara-se dominante nas universidades alemãs, na altura dos meados do século XVIII, isto é, no momento mesmo em que Kant elabora a sua obra.

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 problema para a filosofia, fornece-lhe um modelo (matemático) para a reconstrução do sistema. Leibniz, com 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.

Acontece que, 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 o ter sido despertado do sono dogmático, isto é, da crença nos postulados de Wolff.

Além da 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.

Como vimos, 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.

Finalmente, 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.

Kant, portanto, tem diante de si pelo menos três problemas da "maior magnitude". O primeiro consiste em 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.

E, finalmente, o terceiro, a questão da autonomia da moralidade em relação ao seu fundamento religioso tradicional.

b) A resposta kantiana

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

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: 1º) finitude ou infinitude do mundo ; 2º) sobrevivência da alma; 3º) 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*. Dai 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 denominou-se, 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 dado na percepção mas a uma organização na qual está presente a contribuição do sujeito que percebe.

Kant tem em vista, sobretudo, o conhecimento científico pois seu problema resume-se em explicar a validade da física newtoniana. Sua pergunta se formula deste modo: como se constitui a objetividade, ou, ainda, como se dá a possibilidade de uma ciência como a física de Newton?

Para Kant, o conhecimento válido universalmente depende de certas categorias que não provém da experiência. Assim, por exemplo, o princípio de inércia ou primeira lei da física ("todo corpo permanece em seu estado de repouso ou movimento uniforme retilíneo, a não ser que atue sobre ele alguma força") repousa num postulado, o da *permanência*, que não vem da experiência. É a categoria de *substância* que me permite pensar essa permanência. As afirmações desse tipo Kant chama de "juízos sintéticos *a priori*". Promoveu também uma reformulação das categorias de Aristóteles, formulando a sua própria tábua de categorias.

Alem destas, que denominou de categorias do entendimento, a organização do conhecimento pressupõe formas a priori da sensibilidade (assim chamou os conceitos de espaço e tempo).

Kant é o primeiro pensador que valorizou devidamente a hipótese. Louvando-se das experiências levadas a cabo por Galileu, conclui que os homens de ciência, ao invés de se constituírem em observadores passivos, obrigam "a natureza a responder as suas questões e não a se deixar por ela conduzir".

Assim, com o procedimento transcendental Kant reformula inteiramente a filosofia tradicional e para ela estabelece um primeiro nível de inquirição que, mais tarde, seria batizado de filosofia da ciência ou epistemologia (teoria do conhecimento científico).

Resolvido desta forma o problema da distinção entre a nova física e a filosofia, Kant irá refutar a metafísica tradicional. Comparou cuidadosamente as provas e contraprovas da finitude ou infinitude do mundo, da sobrevivência da alma e da existência de Deus para evidenciar que essa discussão conduz a paralogismos e antinomias. Essa parcela de sua investigação denominou de *dialética*.

Conforme tivemos oportunidade de verificar no estudo da MORAL, Kant lançar-se-ia 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 à investigação que realiza da experiência natural, na *Crítica da Razão Pura* (1781) e, de Segunda Crítica, à 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 a concepção do Estado Liberal de Direito – que estudamos na disciplina POLÍTICA– e da religião. Na disciplina respectiva, estudamos o livro *A religião nos limites da pura razão* (1793).

c) Problemas legados à posteridade pela obra de Kant

Apesar do que pretendeu com a *Crítica do Juízo*, Kant não conseguiu compatibilizar os planos da experiência natural e da experiência moral. Essa questão teria enorme desdobramento, vindo a consistir numa grande presença ainda no período contemporâneo.

Embora o seu esquema de considerar a ciência de ângulo filosófico haja preservado inteira validade – isto é, o de procurar o justo equilíbrio entre conhecimentos adquiridos pela experimentação e postulados a que o cientista inevitavelmente recorre para organizá-la e dar-lhe sentido, como outros princípios norteadores da filosofia da ciência, a exemplo da valorização da hipótese –, não se sustentou a crença na existência de uma tábua fixa de categorias, válidas absolutamente. O esforço subsequente consistiu precisamente em remetê-la para a experiência cultural concreta. Por esse meio solucionou-se também o problema de saber-se de onde provêm. São de fato sínteses ordenadoras do real, criadas pelo espírito, mas em circunstâncias históricas passíveis de serem reconstituídas. Vale dizer: não são inatas, como perceberam os empiristas ingleses, nem foram criadas à revelia do próprio homem como imaginavam a filosofia antiga e, em geral, os espiritualistas modernos e contemporâneos.

A suposição kantiana de que, à crítica, dever-se-ia seguir o sistema, impressionou sobretudo a geração que lhe seguiu imediatamente, integrando o chamado idealismo alemão. Esse empreendimento serviu para revelar novos problemas que estavam contidos no kantismo.

Finalmente, a perspectiva transcendental revelou-se como uma conquista eterna da consciência filosófica.

d) Significação do kantismo

Os denominados idealistas pós-kantianos (Fichte, Schelling e Hegel) abandonaram a noção de coisa-em-si e buscaram alcançar o plano numenal. Educados na atitude crítica, é pouco provável, contudo, que tivessem chegado a confundir o saber com o processo real. Ainda assim, a geração subsequente – Ludwig Feuerbach (1804/1872), os irmãos Bruno Bauer (1809/1882) e Edgar Bauer (1820/1886), David Strauss (1804/1872), que é o autor da classificação dos discípulos de Hegel em direita e esquerda hegelianas, Carlos Marx (1818/1883), para citar apenas os principais – entendeu haver chegado o momento de implantar a sociedade racional, achando-se constituído o sistema do saber. Dividiram-se ao supor uns que a tarefa incumbia ao próprio Príncipe, outros aos funcionários (ao Estado, mais precisamente) e Marx ao proletariado, porém estiveram quase todos unidos na estruturação do

Partido Social Democrata, que se constituiu nos fins da década de sessenta mas requereria alguns decênios até se consolidar (Joseph Rovin, *História da social democracia alemã*, tradução portuguesa, Lisboa, 1979). De ângulo estritamente filosófico, essa questão acha-se estudada por François Chatelet – *Logos e praxis*, tradução portuguesa, Paz e Terra, 1972.

O marxismo destacou-se desse conjunto para constituir-se em corrente autônoma, através pelo menos de três grandes linhas de interpretação, a saber: *italiana*: Antônio Labriola (1893/1904); Antônio Gramsci (1891/1937) e Rodolfo Mondolfo (1877/1976); *alemã*, com grande número de teóricos entre os quais desenvolveram obra sistemática Karl Kautsky (1854/1938) e Gyorgy Luckacs (1885/1971), desdobrando-se na chamada Escola de Frankfurt, que muitos estudiosos consideram grandemente distanciada de suas origens em especial pela vinculação à obra de Freud; e a chamada *versão ortodoxa*, representada pelos soviéticos, que transforma a doutrina num saber compendiado, expurgado dos problemas que atestavam a sua viabilidade e manteve a presença do marxismo na Filosofia Contemporânea.

Apesar da reconhecida autonomia, o marxismo é incompreensível sem referência ao idealismo clássico e à obra de Kant. Em relação a esta última, o princípio "Não explorarás o trabalho alheio" presente ao marxismo, decorre diretamente do imperativo categórico da moral kantiana, segundo o qual o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio. É pouco provável que o conceito de práxis de Marx seja distinto do de Kant.

O kantismo viria a fecundar o pensamento ocidental ainda uma segunda vez, através do movimento de volta a Kant, iniciado na Alemanha na década de sessenta do século passado e que se coroa com a obra de Herman Cohen. Graças a isto o neokantismo seria a corrente dominante na Alemanha de fins do século passado à época da primeira guerra mundial. Do movimento neokantiano é que iriam destacar-se a fenomenologia, o existencialismo, pensadores como Scheler e Hartmann. A publicação em que os principais representantes da filosofia alemã da primeira metade deste século discutiram os grandes temas contemporâneos chamou-se *Kantstudien*.

O kantismo ainda não esgotou integralmente suas virtualidades desde que os postulados de sua ética não foram explorados em sua totalidade. A fecundidade dessa vertente é comprovada pelas análises que Max Weber (1864/1920) lhe dedicou, com vistas à constituição do que chamou de ética da responsabilidade. Esta continua sendo uma possibilidade em aberto.

Considerando a questão do ângulo dos problemas e não apenas das correntes originadas da meditação de Kant, Miguel Reale dedicou-lhe o primeiro capítulo de *Experiência e Cultura* (1977). Parece-lhe que a suposição de que haveria uma tábua fixa e conclusa de categorias não se sustenta, embora as premissas fundamentais de Kant devam ser preservadas na consideração do que denominou de condicionalidade histórico-social do conhecimento. Ao invés de valorizar a dedução de caráter lógico, buscada por Kant, Reale irá vincular ao kantismo a idéia de mundo da vida (*Lebenswelt*) de Husserl despojando-a das implicações que lhe atribuiu seu autor com o propósito de restaurar a intuição intelectual, negada por Kant.

Outra questão crucial do kantismo é o aparente fosso criado entre natureza e espírito pela parte da obra de Kant dedicada à moral. Na filosofia contemporânea, esse tema só tem sido desenvolvido sem menosprezo das premissas kantianas – isto é sem violar as imposições da perspectiva transcendental – pelos culturalistas brasileiros, em especial o próprio Reale e Djacir Menezes.

ANEXO

Roteiro para o estudo inicial da *Crítica da Razão Pura*

Apresentação

A *Crítica da Razão Pura* (1781), de Immanuel Kant (1724/1804), constitui um dos textos fundamentais do pensamento ocidental. A rigor, todo homem culto, independentemente de suas pretensões de aprofundar-se no conhecimento da filosofia, precisaria dispor de uma idéia geral do conteúdo desse livro.

A *Crítica da Razão Pura* ganhou fama como obra inacessível, o que corresponde a uma injustiça, se bem que o próprio Kant tenha contribuído nesse sentido ao publicar um outro livro com a pretensão de explicá-la (*Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, 1783). A dificuldade verdadeira reside na aquisição da atitude crítica, isto é, em habituar-se a distinguir o discurso (aquilo de que falamos), das coisas mesmas.

Tampouco o autor se preocupou em produzir texto acessível a grande número. Ao contrário disto, sua exposição é sobrecarregada com questões não resolvidas ou simplesmente mal dispostas, ou melhor, antecipadas indevidamente.

Por essa razão justifica-se que nos tenhamos proposto a elaborar o presente roteiro.

A proposta de estudo aqui contida não pretende esgotar a *Crítica da Razão Pura* e muito menos o pensamento de Kant. A intenção maior reside em apontar um caminho através do qual quem o siga chegue a compreender de maneira correta aquilo que se denomina *perspectiva transcendental*. Esta perspectiva é uma criação moderna e contrapõe-se frontalmente à perspectiva clássica, denominada transcendente. Enquanto esta acredita na possibilidade de acesso às coisas como seriam em si mesmas – donde constitui-se a idéia de substância na categoria fundamental –, a perspectiva transcendental supõe que temos acesso apenas aos fenômenos. Questões tais como a existência de Deus, a sobrevivência da alma ou a infinitude do mundo não podem ser resolvidas de forma racional.

A perspectiva transcendental não pretende refutar a perspectiva transcendente. As perspectivas filosóficas são em si mesmas irrefutáveis e não prescindem de um elemento arbitrário de escolha.

Contudo, a familiaridade com a perspectiva transcendental é imprescindível a quem se disponha a estudar a filosofia moderna e, portanto, as filosofias nacionais, todas posteriores a esse período. Os idealistas alemães tiveram-na em conta, do mesmo modo que Marx, Husserl ou Cohen. Os equívocos de muitas das interpretações contemporâneas do marxismo ou da fenomenologia decorrem precisamente do desconhecimento ou da negligência em relação a tal circunstância.

O estudo ora proposto não dispensa o conhecimento integral do livro nem impede ou dificulta o aprofundamento posterior. De sorte que se recomenda a todos quantos queiram estudar a *Crítica da Razão Pura*, como passo inicial capaz de facilitar enormemente a tarefa.

1. Plano geral de leitura

Kant dividiu a *Crítica da Razão Pura* em dois grandes blocos, denominando o primeiro de Doutrina Transcendental dos Elementos e o segundo de Doutrina Transcendental do Método. Esta corresponde na verdade a uma espécie de plano para elaboração do sistema. Kant supunha, como muitos dos filósofos do seu tempo e até posteriores, que a filosofia precisa ser exposta em forma de sistema. Embora ainda se encontrem partidários dessa hipótese, semelhante idéia não tem curso no período contemporâneo. De todos os modos não esclarece grande coisa quanto à perspectiva transcendental podendo ser dispensada a sua leitura na presente etapa.

A Doutrina Transcendental dos Elementos foi precedida de uma Introdução. Na segunda edição acrescentou-lhe um Prefácio. Quanto a este, foi elaborado para responder a questões suscitadas pela publicação do livro e que não caberia antecipar. Por essa razão a leitura inicial deve começar pela Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, denominada Estética Transcendental.

Além desta, o estudo deve concentrar-se na Analítica Transcendental, que é a primeira divisão da Parte Segunda. Esta denomina-se Lógica Transcendental e no que se refere à parte introdutória o importante é ter presente a reordenação da lógica clássica empreendida por Kant, como indicaremos oportunamente.

A segunda divisão da Parte Segunda intitula-se Dialética Transcendental. Nesta leitura inicial é suficiente formar-se uma idéia geral do seu conceito.

Em resumo, a leitura inicial concentra-se na Estética Transcendental e na Analítica Transcendental. Da Dialética Transcendental será suficiente o estudo da Introdução. Recomenda-se a tradução portuguesa, da responsabilidade do prof. Alexandre Morujão, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa, 1985).

Como instrumento auxiliar de leitura recomendamos apenas a consulta a um dicionário de filosofia. O mais adequado ao caso é o *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, de André Lalande, desde que se limita a definir os conceitos na forma como o entenderam os vários filósofos. Há vários dicionários de filosofia editados em português que atendem perfeitamente ao objetivo. Existe, inclusive, um vocabulário da terminologia kantiana (*Le Vocabulaire de Kant*, par Roger Vernaux, Paris, Aubier-Montaigne, 1967), dispensável na presente etapa.

Sugerimos evitar a consulta às exposições constantes das histórias da filosofia porquanto se trata, agora, de compreender os conceitos fundamentais apresentados na *Crítica da Razão Pura*, questão em geral negligenciada por aquelas histórias. Para ter uma idéia da obra geral e da evolução do pensamento de Kant o melhor texto é da autoria de Ernst Cassirer, elaborado como introdução para a edição das *Obras Completas* (1912-1922, 11 volumes), de que se dispõe de tradução espanhola *Kant, vida y doctrina*, Mexico, Fondo de Cultura, Breviários, vol. 201, sucessivamente reeditado).

2. Estética Transcendental

Kant toma o termo estética no sentido clássico e não no moderno que o popularizou como teoria do belo. *Aisthesis* é a denominação dada à sensibilidade pelos filósofos gregos.

A Estética Transcendental trata dos conceitos de *espaço e tempo*. Kant está preocupado sobretudo em demonstrar que esses conceitos não vêm da experiência.

Muitas pessoas relutam em aceitar que as noções de espaço e tempo não se tenham formado no contato com as coisas. Para o estudioso da *Crítica da Razão Pura* é essencial entretanto dar-se conta de que a questão, no plano conceitual, é bastante complexa. Sugere-se consultar um dicionário de filosofia a fim de conhecer as hipóteses acerca do problema.

Além disto, nesta parte da obra Kant apresenta um conjunto de conceitos que são muito importantes. A título de exemplo apresentamos a seguir o tipo de elaboração que precisaria ser feita em relação a cada um deles, com o propósito de situar o que é de fato peculiar à acepção kantiana:

Sensibilidade e sensação - Com a noção de sensibilidade Kant não deseja tecer nenhuma consideração de ordem fisiológica ou psicológica. Quer apenas distingui-la como simples *passividade* (capacidade de receber representações), para enfatizar que o espírito tem outra característica (capacidade de criar sínteses). É o pressuposto inicial do conhecimento. A sensação será a impressão de um objeto sobre a nossa faculdade representativa, enquanto somos por ele afetados.

Intuição - Apreensão imediata (sem mediação, portanto; vale dizer: prescindindo de elementos discursivos).

Descartes emprega esse termo no sentido de evidência, plena clareza intelectual.

Em Kant, a intuição relaciona-se diretamente com o objeto e é singular.

Husserl fala em *intuição eidética* como um dos instrumentos da fenomenologia mas não guarda, senão remotamente, relação com as acepções precedentes. Trata-se de um procedimento.

A acepção em que a toma Kant, tem o mérito de estabelecer de pronto o essencial, isto é, a *intuição intelectual* deve provar-se.

"*A priori*" - Não se trata da anterioridade cronológica. Pressuposto na experiência. A experiência não explica.

Na Escolástica, consistia no raciocínio que partia da causa (antecedente) ao efeito; do princípio à consequência. No raciocínio "a posteriori", inversamente (das consequências à causa, do que é condicionado por natureza ao que é incondicionado).

Kant toma-o no sentido de formal (na lógica tradicional, a forma é a relação entre dois termos, abstração feita de que designam, isto é, sem referência a objetos do conhecimento): leis do pensamento, que estabelecem, entre os dados múltiplos dos sentidos, relações que permitem percebê-los e compreendê-los.

Compete ao estudioso completar esta relação, com base na leitura da Estética transcendental e da consulta a um Dicionário de Filosofia.

3. Introdução à 2ª parte da Doutrina Transcendental dos Elementos (Idéia de uma lógica transcendental)

Na introdução em epígrafe (págs. 88 a 96 da tradução portuguesa), Kant pressupõe alguma familiaridade com a Lógica Clássica. Embora não seja o caso de interromper a leitura para adquiri-la, cumpre levar em conta as indicações adiante.

Segundo Kant, a lógica transcendental é uma ciência do entendimento puro, incumbindo-lhe determinar a *origem, a extensão e o valor objetivo do conhecimento*.

Para Kant só existe *conhecimento* em presença de dois elementos: as intuições e os conceitos. Como a intuição só pode ser sensível, não existe conhecimento a partir, unicamente, dos conceitos.

A estética transcendental estabeleceu as condições segundo as quais são possíveis as intuições sensíveis, isto é, a partir das formas "a priori" da sensibilidade (o espaço e o tempo). Trata-se agora de investigar, no plano do entendimento, quais são as suas formas puras. Essa precisamente a tarefa da Lógica

Kant denominou-a de *Lógica Transcendental* para distingui-la da lógica clássica – a partir dele classificada como FORMAL – criada por Aristóteles. Em síntese, Aristóteles partia da hipótese de que a ciência se constituía de um conjunto de proposições (enunciados), incontestavelmente válidas e que poderiam ser divididas em duas grandes classes: os *princípios* ou *axiomas* (proposições que prescindem de demonstrações) e os *teoremas* (proposições demonstradas). A Lógica Formal ocupa-se daquelas proposições para as quais seja possível estabelecer as regras da dedução. Tais regras contem três formas perfeitas F_1 , F_2 , e F_3 , de sorte que sendo verdadeiras F_1 e F_2 , também F_3 o será.

A Lógica Formal desinteressa-se inteiramente do conteúdo. Por isto mesmo, não é o método adequado para averiguar-se a veracidade de qualquer afirmativa mas apenas a forma correta (lógica) de apresentá-la.

O problema para Kant é inteiramente diverso porquanto sua investigação versa precisamente sobre as condições e os limites do conhecimento. Assim, ao denominar de *Lógica* esta segunda parte de sua pesquisa, teve obrigatoriamente que se defrontar com a problemática suscitada pela adequada conceituação da lógica clássica.

A primeira questão diz respeito ao conceito de Organon. As obras lógicas de Aristóteles foram agrupadas sob essa denominação. Bacon chamou de *Novum Organum* (1620) o tratado em que procurou estabelecer as regras da indução. *Organon* seria pois uma espécie de lógica válida para todas as ciências.

Kant irá invocar o conceito de Canon, ao que se supõe popularizado por Leibniz, com vistas a dispor de uma noção mais restrita de Organon. Segundo entende, Organon é a maneira de chegar-se a um conhecimento determinado. Para tanto seria necessário dispor previamente de uma noção precisa do objeto da ciência em apreço. Deixaria, portanto, de revestir-se da pretendida generalidade. Para alcançá-la, isto é, para chegar-se a uma propedêutica de todo o entendimento e da razão em geral, requer-se um *Canon*, que é uma arte universal da razão.

Assim, na *Crítica da Razão Pura*, Kant identifica Lógica de uso geral com Canon e Lógica de uso particular com Organon. O Canon (Lógica Geral), por sua vez, pode ser Lógica Pura ou Lógica Aplicada. Esta última poderia ser também denominada psicologia, entendida como investigação das condições subjetivas empíricas do uso do entendimento. Somente a primeira seria uma ciência no sentido estrito do termo, porquanto apta a fornecer princípios de validade universal (necessários). As regras da segunda (psicologia) seriam contingentes.

Tais são as questões do primeiro parágrafo. O segundo contém o conceito de *Lógica Transcendental*.

A Lógica Transcendental é uma esfera rigorosamente delimitada da Lógica Geral (Canon). Esta se aplicaria aos objetos em geral (conhecimentos de razão, empíricos ou puros, sem distinção) enquanto a Lógica Transcendental é uma ciência do entendimento puro e do conhecimento racional pelo qual pensamos os objetos completamente "a priori".

A Lógica Transcendental comporta, finalmente, a distinção entre Analítica e Dialética Transcendentais, apresentada no parágrafo IV, distinção que se aplicaria também à Lógica Geral.

Para estabelecê-la, Kant introduz mais uma noção, isto é, a de limite em que a lógica transcendental poderia ser aplicada legitimamente. Para tanto, retoma a definição clássica de verdade (acordo do conhecimento com seu objeto). Infere-se tal limite da própria conceituação de conhecimento, que requer a interveniência tanto da sensibilidade como do entendimento. A lógica transcendental considera apenas aquela parcela do conhecimento que tem origem no entendimento. Mas parte do pressuposto de que os objetos aos quais se possam aplicar sejam dados na intuição. A dialética transcendental em Kant corresponde à tentativa de fundar conhecimento a partir dos puros conceitos, equivalendo portanto ao uso ilegítimo da lógica transcendental.

A rigor, os conceitos lançados nesta introdução somente se esclarecerão ao longo da *Crítica da Razão Pura*. É importante compreender a definição kantiana de dialética e os conceitos a esta vinculados, como as noções de idéia e ideal. Contudo, isto só é possível ao estudar-se a parte que lhe é especialmente dedicada. E quanto à noção de Canon ou arquitetura geral da razão pura, não é essencial porquanto associada à hipótese de construção de um sistema. O tema só é abordado no bloco final do livro (II. Teoria transcendental do método), que se considera dispensável nesta primeira leitura.

4. Analítica Transcendental

A Analítica é a parte fundamental da *Crítica da Razão Pura*. Nesta fica estabelecido o padrão de investigação que mais tarde se denominou de epistemologia. Kant aparentemente ainda está preso à antiga gnoseologia – entendida como uma descrição do conhecimento que seria válida para todas as suas espécies, podendo-se, a esse propósito, estabelecer o paralelo indicado no Esquema I, a seguir. Contudo, ultrapassa essa postura e inaugura um novo procedimento, voltado para a análise do discurso, dos enunciados. De certa forma a Analítica radicaliza a diferença entre saber e ser, entre conhecimento humano e coisa em si.

ESQUEMA I

Empirista	Kantiano	Hegeliano
Sensação Percepção(1) Representação	Intuições Intuições puras + Empíricas (espaço e tempo)	
Idéia ou conceito	Entendimento – Categorias	Consciência com os seguintes momentos: certeza sensível, percepção e entendimento
	Unidade “a priori” da percepção	Consciência de si
	Razão - Idéias	Razão

		Espírito
--	--	----------

A Analítica compõe-se de dois livros. No primeiro (Analítica dos Conceitos) procede a uma reformulação radical das Categorias da Lógica Clássica e no segundo (Analítica dos princípios) demonstra como os conceitos puros do entendimento é que sustentam a física newtoniana. .

Requer uma leitura atenta, recomendando-se que seja feita uma caracterização de todos os conceitos fundamentais, a exemplo do modelo sugerido no item 2. Estética Transcendental, com a ajuda de um dicionário de filosofia. Nessa leitura cumpre entretanto levar em conta os aspectos adiante destacados.

4.1. Analítica dos conceitos

Na Analítica dos Conceitos (págs. 101 a 174 da tradução portuguesa), Kant apresenta uma nova tábua das categorias, reformulando inteiramente a maneira como Aristóteles estuda a questão. Além disto, trata da possibilidade da experiência em geral, onde suscita noções fundamentais como a de síntese, produzidas pelo entendimento, e que constituem os elementos ordenadores do real (mundo fenomênico e não o das coisas em si).

Para a primeira parte do problema, a fim de prescindir da consulta a algum manual de lógica, damos a seguir algumas indicações para confronto da lógica clássica e do ordenamento kantiano. Quanto à temática subsequente da Analítica dos conceitos, proceder da forma antes recomendada (separar os conceitos básicos e defini-los, segundo a acepção kantiana, sempre que possível fixando desde logo em que se distingue de outros filósofos).

Para fundar a Lógica Transcendental, Kant leva a cabo uma crítica à lógica aristotélica e à sua tábua de categorias. Estabelece em primeiro lugar que não se trata de decompor os conceitos mas o poder do entendimento (coerentemente com a sua conceituação e com aquilo que distingue as duas lógicas).

Qual é o poder do entendimento?

Agrupar diversas representações numa representação comum. O entendimento apoia-se em funções e não em intuições. Função é a unidade do ato que reúne e congrega representações (síntese, capacidade sintética, em suma). Como as representações não se relacionam imediatamente mas mediadamente aos objetos, define o juízo como o conhecimento mediato de um objeto. Os juízos são funções de unidade entre nossas representações. Na lógica tradicional, o juízo é o lugar da verdade, desde que nesse ato é que se afirma ou se nega alguma coisa. O termo juízo é reservado a essa operação.

Segundo a Lógica Tradicional, as proposições podem ser:

A) Simplesmente atributivas (de inesse)

Juízos de qualidade

Em Kant

Afirmativos

Negativos

Indefinidos

2

O homem é racional

Este homem está cheio de dívidas

<p>- Proposição predicativa ou categórica ou composta (emprego de outra cópula: e, ou, se) Denomina-se, então proposição hipotética</p>	Juízo de relação	<p>Categóricos Hipotéticos Disjuntivos</p>	3
<p>Além disto, a Lógica Tradicional estuda as relações entre as proposições: contrárias, subcontrárias e contraditórias.</p>			
<p>B) As proposições ou são de inesse (afirmam ou negam) ou são modais: indicam o modo ou a maneira da relação S a P. S convém a P. De que modo? São 4 os modos: possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade</p>	Juízo da modalidade	<p>Problemáticos Assertóricos Apodíticos</p>	4
<p>E, finalmente,</p>			
<p>C) Segundo a extensão do sujeito. Desse ângulo, as proposições podem ser: universais, particulares, singulares e indefinidas.</p>	Juízos da quantidade	<p>Universais Particulares Singulares</p>	1

As demais operações que têm lugar quando se relacionam sujeito e predicado são denominadas proposições.

A tábua dos juízos de Kant corresponde a uma reordenação das classes de proposições da Lógica Aristotélica, da forma indicada a seguir.

Kant vai retirar a sua tábua das categorias a partir dessa reordenação da Lógica de Aristóteles. Ao realizar essa operação (parte final do Cap. I) empreende uma crítica às categorias de Aristóteles, a meu ver improcedente, desde que se coloca em plano diverso. Para Aristóteles, as categorias referem-se ao ser. Para Kant, são categorias do saber. Discussão no mesmo plano é a empreendida por Hegel, cuja "Lógica" corresponde a uma reordenação crítica da Lógica Transcendental.

4.2. Analítica dos princípios

A Analítica dos Princípios (págs. 175 a 294) contém algumas das partes mais obscuras da *Crítica da Razão Pura*. Contudo, essa obscuridade prende-se a uma dificuldade real.

Kant partiu do pressuposto de que a universalidade da física newtoniana era devida ao fato de que seu arcabouço fundamental está dado por um conjunto de fórmulas que não provêm da experiência. Ao invés de simplesmente partir da física de Newton para a determinação daqueles elementos "a priori", quis, como vimos, dotá-los de prévia consistência lógica. Depois de imaginar tê-lo conseguido, resolve perguntar-se como pode ocorrer que esses princípios puros possam aplicar-se à experiência. A rigor, a pergunta era dispensável já que os encontrara aplicados à experiência, exatamente na física newtoniana.

A dificuldade é portanto real e resulta da circunstância de que não se sabe exatamente como se dá que a matemática se aplique à experiência e seja a quantificação um método privilegiado de estabelecer-se determinado nível de objetividade. Kant tinha certamente presente tais dificuldades, a ponto de ter reescrito e ampliado significativamente essa parte do livro na segunda edição.

A solução kantiana está contida nos capítulos I e II (primeira e segunda seção) e foi abandonada pelos idealistas pós-kantianos, só tendo sido retomada por Herman Cohen (1842/1918). No nosso caso, não se trata de aceitá-la ou avaliá-la mas buscar ter dela uma compreensão apropriada.

A terceira seção do capítulo II (págs. 195 a 242) ache-se associada à física de Newton. Nos axiomas da intuição e nas antecipações da percepção procura indicar que a hipótese em que se baseia a física, de que os fenômenos têm uma quantidade (quantidade extensiva) mas igualmente um grau (quantidade intensiva) não provém da experiência. As analogias da experiência pretendem identificar o substrato "a priori" das três leis de Newton.

A respeito dessa parte da *Crítica da Razão Pura* é essencial ter presente as considerações que seguem.

Tecnicamente, a pergunta kantiana se formula do seguinte modo: como se constitui a objetividade? Duas são as questões nucleares da sua resposta: I) Valorização da hipótese; e, II) Reivindicação do papel das sínteses ordenadoras do real.

Quanto ao papel da hipótese, a magnitude que lhe atribui aparece na forma como avalia o método de investigação de Galileu. Diz, a propósito, no prefácio da 2ª ed. da *Crítica da Razão Pura*:

"Quando Galileu fez rolar suas esferas sob um plano inclinado com um grau de aceleração devido ao peso determinado por sua vontade... foi uma revelação luminosa para todos os físicos. Compreenderam que a razão não vê senão o que produz ela mesma segundo seus próprios planos... que ela deve obrigar a natureza a responder às suas questões e não a se deixar por ela conduzir."

Desta forma, Kant reivindica a significação da hipótese, que a moderna epistemologia iria consagrar, e o procedimento segundo modelos (tipos ideais, em Weber), plenamente formalizado contemporaneamente.

Quanto ao papel das sínteses ordenadoras do real, pode ser avaliado à luz do que diz a respeito da física de Newton. Para compreendê-lo deve-se ter presente as principais leis – ou princípios fundamentais – da física newtoniana e que são as seguintes:

INÉRCIA - Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme retilíneo, a menos que atue sobre ele alguma força.

Fórmula de Aristóteles: "Se não há força atuando, não há movimento".

Fórmula de Newton: "Se não há força atuando não há mudança de movimento".

No primeiro caso, a força é a causa do movimento; no segundo, da mudança de movimento (aceleração; desaceleração ou mudança de direção).

FORÇA - (aceleração) - Atuando sobre um corpo, uma força comunica-lhe uma aceleração que lhe é proporcional.

A força é a influência de um corpo sobre outro corpo e não algo que existiria independente dos corpos.

ACÇÃO E REACÇÃO - Toda força, agindo sobre um corpo dá origem a outra força que lhe é igual e contrária.

Os três princípios newtonianos formam uma unidade e visam possibilitar a medida de movimento. Completam o processo de separação entre física e metafísica. O primeiro postulado é entretanto indemonstrável, em vista da impossibilidade de dispor de um corpo sobre o qual não estivesse atuando nenhuma força.

Não é neste sentido, entretanto, que Kant afirma a dependência entre a ciência física e os "a priori". Trata-se de que:

- a) o primeiro princípio não poderia ser pensado sem a categoria de substância (permanência);
- b) a idéia de que uma força pode atuar sobre outra sem a categoria de causalidade;
- c) o de ação recíproca sem a categoria de comunidade (simultaneidade).

A problemática da Analítica dos Princípios inspira-se portanto na física de Newton.

4.3. O fundamento da distinção entre fenômenos e númenos

O tema considerado acha-se estudado no capítulo III (págs. 257 a 273). Corresponde a uma questão fundamental no que respeita a perspectiva transcendental. Alguns estudiosos entendem que a noção de coisa em si seria pré-crítica. Concluída esta, a noção não mais se sustenta, emergindo em seu lugar a de númeno. Concordando ou não com essa interpretação, trata-se de um conceito-chave a ser devidamente esclarecido.

O Apêndice e a Nota subsequentes têm em vista apresentar esclarecimentos adicionais acerca da natureza do entendimento, que não pode prescindir do elemento empírico para exercitar-se, ao contrário do que supunham Leibniz e Wolf, cujo sistema reunia as preferências da maioria em vida de Kant e mesmo no período que de imediato se seguiu à sua morte.

5. Dialética transcendental

Na cultura grega, a dialética corresponde à arte da discussão. No período medieval essa arte foi paulatinamente associada às *disputationes*, que se transformaram talvez na principal forma de cultivar e preservar o saber em geral. O termo dialética não desaparece mas está restrito ao emprego lógico que lhe atribuiu Aristóteles.

Aristóteles é o autor da distinção entre Analítica e Dialética. A primeira tem por objeto a demonstração – dedução a partir de premissas verdadeiras – enquanto a segunda ocupa-se dos raciocínios apoiados em opiniões prováveis. Kant de certa forma retoma essa acepção. Na *Crítica da Razão Pura* são dialéticos todos os raciocínios ilusórios.

Há entretanto um aspecto muito importante a destacar:

Kant atribui papel essencial na cultura às idéias e ideais, embora os problemas que suscitam não possam ser solucionados em conformidade com as suposições da metafísica dogmática. Ao proclamar a legitimidade de tais problemas e haver indicado, em sua obra posterior, novos procedimentos para considerá-los, Kant ultrapassa o plano da epistemologia.

Assim, é certamente um dos responsáveis pela tendência a confinar a filosofia ao vetor epistemológico. Ao mesmo tempo, contudo, abriu o caminho ao renascimento da metafísica.

Para a presente leitura, é suficiente ter clareza quanto aos conceitos fundamentais (dialética, idéia, ideal, limite da razão, etc.), sem deter-se nas minúcias dos paralogismos, antinomias, etc.

A dialética em Kant se compõe apenas de tese e antítese. A proposta no sentido de conduzi-lo até às sínteses é devida a Fichte (1762/1814). Quando apareceu a primeira versão de seu sistema do saber (*Princípios da doutrina da ciência*, 1794), o livro se publicou sem assinatura, tendo sido de início atribuído ao próprio Kant.

O tratamento acabado desse novo entendimento da dialética – que seria a forma pela qual passaria a ser compreendido contemporaneamente – seria obra de Hegel. Segundo esta, o movimento do pensamento dá-se através da formulação de teses, a emergência de antíteses que a elas se opõem e, finalmente, o surgimento de sínteses superadoras. No afã de tudo subordinar a esse princípio, Hegel violou e empobreceu o próprio princípio, que é sem dúvida de grande fecundidade. Análise conclusiva desse aspecto se contém no livro de Benedetto Croce – *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* (1907) – trad. portuguesa, Coimbra, 1933. Muitas correntes do marxismo contemporâneo confundem a categoria de síntese com a de ação recíproca, consoante advertência de Mondolfo.

4. O espiritualismo como herdeiro da filosofia antiga

O espiritualismo promoveu a junção de diversas hipóteses que foram sendo semeadas no transcurso da Filosofia Moderna. Encontra-se neste caso o famoso princípio estabelecido por Descartes, que está contido no enunciado *Penso, logo existo*. Da afirmação do pensamento, em contraposição à natureza, passou-se, por influência da Filosofia Antiga, a cogitar da hipótese de que a realidade última seria dada pelo espírito. Conforme tivemos oportunidade de referir, essa busca de um princípio último ou causa primeira – e a crença na possibilidade de torná-lo acessível ao nosso conhecimento – representa uma das características mais marcantes do pensamento filosófico tradicional. Talvez seja mesmo a posição, definidora por excelência, da perspectiva transcendente. Em contrapartida, na Filosofia Moderna irá amadurecer a compreensão de que a realidade como seria em si mesma ultrapassa a experiência humana.

Pode-se atribuir a Maine de Biran (1766/1824) o estabelecimento de um fio condutor a partir do qual foi possível dar uma feição acabada ao espiritualismo, reivindicando, ao mesmo tempo, sua filiação à perspectiva transcendente. Na disciplina MORAL, no item dedicado à Ética Eclética, tivemos ocasião de tratar do seu pensamento. Naquela oportunidade indicamos que através do *ato voluntário* procurou fundamentar a origem empírica das noções de *eu*, *causa* e *liberdade*. Em seguida, considerou a experiência mística como indicadora da possibilidade de acesso à realidade espiritual última.

Coube entretanto a Victor Cousin (1792/1867) a tarefa de formular o programa do espiritualismo e filiá-lo não apenas à tradição filosófica antiga como ao próprio cristianismo. Professor de filosofia na Escola Normal de Paris desde 1814, sob Luiz Felipe chegou a reitor da Universidade e Ministro da Instrução Pública. Durante cerca de vinte anos, aproximadamente até a revolução de 1848, o sistema filosófico por ele criado e que passaria à

história com a denominação de ecletismo espiritualista foi uma espécie de filosofia oficial na França.

O programa do espiritualismo está apresentado no livro *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853) nos seguintes termos: "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 Staël a transportavam para a literatura e a arte... Essa filosofia ensina a espiritualidade da alma, a liberdade 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".

No século XIX a corrente espiritualista encontrou partidários ardorosos nos principais países europeus, notadamente na Itália, na Alemanha e em Portugal. Alcançou, também uma grande repercussão no Brasil.

No século XX, com a obra de Henri Bergson (1859/1941), a tradição espiritualista ganhou uma nova dimensão.

5. Espinosa e a espiritualidade judaica moderna

a) A espiritualidade judaica

A religião de Israel caracterizou-se, fundamentalmente, pelo fato de ser uma moral formulada ao ensejo da exigência de santidade, que decorre da aliança celebrada por Deus com o povo escolhido. A expressão espiritualidade judaica pretende dar conta da índole da cultura judaica, naquilo que tem de essencial e mais característico. Singulariza a cultura judaica o fato de haver criado uma religião de caráter moral. Com efeito, o pacto ou aliança estabelecida entre Jahvé e o povo de Israel estruturou-se em torno do Decálogo de Moisés. Na *Torah* (Pentateuco) Moisés convoca Israel e lhe diz: "Escuta Israel, as leis, os preceitos que hoje te faço ouvir aprende-os e põe-nos em prática. O Senhor, nosso Deus, firmou uma aliança conosco no Horeb. Não foi com os nossos pais que o Senhor construiu essa aliança, mas conosco, que hoje estamos aqui ainda vivos. O senhor falou-nos sobre a Montanha, face a

face, do meio do fogo. Eu estava então entre o Senhor e vós para vos transmitir as suas palavras, porque, enterradas pelo fogo, não vos aproximastes da Montanha".

No Decálogo, todos os mandamentos são de índole moral, mesmo aqueles expressamente religiosos como o primeiro ("Amar a Deus sobre todas as coisas", na fórmula consagrada) ou o segundo (na tradição católica; terceiro, na protestante: "Não tomar seu Santo nome em vão") podem perfeitamente ser aproximados de ideais morais, decorrentes da Santidade numinosa que emana de Jahvé. Nessa hipótese, o primeiro equivaleria ao ideal de perfeição, como ápice da moral, remetendo o segundo à invocação da responsabilidade.

O profetismo, que é outro fato capital na história de Israel, serviu sobretudo para acentuar esse caráter. Em sua pregação, as desgraças advindas ao povo judeu são provocadas por Jahvé em revidade à dissolução dos costumes e ao abandono da religião tradicional. Resumindo as conclusões de Marx Weber, acerca do fenômeno profético, escreve Reinhard Bendix: "Livres da magia e das especulações esotéricas, dedicados ao estudo da lei, vigilantes no esforço de fazer "o que era justo aos olhos do Senhor", na esperança de um futuro melhor, os profetas estabeleceram uma religião de fé que sujeitava a vida diária do homem aos imperativos de uma lei moral ordenada por Deus. Deste modo, o judaísmo antigo ajudou a criar o racionalismo moral da civilização ocidental."⁽¹⁾

Além do texto consagrado da *Torah*, os judeus criaram o *Talmud*, contendo regras de comportamento. Trata-se de uma obra coletiva, ao longo de quase um milênio, entre 450 a.C. e 500 d.C. . Seu propósito consistia abranger as necessidades práticas e as novas situações. O texto integral divide-se em seis ordens (ex.: das festividades; das mulheres; das coisas sagradas; etc.), que constituem 63 tratados, subdivididos em 525 capítulos. Alguns desses textos foram utilizados para leitura coletiva, aos sábados, servindo para promover, entre os judeus, na expressão de J. Guinsburg, "verdadeira impregnação na essência do judaísmo".⁽²⁾

A preservação da *Torah*, como código religioso-moral de santidade revelado por Jahvé, permitiu ao povo de Israel manter a sua identidade e os mandamentos no confronto com as outras culturas, como no exílio da Babilônia (a partir de 598 a.C.) e no período da diáspora (a partir da destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos, no ano 70). A respeito da preservação de Israel, mediante a *Torah*, durante o exílio de Babilônia, escreve Georges Auzou:⁽³⁾ "A *Torah* era o melhor meio de se distinguir, como grupo étnico e religioso, dos demais povos com os quais (Israel) devia conviver no desterro. Não comer exatamente como as outras pessoas, ter regras próprias para distinguir entre o profano e o sagrado, possuir dias festivos especiais e principalmente o sábado, praticar a circuncisão e ser estritos quanto às leis da união conjugal: eram outros tantos pontos que traçavam uma linha de demarcação, e colocaram aos fiéis de Jahvé ao abrigo das contaminações pagãs. De outro lado, não há dúvida, como observamos nos profetas do exílio, de que os Israelitas sentiam mais vivamente do que nunca a noção da Santidade de Deus; e que com isso as observâncias religiosas adquiriam um caráter mais absoluto. A sólida fixação delas significou pura e simplesmente, para o povo judeu, poder se conservar como tal apesar das circunstâncias adversas". Corresponderá especialmente aos profetas e aos sacerdotes explicitar o duplo caráter transcendente e moral da *Torah*. Um profeta do ciclo do exílio babilônico, Ezequiel, apela para a conversão interior que implica a aceitação da *Torah*, num processo de interiorização do imperativo moral: "Eu lhes darei um só coração, diz Jahvé, eu colocarei neles um espírito novo, eu lhes tirarei o seu coração de pedra e lhes darei um coração de carne... Eles serão o meu povo e eu serei o seu Deus" (EZEQUIEL II, 19-20; CF. 18, 31; 36, 22). Essa profunda renovação interior em nada atenua a responsabilidade comum a todos

(EZEQUIEL, 16, 23) e incide diretamente sobre a responsabilidade de cada indivíduo (EZEQUIEL, 18).

Em relação à preservação da entidade de Israel, mediante a Torah, no período da diáspora, o exegeta A. Tricot⁽¹⁾ salientou assim o papel unificador do código religioso moral: "(...) O judaísmo tinha uma superioridade manifesta sobre as religiões do mundo greco-romano: apresentava uma doutrina muito firme e elevada acerca de Deus, um culto completamente espiritual, sem imagens da divindade, uma moralidade superior e um código de regras muito precisas sobre o modo de viver (...)".

Tudo leva a crer que tenha sido justamente o caráter moral da espiritualidade judaica que há de ter contribuído para assegurar a unidade dos judeus, no transcurso da diáspora. Durante o dilatado período, a sinagoga, além de centro religioso, destinado à prática do culto, e de um local de estudos, abrigou ainda um tribunal rabínico. Vale dizer: os judeus dispunham de um instrumento, plenamente autônomo em relação as estruturas jurídico-administrativas a que estavam submetidos, enquanto cidadãos, capaz de zelar pela preservação do legado místico como pela observância dos preceitos morais.

Alcançada essa preservação milenar, assegurou-se a plena diferenciação da espiritualidade judaica em relação à cultura ocidental. Nesta, o contato com a meditação grega levou, sucessivamente, ao empenho de promover distinções entre moral e religião. Enquanto na tradição judaica, os grandes eruditos, como Maimonides ou Espinosa, não cogitaram de empreender esse caminho, mas apenas de proporcionar uma versão do judaísmo adequada à cultura do seu tempo e nunca de renegá-la no que tinha de essencial: a indissociabilidade, a verdadeira simbiose, entre moral e religião. Isso sem prejuízo da distinção que se pode estabelecer no posicionamento deles. Enquanto Maimonides descobre no Antigo Testamento uma filosofia, Espinosa encontrará nele sobretudo uma religião e uma política.⁽²⁾

Presumivelmente, o empenho de Maimonides e Espinosa em difundir uma versão do judaísmo em consonância com o período histórico em que viveram não provocou nenhum abalo nas convicções milenares dos próprios judeus. Na medida em que sua obra serviu para combater interpretações da herança mosaica que enfraqueciam a tradição, Maimonides foi prestigiado pela comunidade. No caso de Espinosa, entretanto, sua expulsão do meio judaico não deixa de ser uma resposta ao que seria uma espécie de “empreendimento modernizador”. Contudo, do ponto de vista da cultura ocidental, essa insistência na possibilidade de que a unidade indissolúvel entre a moral e religião poderia ser preservada mesmo em face do novo saber da natureza que está emergindo, como aparece em Espinosa, teve conseqüências significativas na evolução da Filosofia Moderna.

Na medida em que as religiões se multiplicam e o Código Moral tradicional passa a comportar diferentes interpretações, o movimento que começa com Pierre Bayle (1647/1707) tende a estabelecer nítidas distinções entre preceitos morais e preceitos religiosos. A obediência a estes últimos é uma questão de crença enquanto a observância das regras morais aceitas pela sociedade provém de circunstâncias que precisam (e podem) ser investigadas. “Os dogmas são anti-rationais escreve Bayle; em relação a eles, a razão nada tem a fazer, nem pró nem contra; o homem os recebe por revelação e, como na aceitação ou repúdio da revelação não intervém a filosofia, a sociedade deve respeitar os homens que em matéria religiosa sejam antidogmáticos e até ateus”.⁽¹⁾ Dessa distinção entre moral e religião, Bayle saberia tirar as necessárias conseqüências ao afirmar que se “pode ser religioso sem ser moral; pode-se ser moral sem ser religioso. Um ateu que vive virtuosamente não é um monstro que suplanta as forças da natureza”. Como vimos na disciplina MORAL, a investigação dessa hipótese teve

grandes desdobramentos, entre os quais se destacam a fundamentação teórica da moral de tipo consensual, empreendida pelos ingleses, a busca de fundamentos racionais para a moral individual, empreendida por Kant e as retificações que nestas introduziu Marx Weber, resultando o que denominou de ética de responsabilidade.

A obra de Espinosa criou, entretanto, uma outra possibilidade. Se moral e religião são indissociáveis mas comportam abordagem racional, o homem pode estabelecer que todas as religiões têm um substrato racional. Este constituiria o que foi chamado de religião natural.⁽²⁾ É de todo plausível a suposição de que a espiritualidade judaica moderna, na versão que lhe deu Espinosa, encontra-se na raiz desse tipo de meditação que deixou marcas tão profundas no espiritualismo francês e na filosofia portuguesa.

b) Razão e Fé em Maimonides, assegurando o primado das crenças fundamentais do judaísmo

No período correspondente ao da Escolástica Ocidental, aparecem muitos eruditos judeus, vivendo no mundo árabe (Norte da África e Espanha), que se notabilizam pelos comentários aos filósofos antigos, sobretudo aqueles relacionados ao neoplatonismo. Valem-se também da forma de argumentação criada pelos gregos para defender a pureza do judaísmo diante das inevitáveis influências que experimentava no contato com outras culturas.

Considera-se que o primeiro desses pensadores judeus a revelar familiaridade com a obra de Aristóteles seria Abraão Ibn Daud, que viveu no século XII, na Espanha. Teria nascido por volta de 1110, em Toledo, sendo morto em 1180, numa das ondas de perseguição aos judeus que periodicamente eclodiram no mundo islâmico. É autor de obra sobre a cabala, um texto considerado clássico na historiografia judaica. Em matéria de filosofia, discutiu o tema do livre arbítrio, buscando compatibilizar as crenças judaicas e a discussão filosófica. A síntese completa entre a doutrinas peripatéticas e os textos judaicos seria entretanto obra de Moisés Maimonides. Nasce em Córdoba, em 1135. Aos treze anos, em 1148, a família emigrou primeiro para Jerusalém e depois para o Egito, devido a perseguições religiosas. No Cairo Maimonides exerceu com sucesso a medicina e elaborou sua obra de erudito. Faleceu em 1204.

Maimonides empreendeu uma compilação monumental da tradição moral judaica, levando em conta as contribuições dos diversos sábios que meditaram sobre as situações concretas para delas extrair ensinamentos concretos, no espírito da lei mosaica. A essa compilação Maimonides denominou de Segunda Torá (Mischné Torá). Tornado famoso entre os judeus e consultado sobre questões doutrinárias, teria oportunidade de elaborar outros textos com o propósito de sanar "as angustiosas desorientações reinante na coletividade" e levá-los a "permanecerem fiéis à sua religião, ensinando a seus filhos a grandeza da Revelação no Sinai e a certeza da salvação derradeira, mas a abandonarem os cálculos vãos sobre o dia da Redenção e não se deixarem iludir pelos falsos Messias". O ápice dessas meditações seria a obra a que deu o expressivo título de *Guia dos Perplexos*, onde se vale de Aristóteles para enaltecer as crenças fundamentais do judaísmo.

O propósito da obra assim está expresso na Introdução: "O objeto deste tratado é iluminar o homem religioso que foi educado a crer nas verdades de nossa sagrada lei, que conscientemente cumpre seus deveres religiosos e morais e que, ao mesmo tempo, foi bem sucedido em seus estudos filosóficos. A razão humana o atraiu para habitar em sua esfera e ele encontra dificuldade em aceitar como correto o ensinamento baseado na interpretação literal

da lei, e especialmente aquela que ele próprio ou outros derivam das expressões harmônicas, metafóricas ou híbridas. Daí estar ele perdido em perplexidade e ansiedade. Se for guiado apenas pela razão, e renunciar a suas concepções anteriores que se baseiam nessas expressões, há de considerar que rejeitou os princípios fundamentais da lei; e mesmo que conserve as opiniões derivadas dessas expressões, e se em vez de seguir sua razão, abandonar totalmente a orientação desta, ainda assim parecia que suas convicções religiosas sofreram perda e injúria. Pois será então abandonado àqueles erros que deram origem ao medo e ansiedade, ao constante pesar e grande perplexidade".

O princípio, segundo o qual se valerá de Aristóteles, consiste no primado do religioso e do especialmente judaico. Alguns exemplos servirão para apreender-se o seu estilo.

Cinquenta dos setentas e cinco capítulos do Livro Primeiro do Guia dos Perplexos estão dedicados à apreensão do sentido das palavras, a partir desta advertência: "Não pensais que só a doutrina secreta há de ser ensinada com avareza ao vulgo e aos não-iniciados. Reiteradamente temos aluído ao dito dos sábios: "Não interpreteis o capítulo relativo à Criação em presença de duas pessoas." Este princípio não era privativo de nossos sábios, pois os antigos filósofos e eruditos de outras nações procuravam tratar também com obscuridade os *principia rerum* (princípio das coisas) e se valiam de linguagem figurada para discorrer acerca de tais questões. ...Pois se aqueles filósofos que nada podiam temer de clara explicação de tais questões metafísicas costumavam discuti-las mediante figuras e metáforas, enquanto mais não teremos que fazer, nós que levamos em nosso coração o cuidado do religioso, abstando-nos de comunicar claramente ao vulgo o que está acima de sua compreensão, ou pode ser tomado em sentido contrário ao que nos propomos?"

Eis como Maimonides explica como se diz que Deus tem forma e figura (Livro Primeiro, cap. III):

"Pode-se pensar que as palavras hebréias *temuna* e *tabnit* significam a mesma coisa mas não é assim. *Tabnit* significa a figura de uma coisa que foi construída, se é quadrada, redonda, triangular ou de alguma outra maneira. Diz-se no *Êxodo*: "A forma (*tabnit*) do Tabernáculo e das ânforas"; "a forma de qualquer pássaro" (Deuteronomio); "a forma da mão"; "a forma do pórtico" ... De modo que a língua hebréia nunca prega a palavra *tabnit* quando fala das qualidades de Deus Onipotente.

O termo *temuna* se usa com três sentidos diferentes na Bíblia. Significa, primeiramente, o perfil das coisas de que percebemos pelos sentidos. Em segundo lugar, as formas de nossa imaginação, as impressões que aparecem quando os objetos cessarem de afetar os sentidos, e em terceiro lugar, a idéia de um objeto, quando unicamente o percebe a inteligência: é neste terceiro sentido como se aplica a Deus a palavra. Portanto, a sentença: "E contemplará a imagem do Senhor (Números, 12. 8) quer dizer: "E compreenderá a verdadeira essência de Deus".

O problema da criação é outro exemplo da maneira como Maimonides coloca em primeiro plano os ensinamentos judaicos, sem, entretanto, eliminar a possibilidade de encará-los racionalmente. Na meditação grega, sistematizada por Aristóteles, não se dá a possibilidade da criação. Para atestar a validade do ensinamento bíblico, em contraposição a Aristóteles, Maimonides dividirá a sua argumentação em dois segmentos. No primeiro, analisa o entendimento de Aristóteles quanto à causalidade mecânica, para mostrar que não vale como explicação universal. No segundo, refuta a conclusão de que, tendo sido criado pela vontade de Deus, o mundo seria inteiramente ocasional e arbitrário.

A causalidade mecânica, estabelecida por Aristóteles, é válida para o mundo sublunar, onde a grande variedade das coisas deve ser referida às leis imutáveis que governam a influência das esferas sobre os seres que se encontram abaixo. Mas não explica a diferença entre as estrelas, sempre inteligências separadas, conforme a cosmologia aristotélica-ptolomaica. E como fica, nessa circunstância, o princípio de que de uma causa simples só pode resultar um efeito simples? Tais dificuldades provenientes dos ensinamentos aristotélicos sobre causalidade mecânica, imperativo da lei natural e perenidade do universo, seriam afastadas se fosse admitido, em seu lugar, uma causa inteligente operando com finalidade”.

Quanto à segunda linha de argumentação escreve o seguinte (*Guia dos Perplexos*, cap. XXV):

“Manifestamos assim, claramente, e explicamos nossa opinião, que concorda com Aristóteles em método de sua teoria. Pois acreditamos que este universo permanece perpetuamente com as mesmas propriedades com que o Criador o dotou, e nenhuma delas jamais mudará exceto por via de milagre em alguns casos individuais, embora o Criador tenha o poder de mudar o universo inteiro, de aniquilá-lo, ou de remover qualquer de suas propriedades. O universo tem, entretanto, um princípio e começo, pois, quando nada tinha ainda existência salvo Deus, sua sabedoria decretou que o universo fosse trazido à existência a um certo tempo, que não deveria ser aniquilado ou mudado com respeito a qualquer de suas propriedades, salvo em alguns casos; alguns nos são conhecidos. Tal é a nossa opinião e a base de nossa religião. A opinião de Aristóteles é que o universo, sendo permanente e indestrutível, é também eterno e sem começo. Já mostramos que semelhante teoria se baseia na hipótese de que o universo é o resultado necessário da relação casual, e que essa hipótese inclui certa dose de blasfêmia”.

O *Guia dos Perplexos* foi traduzido tão logo foi divulgado, acreditando-se que haja contribuído no sentido de que a Escolástica Ocidental tenha evoluído no sentido de substituir a influência platônica pela aristotélica.

c) Contexto histórico-cultural da obra de Espinosa

Espinosa nasceu em 1632, na cidade de Amsterdã, e morreu em 1677 em Haia, a 21 de fevereiro. Em novembro do mesmo ano foi publicada a maior parte de suas obras, sob o título de *Obras Póstumas*.

O grande pensador e crítico português, Joaquim de Carvalho esclareceu com precisão as origens judeu-portuguesas de Baruch de Espinosa. Filho de Miguel de Espinosa (natural de Vidigueira, Portugal) e de Hanna Debora Espinosa, segunda mulher de Miguel. Hanna Debora, a mãe, muito provavelmente era portuguesa. Tendo falecido quando Baruch contara 5 anos de idade, a educação da criança ficou a cargo da madrastra, Ester de Espinosa, natural de Lisboa. Embora o nosso autor conhecesse várias línguas, como será mostrado um pouco mais adiante, foi o português a sua língua familiar. A respeito, escreve Joaquim de Carvalho: "O hebreu, o latim, e o holandês foram sem dúvida os instrumentos da sua formação filosófica e científica; mas temos por certo que a língua familiar da puerícia e adolescência foi o português".

O pai de Baruch emigrou de Portugal e se estabeleceu em Amsterdã, desde fins de 1623 até 28 de março de 1645, data do seu falecimento.

Baruch teve duas irmãs, Rebeca e Miriam, sendo que esta, a mais nova, casou com Samuel Carceres, judeu português, com quem teve um filho, Daniel Carceres, que se apresentou, junto a sua tia Rebeca, como herdeiro do espólio do Filósofo, segundo foi informado por Johann Kohler. Era grande o ramo dos Espinosas portugueses (os havia também espanhóis): ao longo dos séculos XVI e XVII, encontravam-se famílias com esse sobrenome em Viana do Castelo, Guimarães, Lamego, Leiria, Faro, Açores, Porto, Lisboa e Évora.

Cristãos-novos, os Espinosas portugueses foram sempre acusados de *cripto-judaísmo*. Conforme escreve Joaquim de Carvalho, "(...) em todas as províncias de Portugal viveram nos séculos XVI e XVII indivíduos de apelido Espinosa – apelido este caiu em desuso do século XVIII em diante, talvez porque os vitupérios contra o *Maledictus* importassem para os seus portadores a suspeita de *cripto-judaísmo*. Se alguns se apresentavam como cristãos-velhos, e até enobrecidos pela prosápia dos Espinosas castelhanos, a maioria, porém, mal pode velar a ascendência israelita e a prática secreta do judaísmo. Miguel de Espinosa pertencia, sem dúvida, a uma família de marranos, porque só demandavam Amsterdã os corajosos a quem a forçada dissimulação interiormente vexava e publicamente aspiravam a invocar o Eterno e a viver segundo a Lei".

Todos os biógrafos de Espinosa concordam nas suas origens judaico-portuguesas e na sua naturalidade holandesa (Amsterdã), desde os mais antigos como Jean Maximilien Lucas e o pastor Johann Kohler (Colerus), passando por Wilhelm Meijer. Pierre Bayle, Freudenthal, Meinsma, Dunin Borkowsky e chegando até os portugueses Antonio Ribeiro dos Santos, José Agostinho de Macedo e Inocêncio Francisco da Silva. Maximilien Lucas, na *Vie de feu monsieur de Espinosa* (1677), esclarece que Baruch era versado no hebreu, no italiano, no espanhol, no alemão, no flamengo e no português. Johann Kohler, por sua vez, apresenta Baruch de Espinosa "(...) como descendente de honrados judeus portugueses, os quais viviam com certa largueza, habitando uma linda casa, onde tinha o seu comércio, no Burewall, perto da velha Sinagoga portuguesa".

O filósofo freqüentou a Escola da sinagoga de Amsterdã, cuja língua oficial era o português, se bem que o espanhol era também usado. A influência das obras da literatura espanhola revela-se na *Ética* (onde Espinosa dá uma velada referência a Góngora) e no inventário de sua biblioteca (entre os 161 livros inventariados, encontraram-se 16 em espanhol e nenhum em português, o que confirma o caráter exclusivamente familiar e religioso desta língua). Quanto às obras constantes do inventário, é digna de menção a do judeu português: Aehuda Abravanell (Leão Hebreu), *Diálogos de Amor* (em espanhol). No entanto, a língua portuguesa era oficial na sinagoga da Amsterdã. Testemunho esclarecedor acerca da importância que tinha o português na comunidade judaica de Amsterdã, é fornecido por Mendes dos Remédios: "(...) a língua portuguesa perdeu durante largo período, não só como a língua usada pelos literatos e homens cultos, mas ainda no seio das famílias como língua própria e habitual. Nos livros, como nos seus cartões para não importa que convite de festa ou de cerimônia, nas inscrições epigráficas dos seus monumentos tumular, a língua que empregavam era, de fato, a portuguesa". A respeito do mesmo ponto, indica Joaquim de Carvalho: "Nas lápides tumulares do cemitério de Ouderkerk, nas participações de casamento, nas resoluções e avisos da comunidade, nos sermões, nas numerosas apologias do judaísmo e nos escritos destinados a fortalecer a fé dos emigrados empregava-se comumente a língua portuguesa, e foi em português, e não castelhano, que em 1656, Espinosa foi posto no *harém* pelos senhores de Mahamad, nessa sentença que não se lê sem um estremecimento de horror".

É realmente de arrepiar o tom da excomunhão de que foi vítima o grande pensador em 27 de julho de 1656. Eis o teor da mesma, segundo Van Vloten. "Os chefes do Conselho Eclesiástico fazem saber, por meio da presente, que já tendo certificado das opiniões e atos maléficis de Baruch de Espinosa, tentaram de diversos modos e por variadas promessas desviá-lo de sua maléfica. Mas não tendo conseguido convencê-lo a abraçar uma melhor forma de pensamento; e, pelo contrário, tendo se convencido ainda mais das terríveis heresias sustentadas e confessadas por ele e da insolência com a qual essas heresias são promulgadas e espalhadas no exterior, e tendo muitas pessoas dignas de crédito prestado testemunho disso em presença do dito Espinosa, foi ele considerado plenamente culpado das mesmas. Feito, portanto, um relatório de todo o assunto diante dos chefes do Conselho Eclesiástico, decidiu-se, concordando os conselheiros com isso, anatematizar o dito Espinosa e desligá-lo do povo de Israel, com a seguinte maldição: com o julgamento dos anjos e a sentença do santos, anatematizados, execramos, amaldiçoamos e expulsamos Baruch de Espinosa, estando de acordo toda sagrada comunidade, reunida diante dos livros sagrados, contendo seiscentos e treze preceitos, e pronunciamos contra ele a maldição que Elias lançou sobre os filhos rebeldes e todas as maldições escritas no livro da Lei. Que ele seja exercido durante o dia e exercido a noite; seja exercido ao deitar-se e exercido ao levantar-se; exercido ao sair e exercido ao entrar. Que o Senhor nunca mais o perdoe ou aceite; que a ira e o desfavor do Senhor, de agora em diante, recaiam sobre este homem. Carreguem-no com todas as maldições escritas no Livro do Senhor e apaguem seu nome de sob o firmamento; que o Senhor o afaste de toda as tribos de Israel e o marque para o mal, oprima-o com toda as maldições do firmamento contidas no livro da Lei, e que todos vós que obedecis ao Senhor vosso Deus sejais salvos nesse dia. Por meio desse documento ficais, portanto, todos avisados de que ninguém poderá manter conversação com ele pela palavra oral, ter comunicação com ele por escrito; de que ninguém poderá lhe prestar nenhum serviço, habitar sob o mesmo teto que ele, aproximar-se dele a uma distância de quatro cúbitos e de que ninguém poderá ler qualquer papel ditado por ele ou escrito por sua mão".

O que terá chocado de tal maneira os responsáveis pela comunidade judaica de Amsterdã? Provavelmente aquilo mesmo que está contido na obra que publicou sete anos depois, em 1663: *Princípios da filosofia cartesiana*.

Sendo profundamente religioso, Espinosa entende que para alcançar serena e eterna bem-aventurança o homem precisa dispor de um conhecimento correto de Deus. Para indicar o caminho a ser percorrido na conquista de tal objetivo, vale-se das indicações de Descartes quanto ao *método*, a fim de eliminar as representações confusas e chegar a idéias claras e distintas.

Espinosa afirma que dispomos destes tipos de representações: as que provêm da simples transmissão verbal; as que nascem por experiência vaga; as originadas pela relação de um efeito com sua causa; e as que proporcionam um conhecimento intuitivo e direto do objeto estudado na forma proporcionada pelas verdades matemáticas. Sendo este último o único conhecimento autêntico, cabe-nos investigar as notas constitutivas do objeto e de modo análogo a definição das figuras geométricas.

Se estabelecermos deste modo os atributos de Deus, verificaremos que a ordem e contexto das idéias, como elementos simples e irreduzíveis, correspondem à ordem e conexão das coisas.

Seguindo a Descartes, Espinosa aceita que só tenhamos acesso á extensão e ao pensamento, mas o corrige ao afirmar que este corresponde a manifestação de uma substância

única, Deus. A legalidade natural decorre dessa substância única. Podemos, portanto, ter conhecimento geométrico (vale dizer, intuitivo e certo) de Deus.

No contexto histórico em que viveu e tendo em vista a sua formação religiosa, tais afirmativas correspondem ao corolário da idéia de que a natureza está escrita em linguagem matemática, que constitui um dos elementos impulsionadores da ciência moderna, ainda que, de origem mística, idéia que há de se ter tornado cara a Espinosa na medida em que tem familiaridade com o conhecimento místico dos judeus, a Cabala, que repousa justamente na fixação de relação rigorosamente estabelecida.

A par disto, essa crença na ciência e no poder da matemática era algo de relativamente difundido na Europa do Norte, em especial na Holanda, do mesmo modo que o pensamento de Descartes (1596/1650). Este também se refugiara na Holanda, onde viveria por largo período (de 1628 a 1649). Espinosa conhece com profundidade a sua obra e o seu primeiro livro, antes referido é um comentário a *Renati Descartes Principia philosophiea*, que aparecera em 1644. No decênio anterior, a proibição pela Igreja Romana do *Diálogo* de Galileu (1564/1642) fez surgir um grande movimento em seu apoio nos países protestantes. No caso particular da Holanda, a própria Casa Real prestara-lhe solidariedade. Nesse país era grande o interesse pela matemática e pelos assuntos relacionados á navegação. Ainda não há na Europa o que mais tarde ficou conhecido como comunidade científica. Mas já se pode falar do estabelecimento de uma utopia científica, a propósito do que escreve Ben-David: "Os criadores dessa tendência foram Peter Ramus e Bernard Palissy, seguidos por Francis Bacon, Comenius, Samuel Hartlib e outros. Estavam interessados pela educação universal e por projetos de longo alcance de cooperação científica e tecnológica que, segundo esperavam, levariam à conquista da natureza e ao aparecimento de uma nova civilização. Acreditavam numa redenção do mundo que se tornaria possível através da ciência, da tecnologia e de sua organização e apoio eficientes".(1)

De sorte que as idéias de Espinosa circulam nesse clima. Terá sido a sua visão "científica" de Deus que chocara aos rabinos de Amsterdã? - Talvez não diretamente, mas o fato visível de que, em relação a Maimonides, inverte nitidamente as posições. Isto é, os dogmas agora precisam passar pelo crivo da razão e não simplesmente usar os argumentos da filosofia para mostrar a superioridade da revelação. No sistema de Espinosa, não tem lugar a criação do mundo nem os milagres.

Expulso da comunidade, Espinosa viveu uns tempos do comércio herdado de seu pai e, logo depois, d aprendizado de uma atividade artesanal: o polimento de lentes. Em 1660, transfere-se de Amsterdã para uma pequena localidade perto de Leiden e, em 1663, para as proximidades de Haia. Ao longo deste decênio, alcançara nomeada em toda a Europa protestante. Recebe visitas ilustres, entre estas, o próprio Leibniz.

O sistema de Espinosa compõe-se do *Tratado para reforma do entendimento*, que é uma espécie de introdução à metodologia; a *Ética*, que, ao contrário do que possa sugerir, consiste numa meditação sobre Deus, se bem daí deduza o que seria a verdadeira liberdade humana, decorrente do conhecimento de Deus; e *Tratado Político*, que deixou incompleto, embora se manifeste sobre temas tradicionalmente considerados nessa disciplinas, isto é, as formas de governo. Estes livros aparecem na edição das *Obras Póstumas*, que vieram a luz no próprio ano de sua morte, em 1677. Por solicitação do regente holandês Jan de Witt, escreveu o *Tratado das Autoridades Teológico-Políticas*, que é a defesa da tolerância religiosa, editado em 1670. Em 1672, tem lugar a derrubada de Witt do poder, passando também a Holanda a experimentar um ciclo de intolerância e perseguição religiosa. No tempo que lhe restou de

vida, além de completar o sistema, Espinosa prepara uma tradução ao holandês do Pentateuco e uma gramática hebraica, o que é uma indicação expressiva de que não pretendia tocar no núcleo central da herança de seu povo, consistente na simbiose entre religião e moral, mas apenas em difundi-lo na linguagem de seu tempo, a exemplo do que fizeram tantos outros eruditos judeus, em seus respectivos momentos.

d) A espiritualidade judaica e a filosofia moderna

Com sua *Ética*, Espinosa quer provar que não há pessoas más, sendo assim rotulados os ignorantes. Se fosse possível esclarecê-las, teriam cada vez maior poder sobre as afecções, de onde provem as paixões. A felicidade não mais dependeria da capacidade de refreá-las e consistiria simplesmente no amor de Deus, esclarecido pelo conhecimento geométrico de sua verdadeira natureza. Tamanha era a convicção de que estava possuído do significado dessa descoberta que pode afrontar o sofrimento que há de ter experimentado diante da incompreensão de sua comunidade.

A "descoberta" de Espinosa tem, entretanto, alguns antecedentes muito nítidos. O primeiro reside naturalmente na própria religião judaica, que é um ensinamento religioso destinado a nortear o comportamento dos homens. A idéia de que religião e moral poderiam dissociar-se - que deu origem a potente movimento especulativo ao longo da Época Moderna, com repercussões no período contemporâneo - não tem qualquer chance de florescer no seio da tradição judaica.

Seguem-se os ensinamentos de Maimonides. A grande personalidade, cuja obra está presente na biblioteca de Espinosa, deixará claramente estabelecido que o homem não pode abandonar a Razão no que respeita ao conhecimento de Deus, sem considerar que estaria sofrendo "perda e injúria". E mais, que o "universo permanece perpetuamente com as mesmas propriedades". Daí para a tese de Espinosa a distância é menor do que parece. Além do que afirmou na *Ética*, na parte introdutória do *Tratado Político*, em que as resume, escreve: "... O homem não pode de maneira nenhuma ser qualificado como livre, porque pode não existir ou porque pode não usar a Razão; não o pode ser senão na medida em que tem o poder de existir e de agir segundo as leis da natureza humana. Portanto, quanto mais consideramos que um homem é livre, menos podemos dizer que ele não pode usar da Razão e preferir o mal ao bem; e assim Deus, que é um ser absolutamente livre, conhece e age necessariamente, isto é, conhece e age por uma necessidade da sua natureza. Não oferece dúvida que Deus aja com a mesma necessidade com que existe; do mesmo modo que existe em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, age também em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, quer dizer, com uma absoluta liberdade".

A tradição cabalística é outra componente em que se apóia Espinosa para avançar nas suas conclusões em tão inabalável convicção. Consoante Pinharanda Gomes, conhecido erudito português, a Cabala sefardita, que floresceu na Espanha nos fins do século XII e começos do século XIII, e que foi levada à Holanda do tempo de Espinosa, "adquire um cunho menos pietista, e prima pelo caráter especulativo, o que lhe decorre da convivência nos meios culturais da cristandade e da islamidade, onde a filosofia especulativa atravessava época dourada". Adiante, acrescenta: "A filosofia sefardita tende quase toda, no século XIII, à especulação cabalística, e nem um racionalista aristotélico como Moisés Maimonides conseguiu sair ileso desse movimento que, em termos de novidade nas ciências teológicas, constitui um modernismo". Abraão ben Samuel Abufalia (falecido em 1291), discípulo de Maimonides, produziu diretamente obra místico-profética.

O apogeu da Cabala hispânica, segundo ainda Pinharanda Gomes, encontra-se no *Zohar* – o livro do esplendor, onde sobressai a doutrina conducente "ao itinerário do conhecimento de Deus oculto, Ensejo (o Inefável, o Ayin, o Nada), na sua relação com as criaturas e principalmente com a criatura amada, o homem. Estrutura conceptual expressa numa estrutura nomenclatural, cada palavra traduz uma idéia, e esta palavra não pode ser usada fora do seu lugar, para cumprir a missão significativa que a Cabala lhe atribui. Como na matemática, as palavras são móveis, mas as palavras fixam as idéias num momento da sua mostração; por isso, o uso das palavras e dos sinais cabalísticos não é arbitrário; supõe um conhecimento interno da ordem e do rigor cabalísticos. Sistema total, abarca as ciências do mundo natural e do sobrenatural e, pois, a Física, a matemática, a ontologia, e, em resumo, a teologia".

Pelas investigações que empreendeu, Pinharanda Gomes está convencido de que o esquema cabalístico ecoa no pensamento de Espinosa. A conclusão parece pertinente porquanto sua obra tem nítido sabor iniciático. Do que precede, verifica-se que a meditação de Espinosa somente adquire sentido quando referida à cultura judaica em que se insere, não obstante o horror que veio a causar à própria comunidade.

De igual modo, parece supor que a versão da espiritualidade judaica, saída de suas mãos, seria aquela que maiores desdobramentos encontraria no seio da Filosofia Moderna.

Se Deus é a substância que sustenta a legalidade natural, a partir do momento em que esta última encontra formulação acabada, na física newtoniana, começa também o movimento para tornar a religião plenamente racional. Esta encontraria, como vimos na disciplina RELIGIÃO, sua curva ascendente ao longo do século XVIII. E, mesmo quando se deixou de acreditar na possibilidade de uma religião racional, tanto no espiritualismo francês como na filosofia portuguesa, permaneceria como um estilo de averiguação dos atributos da divindade.

6. O idealismo clássico e seus desdobramentos

a) A interpretação da obra de Kant por 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 seria a este que a posteridade iria considerar 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 reais: 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 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 da *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 "coisas 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 porque se preocupar com as coisas como seriam em si mesmas, a construção teórica que toma por base essa premissa eqüivalerá ao próprio real.

Fichte deu também um outro encaminhamento à dialética kantiana. Conforme indicamos, a dialética transcendental de Kant ocupa-se de identificar antinomias, isto é, oposições irreconciliáveis. A Fichte ocorreu 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 a 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 no princípio era a 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) e *entendimento* (consciência do princípio da 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:

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

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 do século XX, as principais obras de Fichte foram traduzidas ao 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).

1. Idéia geral da obra de Hegel e sumário dos principais livros

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770. Estudou teologia em Tubing e trabalhou como preceptor privado, entre 1794 e 1800, em Berna e Frankfurt. Em 1801 ingressou na Universidade de Iena, 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-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 Corte 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 ao 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, *Ciência da lógica*.

Hegel escreve a *Ciência da Lógica* entre 1812 à 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 às 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.

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 apercepção (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 interpretes. 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 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 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 a 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 da sua *necessidade* é que a consciência passa do mundo a ela mesma. A tese consistirá na afirmativa de que as leis são tautológicas a que se segue a antítese que as descobre como sintéticas (corresponderiam ao dinamismo de Leibniz e à síntese kantiana). O passo seguinte consistirá em dizer que fenômeno e lei 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 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 estóica dá-se entretanto no plano puro do pensamento, o que ensejará o surgimento da atitude cética.

A relação entre a consciência-de-si estóica 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 no 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 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 da 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 da natureza ao homem. Nessa etapa Hegel desenvolverá a crítica da psicologia do seu tempo que não se pretende uma ciência empírica, como na atualidade, mas quer ser a 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 correntes filosóficas. 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 síntese 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 nos começos da Época Moderna, que tivemos oportunidade de referir.

Ciência da Lógica

Quando procedia à elaboração da *Fenomenologia*, Hegel pretendia que corresponderia à primeira parte do que então se chamava de "Sistema da ciência", isto é, um

sistema filosófico com pretensões a 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 do Espírito. 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 estão 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 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.

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 o 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 ao 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 dever ser.

Sigamos a Hegel nesse trânsito do direito abstrato à moralidade subjetiva louvando-nos da 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 *pessoa*; mas desde que esta é reduzida à sua posse, aplica-se a constrangê-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, tem 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...*" (Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 134/135).

Hegel segue aqui 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 e 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 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 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 fixar 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, fixa-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 ultrapassasse o mundo contemporâneo do mesmo modo que um indivíduo salte por cima do seu tempo... Se uma teoria de fato ultrapassa esses limites, se constrói um mundo tal qual deva ser, este mundo existe somente em sua opinião, elemento inconsistente 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: 1º) por seu caráter subjetivo a moral individual requer ser superada; e 2º) 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 o 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 devir; 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". (*O que é vivo e o*

que é morto na filosofia de Hegel (1906), trad. portuguesa, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933, p. 81).

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.

c) Como enfrentar a dificuldade da obra de Hegel

O Curso de Humanidades propõe-se a facultar o conhecimento das principais obras produzidas pela cultura ocidental. Estão neste caso, inquestionavelmente, a *Fenomenologia do Espírito* ou *Filosofia do Direito*, de Hegel, pelos desdobramentos e pelas marcas que deixou naquela cultura.

Ainda assim, é preciso reconhecer que o seu estudo requer uma formação filosófica acurada. Por essa razão, queremos deixar aos próprios seguidores do curso a decisão de aplicar-se a esse estudo e em que medida.

Para conhecimento da *Fenomenologia do Espírito* há duas hipóteses. A primeira seria contentar-se com o que está traduzido ao português e figura na edição de *Os Pensadores*, isto é, a Introdução e os primeiros momentos da consciência (certeza sensível e percepção). Contudo, será necessário recorrer a um dicionário de filosofia, porquanto Hegel pautou pela elaboração de uma terminologia própria. Assim, por exemplo, diz que o conceito é *concreto*. Tem em vista a raiz latina desse termo (*concrecere*), que significa crescer junto, conglomerar, juntar, aproximadamente o que Kant tem em vista quando fala de síntese. Quer opor-se a *discreto* (analítico, abstrato). No desenvolvimento dessa acepção, aparece o termo *universal-concreto* ou *idéia*, que corresponde à síntese dos contrários e dos conceitos distintos.

A outra hipótese seria dispor-se a estudá-la integralmente. Para tanto seria necessário acompanhar essa leitura com o mencionado livro de Jean Hyppolite (*Gênese et structure* etc.)

Há outro texto de Hegel incluído naquela coletânea cuja leitura se recomenda: *Introdução à História da Filosofia*.

A *Filosofia do Direito* é igualmente uma obra fundamental de Hegel, sendo também de leitura difícil (Tradução francesa, Gallimard, 1940; sucessivamente reeditada). Há um estudo interessante sobre essa obra, de Eric Weill, que torna acessível o ponto de vista do autor (*Hegel et l'Etat*, Paris, 1950).

A bibliografia sobre Hegel é naturalmente imensa, não tendo sentido tentar aqui reconstituí-la. Para um conhecimento genérico e não específico dessa ou daquela obra, ler-se-á com proveito *Textos dialéticos de Hegel*, antologia traduzida e organizada por Djacir Menezes (Rio de Janeiro, Zahar, 1969).

d) A crítica do hegelianismo por Kierkegaard e sua significação

Soren Kierkegaard (1813/1855) nasceu em Copenhague e estudou teologia na Universidade ali localizada, concluindo o curso em 1841, com a elaboração de uma tese sobre o conceito de ironia. Prosseguiu em seus estudos na Universidade de Berlim, onde frequentou as aulas de Schelling.

Kierkegaard investiu contra as abstrações do hegelianismo – e do idealismo alemão, em geral – contrapondo-lhe o caráter concreto da existência singular. Embora distanciado dos grandes centros universitários e sem sequer dispor de uma cátedra, exclusivamente pelo vigor de sua mensagem, tornar-se-ia uma presença marcante na filosofia contemporânea, pela grande influência que suas idéias exerceram nas correntes existencialistas.

Enquanto Hegel e seus seguidores afirmavam que, no homem, age uma força infinita, de que ele é somente manifestação, incumbindo à filosofia reconstituir esse processo para chegar ao absoluto, Kierkegaard entende que temos acesso ao homem como uma realidade finita, que atua por sua própria conta e risco. Se para Hegel é possível reconstituir a inteligibilidade do real, que nos revelará não só uma ordem como o progresso da razão, Kierkegaard acredita que o homem está "lançado no mundo" abandonado ao determinismo, que pode derrotar todas as suas iniciativas. E, quanto ao progresso, não consegue situá-lo em nenhuma parte.

Para Kierkegaard, as relações do homem com o mundo são dominadas pela *angústia*, que resulta da experiência de que o mundo pode destruir todas as suas expectativas, derrotar qualquer cálculo, cabendo ao homem defrontar-se com o jogo do acaso e das possibilidades insuspeitadas. A relação consigo mesmo – ao contrário da tradição idealista alemã que pode entrever a marcha na direção da autoconsciência – é dominada pelo *desespero*, decorrente da própria condição do homem que percorre uma possibilidade após outra, sem deter-se, enquanto o futuro se fecha diante dele.

Mesmo a relação com Deus, que parece facultar ao homem um caminho de salvação da angústia e do desespero, desde que não oferece quaisquer garantias passa a ser dominada pelo *paradoxo*, que impossibilita a certeza e o repouso. O paradoxo encontra-se em confrontos dessa ordem: a finitude da existência humana e a infinitude de Deus.

Enquanto Hegel parece apostar na fé racional, na medida em que a aproxima da religião e da filosofia – e diz mesmo que ambas têm o mesmo conteúdo, isto é, o Absoluto –, Kierkegaard radicaliza o caráter irracional da experiência religiosa. Profundamente crente, acreditando mesmo que sua família poderia ter sido amaldiçoada, pode-se dizer talvez que se inclinasse por uma acepção da divindade mais próxima daquela que nos foi transmitida pelos profetas.

Na visão de Kierkegaard, a existência não depende da essência, como se a primeira fosse uma determinação da segunda. Sendo ideal, a essência pode ser pensada e defendida. A existência, ao invés disso, não é ideal mas real, sendo indefinível e, em muitas circunstâncias, impensável.

Kierkegaard tampouco aceita a equivalência entre ser e razão, realidade e pensamento, como postulado pelo hegelianismo. Ao invés de consistir no "puro pensamento", a verdade é subjetividade, equivalendo ao contato com os motivos da angústia, do desespero, do temor; reside na vivência do pecado, na consciência da própria nulidade, etc. O homem pode tentar livrar-se de tais problemas e até mesmo explicá-los ou objetivá-los. Mas o que estará fazendo, de fato, é fugir de si mesmo.

Os problemas reais não se resolvem mediante as sínteses hegelianas, mas por meio de escolhas dramáticas. Para orientar-se na vida, o homem pode escolher os princípios estético, ético ou religioso.

Viver segundo o princípio estético é tentar colher o que há de interessante nos vários instantes, voltando as costas para o banal, o insignificante e o mesquinho. O homem

estetizante evita a repetição que implica sempre em monotonia e afasta o interessante dos eventos mais promissores. O protótipo do estetismo é D. Juan, o sedutor.

Escolher o princípio ético é procurar adequar-se à "boa consciência e, o princípio religioso ao sofrimento".

Entregar-se ao religioso é o mesmo que entregar-se ao existencial". Essa entrega, ao contrário do que possa parecer, não engendra a tranqüilidade pois Deus é, simultaneamente, o absolutamente real e o absolutamente incompreensível. Por isso não se pode falar de Deus ao modo da teologia. O protótipo dessa relação com Deus é Job: entre o homem e Deus há uma distância infinita, um abismo.

Os princípios existenciais não se prestam a análises racionais. Não se trata de uma progressão "sintética", à moda hegeliana, entre o estético, o ético e o religioso. Estão aí para forçar uma escolha existencial. Ao homem não resta alternativa senão inclinar-se "por um ou por outro". Quando procede deste modo, a filosofia não é uma especulação mas um modo de ser incluído no próprio sujeito.

Algumas das obras essenciais de Kierkegaard estão traduzidas ao português: *Temor e tremor; Tratado do desespero e Diário de um sedutor*, estando reproduzidas na coleção *Os Pensadores*. O estudioso paranaense de sua obra, Ernani Reichman, preparou de seus textos uma alentada antologia (Curitiba, 1972, 403p.).

Em decorrência do sucesso alcançado pelo neokantismo, no final do século XIX e nas primeiras décadas deste século, estruturou-se na cultura alemã um clima parecido ao do período do idealismo clássico, restaurada plenamente a confiança na razão e em sua capacidade de construir "sínteses ordenadoras do real". Restabeleciam-se as premissas favorecedoras de uma reação do tipo da preconizada por Kierkegaard, ao reivindicar o papel e o valor do existente singular. Daí o interesse renovado por sua obra e a amplitude que vieram a assumir as correntes existencialistas. Aponta-se como expressão notável de sua influência, o *Ser e o Tempo*, de Heidegger.

e) A esquerda hegeliana e a obra de Marx

Em seguida à morte de Hegel, formaram-se, na Alemanha, duas vertentes interpretativas de seu pensamento, em resultado da prevalência do interesse pelas implicações de sua filosofia na organização da sociedade. Tais tendências foram denominadas, por David Strauss, um de seus participantes, de *esquerda* e *direita* hegelianas, inspirando-se nas divisões aparecidas no transcurso da Revolução Francesa. A esquerda partia da premissa geral de que, estando pronto o sistema, o que competia era levá-lo à prática. A chamada direita queria preservar o caráter filosófico da meditação de Hegel. A interpretação que promoveu iria fazer com que o tema da crítica religiosa assumisse, nesse debate, uma posição destacada.

Hegel havia afirmado que a filosofia e a religião têm o mesmo conteúdo, expressando-o, porém, de modo distinto: a religião na forma de representação e a filosofia na de conceito. Ao mesmo tempo, não se manifestara sobre problemas propriamente religiosos como: Deus, a imortalidade da alma, etc. Não obstante, uma parte dos discípulos, justamente a que foi batizada de direita, considerava-se fiel ao espírito do mestre utilizando a sua doutrina para justificar as crenças religiosas tradicionais, com o que não concordava a ala esquerda, estabelecendo-se, então, prolongada polêmica. Nasce daí a exigência de submeter os textos bíblicos a uma crítica radical, a que se dedicam os irmãos Bauer – Bruno Bauer (1809/1882) e Edgard Bauer (1820/1866) – originalmente membros da direita e que passaram a professar o

ateísmo; David Strauss (1804/1872) e outros. Entretanto, a personagem central é Ludwig Feuerbach (1804/1872), que conseguiu estender o âmbito dos problemas em debate ao procurar explicar as religiões a partir das exigências e necessidades humanas.

Feuerbach estudou teologia em Heidelberg e filosofia em Berlim, com Hegel, em 1824 e 1825, prosseguindo nos estudos em Erlangen, de 1826 a 1828, tornando-se então livre docente. Quando Hegel morreu em 1831, tinha 27 anos e esperava substituí-lo na cátedra. Mas jamais conseguiu esse posto, em Berlim ou outra Universidade, ao que se supõe pela publicação, em 1830, do livro *Pensamento sobre a morte e a imortalidade*, que constitui violento ataque a toda teologia especulativa. Mais tarde, em 1841, publicou a *Essência do cristianismo*, que é a sua contribuição ao debate antes mencionado.

Retirou-se para Brueckberg e depois para a localidade de Rechenberg, nas proximidades de Munique. Apesar desse afastamento dos grandes centros, era reconhecido como o líder da chamada esquerda, inclusive pelo próprio Marx. Encontra-se entre os fundadores do Partido Social Democrata Alemão, quando Marx e seu grupo decidem tomar essa iniciativa. Manteve com seus discípulos uma ampla correspondência, achando-se Marx entre os seus interlocutores.

O próprio Feuerbach explica que seu primeiro pensamento havia sido Deus: o segundo, a razão, e o terceiro, o homem. Nesse caminho descobriria que o sujeito da divindade é a razão e o da razão, o homem. A este último é que buscaria ser fiel.

Popularizou entre os meios filosóficos alemães a idéia de que o sistema estava concluído com Hegel. O passo a ser empreendido, com o que se encerraria o ciclo idealista da filosofia, seria colocar em primeiro plano o sistema das necessidades. É autor da famosa máxima, segundo a qual uma existência sem necessidades é uma existência supérflua e sequer tem necessidade de existir.

Tais colocações de Feuerbach induziram seus seguidores a admitir a possibilidade da sociedade racional. Sem discutir essa premissa, passaram diretamente a especular qual seria o agente capaz de proporcionar semelhante desfecho. Na hipótese de Hegel, interpretada literalmente, seria o funcionalismo. Nesse contexto é que Marx fala de proletariado. Como não poderia deixar de ser, o debate entre filósofos tinha muito de abstrato e até de fantasioso, como a ação política concreta iria revelar.

Rodolfo Mondolfo procurou estabelecer o papel de Feuerbach no surgimento da esquerda hegeliana, notadamente no ensaio "Feuerbach e Marx", incluído no livro *Marx e Marxismo* (Ed. espanhola, Fondo de Cultura, 1960).

Karl Marx (1818/1883) estudou na Faculdade de Direito da Universidade de Bonn e, em seguida, na Universidade de Berlim, onde se doutorou em 1841. Além de ter estudado com os discípulos de Hegel, em Berlim (Savigny e Edward Gans), freqüentou o grupo dos jovens hegelianos de esquerda (os irmãos Bauer, Max Stirner, etc.). Além desse ambiente hegeliano em que formou seu espírito, há duas influências assinaláveis: a do seu amigo Mosse Hess, socialista radical de Colônia, com o qual colaborou na edição de um jornal, e logo a seguir, no seu exílio francês, as idéias de Saint-Simon. De Mosse Hess herdaria o cacoete de que as transformações sociais somente ocorreriam de forma violenta, presente na Liga Comunista, que funda com Engels, em 1847, e no *Manifesto Comunista*, que os dois publicam em 1848. Em 1849, chega a Londres, onde viveria pelo resto da vida.

O pensamento de Marx torna-se incompreensível se não se toma como referência os postulados de esquerda hegeliana, de que parte, a que se adiciona, subsequente, a

crença, haurida em Saint Simon, na possibilidade de uma ciência social de caráter totalizante, apta a proporcionar uma certeza equiparável à da ciência natural.

Para estabelecer em que pontos se situa a sua divergência com a esquerda hegeliana, escreve, em 1845 e 1846, a *Ideologia alemã*, que deixou incompleta mas que corresponde a texto fundamental.

Nessa obra começa a elaboração do conceito de modo de produção, com que pretendia englobar o sistema das necessidades hegeliano. No interior daquele haveria uma contradição entre as relações de produção e as forças produtivas. Para continuar desenvolvendo-se, estas levam à ruptura daquelas relações, inaugurando um novo modo de produção. Essa teoria só aparece formulada com mais clareza no texto que denominou de *Crítica da Economia Política* (1859). A partir desse postulado é que entenderá a sua obra como "científica", donde a denominação de "socialismo científico" e a crença em que teria dado origem a uma doutrina, denominada "materialismo histórico", capaz de fazer da história uma ciência exata.

Marx nunca conseguiu dar uma formulação acabada de sua teoria do modo de produção. Em que consistem mesmo as relações de produção e como se distinguem das outras relações que têm lugar na sociedade? O homem faz parte das forças produtivas e também se desenvolve, de forma inexorável, como estas últimas? Rodolfo Mondolfo examinou circunstanciadamente as insuficiências dessa teoria. E, como se considerava marxista ("inserido num clima ocidental de cultura", como fazia questão de esclarecer), procurou reelaborá-la, substituindo a denominação de modo de produção pela de "momento econômico".

Marx acreditava também que as relações de produção constituiriam a infra-estrutura da sociedade, sobre a qual se erigiria uma superestrutura, constituída pela cultura. Esta seria expressão da classe dominante. Esse aspecto se revelou, de igual modo, primariamente elaborado. Como grande estudioso da literatura e das artes de um modo geral, o marxista húngaro Georg Luckacs (1885/1971) procurou dissociar a história de toda idéia de necessidade, restituindo ao homem, para usar uma expressão consagrada ainda na Grécia Antiga, a condição de medida de todas as coisas sociais. Luckacs deseja, naquela oportunidade, ao desenvolver certas premissas do marxismo filosófico, abandonadas pelo pseudo cientificismo político, ultrapassar o que denomina de "tipologia formal das formas de aparição da história e da sociedade", seja na forma ingênua de uma "sociologia" procurando "leis" (do tipo de Comte ou de Spencer) seja na do esforço crítico de Max Weber. Mais precisamente: pretende superar o relativismo dissociando-o, como diz, do absoluto que restaria em cada uma de suas manifestações. Não se trata aqui de apreciar os êxitos da tentativa de Luckacs – empreendida no livro *História e Consciência de Classe* (1923) mas, de lembrar que teve o mérito de chamar a atenção para o fato de que a história não é exata, de que em seu seio comporta quando muito falar de "tendências", de que somente pode haver ciências exatas ali onde o objeto é constituído de elementos constantes, o que não se dá no âmago da criação humana que tem lugar na história.

Marx pretendeu, ainda, inspirado na *Fenomenologia*, elaborar um painel da consciência humana tomando por base o processo produtivo (o sistema das necessidades). A essa obra denominou de *O Capital* mas só conseguiu concluir o primeiro volume. A demarche é demasiado abstrata a ponto de excluir o meio rural com a sua diversidade e os próprios serviços urbanos, para ficar exclusivamente com a polaridade burguesia x proletariado, a fim

de manter o esquema hegeliano e permitir o aparecimento de uma síntese superadora dessa contradição.

Em vida Marx só publicou *A sagrada família* (1845), em colaboração com Engels, uma polêmica com Bruno Bauer, no espírito da *Ideologia Alemã*; *Miséria da Filosofia* (1847), crítica a Proudhon, que escrevera *A filosofia da miséria*; a mencionada *Crítica da Economia Política* (1859) e o volume I de *O Capital* (1867), além naturalmente do *Manifesto Comunista*. Engels reuniria alguns de seus textos para editar dois outros volumes de *O Capital*. A *Ideologia Alemã* somente foi divulgada em 1832, pelo Instituto Marx-Engels, de Moscou.

Friedrich Engels (1820/1895), sendo homem de fortuna, ajudou materialmente e Marx e sua família, ocupou-se também de divulgar as idéias do seu amigo, no que, nem sempre, foi muito feliz, porquanto praticamente reduziu o marxismo a uma espécie de "materialismo econômico". É certo que, no fim da vida, reagiu contra essa interpretação, que havia ajudado a popularizar, e procurou aproximar-se de Antonio Labriola (1843/1904), que tratou de encaminhar o marxismo nos círculos acadêmicos europeus, como uma corrente de filosofia. A esse filósofo italiano estão relacionados Antonio Gramsci (1891/1937) e Rodolfo Mondolfo (1877/1976).

f) Apreciação crítica do marxismo

A importância de algumas idéias de Marx decorrem tanto da circunstância de se inserirem no momento da esquerda hegeliana como pelo fato de não se estratificarem em sistema. São mencionadas, desde logo, em forma esquemática. Marx radicaliza um dos aspectos da filosofia hegeliana – talvez o mais fecundo – trazendo para primeiro plano o interesse pela criação humana. Ao fazê-lo, efetua, como bem o demonstra Mondolfo, o trânsito entre o naturalismo Feuerbach e o historicismo. Num certo sentido, tudo isto corresponde ao desenvolvimento coerente das principais teses da filosofia de Hegel. Ainda assim, desinteressou-se pela formulação de uma ontologia, o que introduziu em sua meditação um elemento de arbítrio responsável por muitas de suas contradições.

Coube a Feuerbach o mérito de haver assinalado que é o único princípio que se poderia contrapor ao idealismo hegeliano era o da vontade (como impulso, como tendência a algo sensível).

Na necessidade e no impulso encontrará a verdadeira realidade do homem, já que naqueles reside o princípio da *práxis*. Dirá Feuerbach na *Essência do Cristianismo*: "Uma existência sem necessidade é uma existência supérflua. Quem não tem necessidade tampouco tem necessidade de existir, que exista ou não é o mesmo, tanto para ele como para os demais". Na necessidade manifesta-se a oposição entre o ideal a que se aspira e a realidade existente; manifesta-se o impulso para o desenvolvimento, cujo processo progressivo constitui a verdadeira realidade. O ideal não permanece como idéia abstrata; transforma-se, como consciência da oposição entre ser e não ser (que aparece ao mesmo tempo como dever ser), em força propulsora do *devenir*, em idéia-práxis.

Por isto mesmo Feuerbach considerava que sua filosofia era a única positiva, síntese de todas as verdades antitéticas: com o retorno à consciência subjetiva – cuja realidade era negada pelo materialismo – e com a afirmação do sistema das necessidades, que Hegel havia desprezado como meios exteriores empregados pela idéia, pretendia superar tanto a tese do

materialismo como a antítese do idealismo especulativo, chegando à síntese de ambos os momentos na realidade concreta do homem e da vida social.

O sistema das necessidades (espirituais e materiais) era para ele, além de um fato natural, também um processo histórico-social. A consciência humana tem a humanidade e a vida social como condição de sua própria realidade; as necessidades pertencem menos ao homem, como indivíduo, que à humanidade como coletividade social, que tem um desenvolvimento histórico.

Na filosofia da vontade de Feuerbach a massa (a própria humanidade, unificada pela religião do amor) é a condição na atualização das *idealidades* (ou seja, o trânsito da idéia à práxis).

Ao mesmo tempo, Feuerbach preconizava uma instauração da humanidade sem nenhum compromisso com o passado, o que transforma sua doutrina numa utopia anti-histórica e antidialética. Seu conceito de necessidade fica assim indefinido. A humanidade é para ele um todo compacto e indiviso que pode realizar a passagem do ser ao dever-ser, impulsionada pelo amor.

Segundo Mondolfo, o mérito de Marx consiste em haver operado o trânsito entre o naturalismo de Feuerbach e o historicismo. Para Marx, as dificuldades, das quais nasce a consciência das necessidades, não derivam apenas da exterioridade da natureza, mas também da própria interioridade das condições históricas, da sociedade humana e de suas formas, das relações e condições com que se constitui. Assim, o impulso para o movimento e a transformação não vem só de fora, mas também e ainda mais do interior da associação humana. Desse modo, a necessidade se transforma de exigência natural, em força geradora e motora da história. Em lugar do homem abstrato da natureza aparece o homem real e vivo na história: real e vivo enquanto coletividade associada; na história que é obra sua e, ao mesmo tempo, condição e estímulo contínuo da obra sucessiva.

Resumindo, temos que o momento Kant-Hegel chega a uma fase de plena configuração com a esquerda hegeliana, em particular com Feuerbach-Marx. Ao invés da perspectiva platônica (o outro lado das coisas, a permanência, a substância), a perspectiva kantiana (meditação limitada à dimensão humana) desenvolvida no sentido de apreender o homem através de tudo quanto criou, não um homem dado e acabado *ex-nihil*, mas envolvido no próprio processo de sua criação. A famosa frase de Marx – a existência determina a consciência - resume, num certo sentido, toda essa etapa.

Marx, entretanto, opera, de modo demasiado abrupto, o trânsito entre o indivíduo e uma abstração – a classe – que o desenvolvimento ulterior de sua filosofia revelou apresentar todas as características das famosas entidades hegelianas contra as quais se voltava sua rebeldia. O homem concreto que só o indivíduo podia dar, por mais penosa e limitada que pudesse parecer essa busca, foi simplesmente dissolvido num banho de ácido sulfúrico, como bem o diz Sartre, tão lúcido ao apontar as insuficiências da versão contemporânea do marxismo quanto apressado em capitular diante delas. A existência que deveria explicar a consciência pressupondo-a inclusive desde que esta última é ingrediente essencial da primeira em se tratando da existência humana foi esvaziada da toda a sua riqueza para circunscreve-se ao conceito equívoco e mal-elaborado de relações de produção. Aqui precisamente é onde se evidencia que o momento da filosofia coroado com a esquerda hegeliana encaminhava-se diretamente para uma nova ontologia, no contexto das teses já referidas. A circunstância de que se tenham desinteressado dessa démarche parece corretamente explicada por Chatelet. Segundo este, a esquerda hegeliana dispunha da seguinte alternativa: recusar a filosofia

política de Hegel em nome das exigências do próprio historicismo hegeliano, em nome da filosofia entenda como "inteligência do presente e do real, e não a construção de um além que se encontraria Deus sabe onde". Ao que parece, entretanto, as próprias condições do país impunham não só um relevo primordial àquela filosofia política, no conjunto do sistema, como também a exigência de que a intelectualidade não se contentasse apenas com uma satisfação nos limites do pensamento, mas buscasse realizá-la empiricamente. Esta opção pela realização prática do ideal de racionalidade envolvia, nos próprios termos em que Hegel colocara o problema, a superação do sistema hegeliano, entendido como ápice de toda a meditação filosófica precedente. Para Marx, essa superação significava, de um lado o reconhecimento de que a transformação social era produto da luta de classes, que independia da vontade do filósofo ou da coerência do seu discurso. Além disto, a própria luta de classes, em seu curso histórico, levaria à superação das classes, obstáculo à concretização da sociedade racional. De outro lado, semelhante descoberta circunscrevia de muito a ambição da filosofia. Desde logo, devia renunciar a constituir-se em sistema ou a regredir à perspectiva pré-hegeliana, cabendo-lhe restringir-se aos limites da *práxis*.

Não obstante a recusa de uma reelaboração da ontologia, Marx contribuiu enormemente para ampliar a perspectiva pós-kantiana ao reivindicar a possibilidade de uma filosofia da *práxis*, entendida como filosofia da atividade que coloca o homem como sujeito real e ativo, no centro de todo processo cognoscitivo e prático (Mondolfo). Sua crítica acerca a filosofia que se satisfazia com a conquista de uma satisfação meramente intelectual, vale sobretudo como denúncia da concepção unilateral do homem como pensamento, envolvendo o menosprezo pelo seu ser empírico. Implica obrigatoriamente o empenho de superação simultânea do materialismo e do idealismo. Ainda assim tudo isto resume-se a uma simples premissa a ser desenvolvida, incapaz de justificar a conclusão de que à filosofia compete engajar-se na conquista de uma satisfação empírica, vale dizer, na tarefa de organizar racionalmente a sociedade. Por essa via o centro do interesse desloca-se para as possibilidades (ou as condições da possibilidade) da organização racional da sociedade, quanto na verdade o que se pode propor à nova colocação (filosofia da *práxis*) seria a elucidação do ser do homem através de sua criação (atividade cognoscitiva e prática). Somente no século XX o problema seria retomado em toda a sua complexidade com o existencialismo. Não se trata de encampar ou de exaltar tudo quanto tenha vindo à luz sob esse rótulo, mas simplesmente de reconhecer-lhe o mérito de ter partido daquela possibilidade desprezada pela esquerda hegeliana, ainda que sem atribuir, desde logo, às conquistas desta última, a importância devida. Seria extemporâneo tentar demonstrar o ponto em que se dá essa confluência, questão, ao que se supõe, suficientemente elucidada na obra de Merleau-Ponty. Seria ademais ultrapassar de muito os objetivos das presentes notas. No Brasil, toda essa problemática encontrava desenvolvimento amadurecido na corrente culturalista (veja-se A. Paim. *Problemática do culturalismo*, Rio de Janeiro, 1977).

Uma coisa, convém precisar, é o reconhecimento da importância filosófica do momento representado pela esquerda hegeliana e outra bem diversa a situação a que a reduziu a chamada "versão oficial do marxismo", isto é, a interpretação russa.

g) Leitura recomendada: *A Ideologia Alemã*

O livro em epígrafe deve ser lido sem a preocupação de compreender onde se situa a divergência entre seus autores – Engels também participa de sua elaboração – e os demais "jovens hegelianos", como são chamados, mesmo porque não há uma análise concatenada das

idéias desses últimos. O que importa são os pressupostos dessa análise, que tratarão de explicitar. Correspondem a conjunto de teses que são insistentemente repetidas.

O mais geral consiste na hipótese de que o efetivamente importante para o curso histórico é o processo produtivo. No capítulo dedicado a Feuerbach não há sequer menção da obra deste mas apenas a tentativa de reconstituição daquele processo.

Outra tese básica encontra-se na afirmação de que a burguesia alemã é "atrasada" em relação à inglesa e à francesa, que teriam feito revoluções anti-feudais enquanto a alemã se revelara até então incapaz de empreender esse caminho. Tal circunstância seria uma espécie de descoberta mágica, capaz de explicar toda a filosofia alemã.

Insistem também em que os jovens hegelianos são uma expressão da "pequena burguesia inconstante".

No curso ulterior do pensamento de Marx, essas teses não foram reafirmadas ou revistas. Tanto ele como Engels repetiram com a maior sem cerimônia esse tipo de correlação simplista entre a atividade produtiva e a cultura.

Deste modo, em que pese o seu inacabamento, o livro é bem uma expressão das idéias de Marx e do seu entendimento da filosofia.

V. A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

1. A consolidação do cientificismo

Quando apareceu a nova física, formalizada na obra de Isaac Newton (1664/1727), não foi entendida como achando-se limitada aos fenômenos físicos, – comportando, como veio a ocorrer, uma longa elaboração até que se constituíssem os outros ramos, inicialmente a química, seguindo-se a biologia – mas como uma nova filosofia, a *filosofia natural*.

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 a obra de Galileu 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 centrando nestas suas atenções, o que acabaria encaminhando a meditação no sentido da reforma social. 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 como meio de ordenamento social (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.).

A melhor sucedida expressão do cientificismo seria a francesa. Estabelece-se esta linhagem: Condorcet (1734/1794, que lança suas bases na obra *Esquise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Segue-se o saint-simonismo (Saint-Simon, 1760/1825), cujas teses principais viriam a ser sistematizadas por Augusto Comte (1798/1857), que teve o mérito de atribuir-lhe um nome de grande fortuna: *positivismo*.

Em síntese, Comte estabelece a lei do progresso: a humanidade deve percorrer três estágios, a saber, teológico (ou fictício); metafísico (ou abstrato) e científico (ou positivo). O real esgota-se em seis ciências: matemática, astronomia, física, química, fisiologia (como então se denominava o que viria a ser a biologia) e a *física social*, 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.

A publicação de *A origem das espécies*, por Darwin, em 1859, parecia indicar que o prognóstico de Comte iria concretizar-se. De modo demolidor, a ciência ia progressivamente ocupando todos os espaços. Na Inglaterra, o principal representante da filosofia dominante, John Stuart Mill (1806/1873), iria aceitar a denominação dada por Comte e eliminar suas incongruências,⁽¹⁾ entroncando o positivismo com a mais arraigada tradição do país, isto é, o empirismo. Adiante iria tomar a feição adequada ao que se denominava de *evolucionismo*, já agora apoiado na hipótese de que a descoberta de Darwin aplicava-se a todos os campos, desde o processo de formação do universo ao curso histórico da humanidade

Na Alemanha, diante do verdadeiro descompasso representado pela filosofia da natureza de Hegel, diante do sentido seguido pela ciência, ocorre um surto cientificista, que chega a assumir formas grosseiras de materialismo.⁽²⁾

Na França, retomando o projeto comteano original – isto é, sem a religião da humanidade –, Emile Littré (1801/1898) consegue tornar o cientificismo a corrente dominante. O positivismo aplicar-se-ia às artes e à literatura (Hyppolite Taine, 1828/1898) e à crítica religiosa (Ernest Renan, 1823/1893).

O cientificismo parecia haver alcançado a mais ampla vitória: não haveria mais lugar para a especulação filosófica.

2. A derrota do cientificismo e a emergência da Filosofia Contemporânea

a) Caracterização sumária e modo de aproximação dessa diversidade

A Filosofia Contemporânea surge como resultado da reconstituição da investigação filosófica e a derrota das teses positivistas nesse plano.

A superação da interdição positivista à filosofia deu-se inicialmente na Alemanha, através do neokantismo. Nos próprios meios científicos emerge a aspiração resumida no slogan "é necessário voltar a Kant". Na década de setenta do século XIX, a cátedra de filosofia da Universidade de Marburgo, na pessoa de Friedrich Albert Lange (1828/1875), é ganha para esse movimento. Forma-se a *Escola de Marburgo*, chefiada por Herman Cohen (1842/1918). Na altura da Primeira Guerra Mundial, o neokantismo é a filosofia dominante na Alemanha e volta a florescer a discussão filosófica, surgindo diversas vertentes, as mais importantes das quais seriam a fenomenologia, o existencialismo e o culturalismo.

Na França, o movimento de superação do positivismo proporcionaria resultados aparentemente retumbantes mas efêmeros, capitaneado por Henri Bergson (1859/1941). Na opinião de Sciacca, Bergson valeu-se do anti-intelectualismo que entende estar presente na cultura francesa, ao lado da exaltação racionalista. A par disto, louvou-se também da tradição iniciada por Maine de Biran, na primeira metade do século XIX, de valer-se do próprio desenvolvimento científico para evidenciar a presença do espírito. Assim, Bergson é um evolucionista, como quase todo mundo em Paris do seu tempo. É ainda Sciacca quem esclarece tal posicionamento: "Por isso é preciso ter presente: 1) que o anti-intelectualismo de Bergson tem um fortíssimo aspecto polêmico, com um objetivo preciso, como uma crítica de um particular intelectualismo (o cientista) e não como uma crítica ou negação de qualquer forma de conhecimento intelectualivo e racional; 2) que sobre a base da crítica ao intelectualismo cientista ele constrói uma filosofia (e uma metafísica) que, sem repelir as exigências legítimas

do positivismo, reivindica contra ele, precisamente, o sentido concreto e a realidade dos valores espirituais, cognoscitivos, morais e religiosos. Como dissemos, o positivismo era, acima de tudo, um "método"; o problema de Bergson é, pois, antes de tudo o do método. Demonstra a abstração do método positivista (intelectualista) e indica um método novo de filosofar, que renova o ambiente filosófico francês tradicionalmente racionalista (cartesiano). Bergson (como Blondel em outro sentido e outros pensadores franceses contemporâneos) é a desforra da consciência contra a *raison*. Intuicionismo, mas não irracionalismo: a intuição não exclui uma racionalidade concreta. É preciso distinguir entre o Bergson e o "bergsonismo" de alguns seus seguidores, inclinados a anti-intelectuais de diletantes".⁽¹⁾

Inicialmente partidário de Bergson, depois de convertido ao catolicismo e interessado na restauração do tomismo, Jacques Maritain (1882/1973) conseguiria também algum sucesso na superação da interdição positivista à investigação filosófica. Tornar-se-ia mesmo uma personalidade mundial do neotomismo, na medida em que viria a ser bem sucedido no propósito de abrir um espaço para a ciência moderna, ainda que preservando a supremacia da teologia.

Contudo, essas filosofias não sobreviveram ao segundo pós-guerra, como teremos oportunidade de referir.

O cientificismo recebeu também um golpe proveniente do curso empreendido pela própria ciência desde o início do século XX. Esquemáticamente, esse processo pode ser caracterizado como segue.

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, evidencia-se 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 facultada 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.

Na Inglaterra, a reação contra o positivismo foi desencadeada por Bertrand Arthur William Russel (1972/1970), iniciando uma corrente filosófica que, mais tarde recebe o nome de *Neopositivismo*.

b) Situação singular da França

O segundo pós-guerra iria evidenciar que, na França, a predominância do cientificismo não chegou a ser abalada pelo bergsonismo ou pelo neotomismo, ainda que tivesse que se defrontar com a vertente que Leonardo Prota batizou de *racionalismo equilibrado*, adiante caracterizado.

Na Alemanha encontrar-se-ia uma fórmula de investigação sociológica reconhecadora do papel dos valores na vida social, ao estabelecer que o investigador deve reconhecer tal circunstância e cuidar de não misturar, com essa investigação, a avaliação, positiva ou negativa, que inevitavelmente fará dos valores ali presentes.⁽¹⁾ Nada disto verificou-se na França. Ali vigorou o denominado *reducionismo*.

Ainda que haja contribuído para encaminhar a pesquisa sociológica na direção das relações sociais concretas, para delas retirar inferências limitadas ao fenômeno estudado ao invés de "leis gerais" como queria Comte –, Emile Durkheim (1858/1917) abriu a porta ao reducionismo ao definir a religião como uma "representação mitológica das estruturas sociais". Escapou-lhe integralmente a possibilidade de que o sagrado tivesse algum papel na constituição da pessoa humana - e no próprio encaminhamento que deu à busca de orientação no universo circundante.⁽²⁾ Entre os seus principais discípulos encontra-se Marcel Maus (1872/1950), que levou a investigação sociológica a dar preferência ao que se convencionou designar estruturas permanentes alheias ao valor. Essa busca desembocou no denominado *estruturalismo* que, em simbiose com a vulgata marxista, tornou-se a corrente dominante no último pós-guerra. A simplificação do marxismo que geralmente se denomina de *vulgata* resume-se ao seguinte:

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 consequentemente 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).

Salta às vistas a inconsistência de semelhante arrazoado, não obstante o que a intelectualidade francesa não só a aceitou sem reservas mas revelando o maior entusiasmo. De

tudo isto resultou uma autêntica esterilização do pensamento, o que levaria ao florescimento de doutrinas niilistas, singularizadas pela superficialidade. Nietzsche (1844/1900) seria o pai do niilismo, que ele mesmo define do modo adiante, no livro que reúne os seus fragmentos, cujo título veio a ser traduzido como *Vontade de potência*:

"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".

O principal corifeu do niilismo francês, no pós-guerra, seria Jean Paul Sartre (1905/1980).⁽¹⁾ A par disto, dois autores são declaradamente caudatários do niilismo nietcheano: 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 ilustrar?"⁽²⁾

Ao cientificismo francês opõe-se o que Leonardo Prota definiu como *Racionalismo equilibrado* e caracteriza como segue:

"A vertente que aqui estamos denominando de racionalismo equilibrado talvez corresponda ao que há de 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 Staël 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 privilegia 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.”(1)

3. Obras básicas restauradoras da filosofia em sua diversidade

a) Nota introdutória

Não cogitando de formar especialistas mas proporcionar cultura geral, o CURSO DE HUMANIDADES indica para estudo apenas alguns livros que facultam a possibilidade de orientar-se diante da diversidade filosófica tradicional, que se conseguiu recuperar na Filosofia Contemporânea. Roteiros para seu estudo são inseridos adiante.

A par disto, ao fim do capítulo, consta uma informação genérica sobre as principais correntes contemporâneas, destinada a permitir a consulta relativa a obras e autores com os quais possam esbarrar ou se proponham deles dispor de uma primeira aproximação.

No caso de Herman Cohen, levando em conta que suas obras filosóficas fundamentais não foram traduzidas em qualquer língua, referimos a apresentação que Ernest Cassirer faz de sua interpretação de Kant, com base em autor brasileiro, como se indica em seguida.

b) A Filosofia de Kant por Herman Cohen

Herman Cohen (1842/1918), com pouco mais de 30 anos de idade, ingressou no corpo docente da Universidade de Marburgo . Em 1876, substituiu a Lange, que, como mencionamos anteriormente, incumbira-se de trazer para a Universidade o movimento de volta a Kant, iniciado por alguns cientistas. Cohen tornou-se a principal figura do neokantismo, a que deu uma feição própria, e talvez mesmo da filosofia alemã dos fins do século à época da primeira guerra mundial.

Resumimos, aqui, a análise de Rosa Mendonça de Brito.(2)

Dos fins da década de setenta ao início do século, publicou alguns livros, entre os quais *O princípio do infinitesimal e sua história* (1883). Todavia, sua obra madura aparece a partir da publicação do primeiro volume do *sistema de filosofia*, intitulado *Lógica do conhecimento puro* (1902), a que se seguem *Ética da vontade pura* (1904) e *Estética do sentimento puro* (1912). Depois de haver concebido o sistema , refundiu uma de suas obras da primeira fase e que viria a tornar-se mais conhecida, *A teoria da experiência de Kant*.

Cohen teve em Ernest Cassirer um de seus mais próximos colaboradores, responsável pela difusão de suas idéias no exterior. Os três primeiros volumes do livro de Cassirer, *O Problema do Conhecimento* constitui uma exposição do ponto de vista de Cohen acerca da filosofia de Kant, seus antecedentes e conseqüência. Herman Cohen faleceu em 1918.

Cohen, inicialmente, é partidário do método psicológico. Mas desde 1871, quando publica a sua primeira obra sobre Kant (*Kants Theorie de Erfahrung*) começa a reelaboração do método transcendental, que considera essencial no kantismo. No desenvolvimento de seu pensamento, procura mostrar a estreita relação entre as ciências e a filosofia transcendental,

insistindo principalmente sobre a significação do cálculo infinitesimal. Propondo-se desenvolver até as últimas conseqüências o método transcendental kantiano, atem-se mais ao espírito que a letra do kantismo. Sua orientação fundamental acha-se determinada pelo propósito de considerar filosoficamente o conjunto da cultura, que para ele se resume na ciência (saber natural, física e matemática), na estética e na ética, religadas pela unidade da consciência.

Adota Cohen o suposto kantiano de que o verdadeiro conhecimento científico se encontra nas ciências físico-matemáticas, devendo, por isso mesmo, todo e qualquer conhecimento acomodar-se à sua estrutura. Assim, a teoria da ciência ou física será para ele o fundamento e a primeira parte da filosofia. Isto porque, na sua concepção, é a física que tem como órgão a matemática, que lhe fornece o ponto de partida sem o qual o código é levado à desviação psicológica, ao misticismo ou ao ceticismo.

Entende, por outro lado que, em filosofia, a história e a teoria são de fato indissociáveis. A história fornece à teoria problemas a elucidar, soluções a serem experimentadas; a teoria seleciona entre a massa das obras do passado e os problemas decisivos e as soluções importantes; por isso, a filosofia não tem que começar do zero em cada cabeça, mas reatar-se ao esforço anterior, tratando dos problemas e dos métodos em função de novos dados. O kantismo realiza esta ligação e, o neokantismo, este reatamento.

Com este pensamento e tendo como princípio metodológico fundamental a ligação sistemática dos problemas históricos e teóricos – visto que uma oposição de princípios levaria à incompreensão e ao erro histórico – Cohen propõe na sua *Teoria da experiência de Kant*, nascida das polêmicas entre Trendelenburgo e Kuno Fischer, uma nova interpretação da *Crítica da razão pura*, na qual desenvolve a noção do *a priori* procurando mostrar a sua natureza e o seu estabelecimento, tal como fora feito por Kant. Esta posição decorre, segundo Dussort, do entendimento de que as soluções encontradas até então pelos estudiosos do assunto são insuficientes, falsas, ou partem de formulações baseadas em contra-sensos, seja na tentativa de estabelecer sua própria metafísica em detrimento de Kant, ou contra ele (Schopenhauer, Trendelenburgo, Kuno Fischer); seja desenvolvendo uma antropologia ou uma psicologia julgadas insuficientes em Kant (Fries, Bona Meyer); seja viciado na base pela teoria das faculdades (Herbart).

A unidade entre os pensadores acima referidos, no particular da natureza do *a priori*, parece evidente. Eles entendem, segundo Cohen, que o *a priori* kantiano é um modo de representação inata ao ser humano que só conhece a realidade tal como ela se apresenta e não como ela é, e que se lhe afigura erro metodológico de princípio.

Por isso, o edifício kantiano deve ser percorrido desde o detalhe até o todo e vice-versa, seguindo o curso que Kant tomou. Se ele é um todo, só pode ser examinado como tal, sob pena de reeditarem-se os mesmos erros.

No entendimento de Cohen, Kant distingue os diversos *a priori* pela análise psicológica da experiência interna, não pela compreensão indutiva, mas por uma reflexão abrangente sobre os elementos necessários e universais da experiência humana, cabendo à dedução transcendental a tarefa de prová-los. Kant age em três tempos para estabelecer sucessivamente o que podemos denominar os três degraus do *a priori*: 1) a constatação de um fato; 2) o estabelecimento de sua forma (lei de produção do conteúdo); 3) a condição formal *sine qua non* da possibilidade da experiência.

Ainda na exposição de sua tese sobre a noção de *a priori* kantiano, Cohen insistirá na importância da distinção entre o *a priori metafísico* e o *a priori transcendental* elaborado por

Kant na segunda edição da *Razão Pura*, sendo *a priori transcendental* causa final, verdade última do *a priori metafísico*.

Para Cohen, os diversos momentos do *a priori* de Kant não devem ser separados uns dos outros à mercê das orientações metafísicas. Todos os seus momentos devem totalizar-se e unificar-se no *princípio supremo* de todos os juízes sintéticos.

E explica Cohen: se o *a priori transcendental* é a causa final, a verdade última do *a priori metafísico*, são então os princípios que justificam as categorias, ao mesmo tempo no conjunto e no detalhe. Ainda que afirmemos que sobre o plano do *a priori metafísico* a tábua dos julgamentos é o fio condutor da descoberta de um estágio preparatório (o da origem), é a nível propriamente transcendental que a tábua dos princípios é a justificação da tábua das categorias. Do mesmo modo que *a priori metafísico* não é totalmente compreensível sem ajuda do *a priori transcendental*, a Estética tampouco o é sem a lógica.

Essa possibilidade, segundo Cassirer, constituiu o triunfo do pensamento, capaz de construir o real e determiná-lo. É neste movimento de integração que se verifica a tomada de consciência da experiência. A análise transcendental não procura descobrir novas leis ou novos princípios, mas tão somente tematizar pelo movimento da unificação o sentido da experiência. O essencial na *Crítica da Razão Pura*, segundo Cohen, é o ponto no qual se totalizam concretamente os momentos do *a priori*. Não é a forma do pensamento ou a função da unidade nos juízos que nos permite afirmar a categoria, mas inversamente. Da mesma maneira, não se vai das categorias aos princípios, mas dos princípios às categorias. É o desenvolvimento efetivo das ciências que fornece os princípios que a teoria transcendental deve levar à consciência da sua possibilidade. Deste modo, o que comanda e determina a possibilidade da experiência não é a lógica aristotélica, mas a lógica transcendental. A tal ponto que a validade da lógica formal, naquilo que ela pode colaborar para a edificação do sistema da ciências, é decidida pela lógica transcendental.

Deste modo, afirma Cohen, o conceito de coisa em si é definido por Kant como conceito problemático e delimitante, possuindo: 1) a limitação da sensibilidade que não pode nos dar objetos independentes do nosso modo de intuí-los (Estética); 2) a representação da tarefa de ascender através de uma simples atividade do entendimento, a um conhecimento independente da sensibilidade (Analítica); 3) a representação da possibilidade de se exercer esta tarefa (Dialética);

Uma vez desfeitas as ilusões do emprego dos *conceitos da razão* como determinante, visto que a causalidade só é princípio determinante para os aparecimentos, para as sucessões e não para as coisas em si mesmas, podemos procurar a chave de seu emprego legítimo (como princípio da procura, como axiomas reguladores) formulando *a priori* os princípios reguladores do processo indefinido do conhecimento dos seres, que asseguram a ligação entre as leis gerais e particulares da natureza.

O sentido comum acha que encontra os fatos, a realidade sólida nas coisas; a reflexão crítica mostra nestas coisas simples aparecimentos, que são radicalmente diferentes de puras aparências na medida em que são submetidas às leis universais. A necessidade de uma realidade encontra a sua satisfação legítima, não imediatamente nas coisas, mas nas leis, afirma Cohen. Os princípios (leis supremas) são os únicos a garantir as coisas, ou seja, os aparecimentos enquanto dados. Não que as leis criam o existente, mas o instalam, o instituem no seu ser, na sua validade objetiva. Não é a existência que é proclamada na lei, mas o ser da existência; o real sensível fica sendo da lei. Daí porque a lei é entendida por Cohen como a primeira significação da coisa em si; a primeira garantia da objetividade.

Depois de garantir a experiência e mostrar sua contingência, a coisa em si irá procurar uma finalidade, uma causa última, da série indefinida, nunca totalizável e portanto contingente, dos efeitos e das causas. Se a causalidade tivesse um valor absoluto, independente das condições da experiência, esta finalidade não seria possível. Como isto não acontece, pois a causalidade só é um princípio *a priori* determinante para os aparecimentos, para as sucessões múltiplas e não para as coisas, os seres eles mesmos podem pelo menos conceber um outro tipo de produção dos fenômenos além da causalidade. Se denominarmos de *liberdade* este outro modo de produção, a teoria da experiência poderá, no máximo, o que é logicamente, jamais o efetivamente possível.

Como tal possibilidade é puramente lógica, o estudo teórico da razão nada mais poderá dizer. Ao opor-se à interpretação da idéia como ser, Cohen nos diz que a idéia é antes de mais nada *hipótese*, não no sentido psicológico, de suposição mais ou menos contingente, mas no sentido de pressuposição necessária do conhecimento do ser, do existente; no sentido de que é fundação; como princípio diretor dos julgamentos científicos.

Entretanto, para que a idéia possa desempenhar o seu papel de validade, é necessário que não haja abismo entre o sensível e o inteligível, mas uma mediação permanente que, no entender de Cohen, é realizada pela matemática. De um lado, diz ele, o mensurável, o matematizável, o que permite discernir dentro do sensível o que é inteligível ao pensamento e, através disso, à validade objetiva – despertador do pensamento. De outro lado, a meditação sobre o método matemático, dedução a partir de hipóteses, análises supondo conhecido o que não é conhecido.

O fio condutor para a compreensão retrospectiva não é para Cohen a intuição intelectual no sentido fichteano, mas a intuição pura no sentido kantiano.

Na exposição da teoria da ciência, Cohen afirma que o método transcendental só poderá produzir todos os seus frutos e atingir todo o seu rigor a partir da ciência da realidade, da física-matemática, e que sua pedra fundamental é a aptidão para esclarecer e legitimar os conceitos fundamentais da física. No entanto, afirma Cohen, seria uma tarefa bastante longa dar conta do problema em seu conjunto. Talvez seja possível começar por um deles, mas qual escolher? Interroga no princípio do *Método infinitesimal e sua história* (1883).

Cohen decide-se pelo conceito infinitamente pequeno. A escolha deste conceito, além de lhe parecer propícia para mostrar concretamente tanto a superioridade, como a certeza do método transcendental sobre o método metafísico, apresenta três vantagens:

- 1) não retorna historicamente, como quase todos os outros conceitos fundamentais, à antigüidade; por conseguinte é susceptível de maior clareza histórica;
- 2) manifesta o abismo que separa a concepção empírica do real, fundada sobre a sensação e, a concepção crítica, sobre um princípio científico. O que é empiricamente dado (em aparência) não oferece nenhuma garantia;
- 3) permite esclarecer o sentido e a relação mútua da intuição e do pensamento; é ao mesmo tempo condição de determinação da intuição pura e da construção física.

Segundo Cohen, foi justamente na crítica infinitesimal que Hegel naufragou, mas apesar disso, teve o mérito de ressaltar a importância da qualidade – do momento qualitativo da quantidade – para este conceito.

Como o princípio é apresentado pela ciências, é dele que devemos partir na busca do conhecimento. Daí porque o método transcendental inicia a sua procura na ação da ciência

matemática da natureza. E, se os problemas que ele descobre e suscita são um fio condutor para o estudo da pré-história da análise superior (desde Galileu, Leibniz e Newton), reciprocamente os seus problemas levam à correção do pensamento kantiano e da teoria do conhecimento em geral, à dupla relação da sensibilidade e do pensamento por um lado, e do espaço e do tempo no interior da sensibilidade pura, por outro.

As primeiras pesquisas matemáticas sobre o infinitamente pequeno, no entender de Cohen, foram confusas e obscuras.

Somente com o aparecimento de um novo problema, o do movimento, e de uma nova ciência, a mecânica, a partir de Galileu, a ambigüidade e a dificuldade puderam ser levantadas. As dificuldades passadas são esclarecidas e uma notável transposição se opera, e Kant será o primeiro, no campo filosófico, a tomar consciência disso. Não há dúvida, afirma Cohen, de que a física pressupõe a matemática como órgão, mas esta só lhe é útil porque já está trabalhada por problemas físicos; a matemática pura deve ser intrinsecamente aplicável; sua liberdade, em relação a física, está no oposto de uma indiferença.

Ao distinguir o extensivo do intensivo, Galileu livra o infinitesimal de sua significação negativa, colocando-o positivamente como aquilo que produz o movimento. A quantidade, objeto tradicional da matemática, passa a ser uma espécie de grandeza. Uma matemática do enquanto intensivo passa a ser possível. Tal concepção torna-se madura em Leibniz e Newton, e Kant tirará conclusões.

Leibniz ressalta a importância do princípio de continuidade como fundamento do conhecimento. Newton, por sua vez, deriva, depois de Galileu, as grandezas espaciais das grandezas temporais, instaurando aí, o ponto de vista transcendental: em vez de pressupor que o espaço e as grandezas extensivas sejam dadas pela experiência, ele as toma por variação, por acréscimo contínuo. O corpo ou coisa em mudança parece pressuposto, mas a pesquisa mostra que ele também deve ser produzido, objetivado. Só o tempo é pressuposto, daí porque o idealismo de Cohen é um sistema científico de pensamento que não aceita como dado justamente aquilo que o sentido comum, a consciência pré-crítica acredita ser dado, ou seja, tudo adquirido e possuindo uma objetividade absoluta. Se a natureza fosse toda feita, a aplicabilidade da matemática seria um mistério.

Como então, indaga Cohen, a física-matemática, que é fato para o filósofo e não a rapsódia cintilante das impressões sensíveis, pode ser possível? Responde: é um só e mesmo processo de produção, de constituição que estabelece o meio de conhecimento como válido e seu objetivo como real. A física utiliza a matemática porque esta já é, em quase todos os seus aspectos, uma antecipação da física. O pensamento do real, a categoria da realidade – ingrediente indispensável ao princípio das grandezas intensivas – já se encontra no seio da intuição pura onde se determinam as grandezas extensivas.

Daí o entendimento de Cohen de que a ordem de apresentação seguida por Kant na crítica não é e em absoluto uma ordem hierárquica decrescente; ao contrário, há uma primazia do pensamento sobre a intuição, do tempo sobre o espaço no plano da determinação. No entanto, afirma ele, não podemos efetuar esta transposição sob pena de correr o risco de conduzir a um idealismo especulativo.

No entender de Cohen, Kant determina a natureza da ciência através do estudo das ciências da natureza e não in-abstrato, na atmosfera da especulação. Empenha-se obstinadamente na abordagem da produção *científica* como filosofia da ciência, a partir de uma reflexão construída sobre a ciência. E sentencia: até ele existia uma metafísica como arte, somente com ele passa a existir uma metafísica como ciência.

A descoberta do método transcendental por Kant encerra, segundo Cohen, a longa trajetória empreendida a partir de Platão e abre caminho para novas conquistas. Ele é o fio condutor de todo empreendimento crítico; é a partir e em função dele que devemos compreender e apreciar os desenvolvimentos e os resultados alcançados. É o método que dirige as pesquisas em Kant em todas as questões. Nele reside, principalmente, a originalidade e a missão de Kant.

A partir de tais pressupostos, Cohen tentará, do mesmo modo que os intérpretes de Kant que o antecederam, construir um *sistema* que coroasse a crítica. Assim, constituiu com grande sucesso uma epistemologia calcada no conhecimento científico. No que se refere, entretanto, à separação entre razão analítica e razão prática, que era o grande problema do Kantismo, não se considera que haja sido igualmente bem sucedido. Tampouco na determinação do *a priori* na Ética.

c) *Duas fontes da Moral e da Religião*, de Henri Bergson

Henri Bergson nasceu em Paris em 1859, numa família judia estabelecida e culta, tendo revelado desde cedo grande interesse pela matemática. Seria aluno destacado dos melhores colégios, tendo concluído o curso universitário na tradicional École Normale Supérieure, em 1881, aos 22 anos, onde adquiriu sólida formação filosófica. Seguiu a carreira de professor de filosofia no ensino secundário (Liceu). Ao longo das duas décadas seguintes, chegou a algumas conclusões que soube comunicar ao público, permitindo-lhe tornar-se professor do Collège de France, a partir de 1900, onde conquistou crescente renome. Naquele período publicou dois livros em que apresenta essa novidade (*Essai sur les données immédiates de la conscience* e *Matière et mémoire*).

Bergson entendeu que a matematização do processo natural, efetivada pela ciência moderna, se proporcionara extraordinários progressos materiais e ampliação sem precedentes do conhecimento daquela realidade, deixou escapar algo de essencial. A matematização obrigou à espacialização do tempo, o que torna incompreensível a vida humana. O tempo real, que é o tempo vivido, não se fragmenta em pedaços estanques. Chamou-o de *duração*, para distingui-lo do tempo medido (espacializado), com o qual lida a ciência. A seu ver, algo de parecido dava-se com o entendimento mecânico da natureza. Impediu que se vislumbrasse, nas descobertas efetivadas pelo evolucionismo, a presença de algo que em última instância o sustenta e explica, a força do espírito, por ele batizada de *élan vital*. Sendo um notável expositor, tendo suficiente habilidade para tornar suas idéias acessíveis, preservando as conquistas da ciência e, simultaneamente, restaurando a dignidade da pessoa humana, passou a figurar entre as pessoas mais famosas da França, no início do século XX, no período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial. Suas aulas alcançavam estrondoso sucesso, provocando entusiasmo entre professores, estudantes e no público em geral, atraindo até mesmo turistas. Em 1911, o Collège de France é conhecido como a "Casa de Bergson".

L'evolution créatrice, que publicou em 1907, apresentando de forma brilhante o conjunto de sua filosofia, teve idêntica fortuna, vindo a ser traduzido nos principais países. A Igreja Católica, que mantinha a recusa de reconhecer a teoria da evolução – embora estivesse atenuando suas restrições à ciência moderna tomada em conjunto – colocou a obra de Bergson no *Index* das leituras proibidas aos católicos.

A eclosão da guerra levou-o a dedicar-se a missões diplomáticas. Após o término da conflagração, teve uma atuação destacada na Liga das Nações.

No pós-guerra publicou dois outros livros que igualmente encontraram ampla acolhida junto ao público: *L'énergie spirituelle* (1919) e *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d Einstein* (1921).

A exemplo do que aconteceu com grande número de intelectuais, Bergson ficaria chocado com a mortandade verificada durante a guerra. Isto o levaria a buscar uma forma de dar à moralidade ocidental um fundamento que, sem se vincular diretamente a essa ou àquela religião, preservasse esse vínculo. A tentativa, embora correspondesse à sua plena identificação com a longa tradição do espiritualismo filosófico francês, não teve a mesma sorte dos livros anteriores.

Tendo decidido permanecer no país após a eclosão da guerra em 1939, bem como depois da derrota experimentada pela França, Bergson teve dificuldades com o ocupante alemão e com o governo de Vichy. Em fins de 1940 registrou-se como judeu, submetendo-se a todas as restrições que a condição então impunha. Faleceu logo depois, a 3 de janeiro de 1941, aos 82 anos de idade.

Bergson foi agraciado com o Prêmio Nobel em 1927.

Com *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), Bergson retoma a investigação iniciada por Biran e explora uma de suas intuições básicas, como indicaremos.

Segundo Bergson, se bem que a sociedade seja constituída de vontades livres, isto é, que o homem preserve o livre arbítrio, transforma o hábito em algo semelhante ao que a necessidade representa para aqueles organismos que agem por instinto. O sistema de hábitos pressiona a vontade de cada um dos membros da sociedade de modo que acabam por fazer com que esta última imite aquelas plenamente instintivas, de que o formigueiro é um exemplo típico. Os caminhos traçados pela sociedade tornam-se imanentes a cada um de seus membros, sem que cheguemos a nos dar conta. E quando nos encontramos diante de uma situação exigente de decisão pessoal, a sociedade é mobilizada dentro de nós, fazendo com que emerja o que Bergson denomina de *totalidade da obrigação*, que define deste modo: “extrato concentrado, a quintessência que contraímos, no sentido de obedecer a milhares de exigências particulares da vida social.” Engendra-se desse modo o que classifica como *moral fechada*. A convivência social, ao contrário do que supunha Augusto Comte, não engendra o amor da humanidade mas o amar ao grupo social ao qual cada um se integra.

Mas eis que na sociedade surgem os santos, criando a possibilidade de uma outra moral, a que chama de aberta. “Os santos não precisam exortar. Basta-lhes existir. Sua existência é um apelo” – escreve. É a alma se integra a uma nova espécie de sociedade, “uma sociedade que é a humanidade inteira, amada no amor daquilo que é o seu princípio.”

Henri Bergson (1859/1941) coroa o processo de estruturação do espiritualismo francês, cujas bases seriam lançadas por Maine de Biran (1766/1824). A partir de Descartes, a filosofia francesa reivindica a superioridade do espírito, reivindicação que acabaria sendo contestada pelo empirismo radical, emergente ainda no século XVIII, e que viria a nutrir uma longa tradição cientificista. Biran iria estabelecer que o empenho de compreender a realidade espiritual não poderia prescindir da experiência nem da ciência. Em suma, postula que o espiritualismo acompanharia o desenvolvimento científico – ao invés de recusá-lo como fizera a Escolástica e a filosofia católica que a sucedeu, posição que somente seria revista em fins do século XIX. Nem por isto, entretanto, deixou de ter seus pontos de vista ignorados pela tradição cientificista.

Desde Kant, ficara estabelecido que as categorias que servem para ordenar o conhecimento da realidade – e constituem uma espécie de ossatura da ciência – não provêm da experiência e Hegel tentou provar que haviam sido criadas no confronto entre filósofos desde a Grécia Antiga. Biran tentará fundar na experiência algumas delas, notadamente aquelas que poderiam ratificar a autonomia do espírito, frontalmente negada pelo empirismo francês. Numa investigação que o seu tempo considerou como rigorosamente adstrita às regras da pesquisa científica, pelo exame acurado do *ato voluntário* (por exemplo: quando movo o meu braço sem qualquer incitamento externo), Biran demonstrará a realidade do espírito e a maneira pela qual este cria noções tais como *eu, causa e liberdade*. Mas encontrou dificuldade em fazê-lo no que se refere à idéia de **Bem**, elemento de que carecia para colocar também a moral sob a égide da experiência, sem negar a espiritualidade como se dava na visão dos empiristas.

Nessa investigação, Biran irá sugerir que a vivência dos místicos, para a humanidade tomada em seu conjunto, seria equivalente ao que o ato voluntário representava para os indivíduos isolados, ao abrir espaço a uma outra realidade. Bergson segue esse caminho, procurando integrar a experiência mística à meditação filosófica, do mesmo modo como fizera em relação ao evolucionismo.

Sendo judeu, Henri Bergson não se propunha separar a moral da religião. Deixou-a, portanto, na dependência dessa última, quando a sociedade ocidental moderna, tendo incorporado a pluralidade religiosa, exigia que se buscasse outros fundamentos para o que Max Weber denominou de *moral social de tipo consensual*.

d) *A Filosofia Moral*, de Jacques Maritain

Francês de nascimento (1882), Jacques Maritain chocou-se com o ambiente cientificista predominante da Universidade (Sorbonne) no começo do século XIX e passou a simpatizar com o pensamento filosófico de Bergson, na medida em que este procurava inserir o espírito no âmago das teorias científicas, retirando-lhes o caráter puramente mecanicista. Na Universidade teve uma colega de origem russa (Raissa), com a qual casou-se em 1904. Dois anos depois ambos se converteram ao catolicismo. Maritain então rompe com o bergsonismo. Iniciou carreira como professor de filosofia no ensino secundário e no Instituto Católico.

Nas décadas de vinte e trinta tornar-se-ia um dos principais filósofos católicos, então empenhados em promover o renascimento tomista. Durante a guerra, Maritain ensinou em universidades americanas. Com o término da conflagração, seria nomeado Embaixador da França no Vaticano (de 1945 a 1948). Em seguida, voltou à Universidade de Princeton (Estados Unidos), na qual permaneceu até 1960. Em 1963, obteve o Grande Prêmio Nacional de Letras da França.

Maritain publicou mais de 50 livros. Reordenou a filosofia tomista, criando espaço para a ciência, tema que ocupa um lugar central em sua obra, considerado em *Distinguir para unir. Os graus do saber* (1932), *Ciência e saber* (1935) e *Os graus do conhecimento* (1937). Suas exposições do tomismo alcançaram grande sucesso (*São Tomás*, 1921; *Elementos de filosofia* (1923); *Prioridade do espírito* (1927); *O Doutor Angélico* (1929); *Filosofia da natureza* e *Filosofia moral*, estes últimos aparecidos em 1960. Ocupou-se também da política, para defender o entendimento de que o catolicismo seria fiel à democracia (*Cristianismo e democracia*, 1948; *Reflexão sobre a América*, 1948 e *O homem e o Estado* (1951).

Faleceu em 1973, aos 91 anos de idade.

A *Filosofia Moral* apareceu em 1960.⁽¹⁾ Passa em revista os principais sistemas morais, desde os gregos até o idealismo alemão e o positivismo mas não se trata, como adverte o autor, de análise histórica, sendo de intenção eminentemente doutrinária. Seu objetivo é proporcionar a "tomada de consciência e de renovação intelectual, que parece ser a missão de nosso tempo." Pretendendo fazê-lo do ponto de vista católico, parte do reconhecimento de que São Tomás legou à Igreja a teologia moral. Entende que a tarefa de considerar a filosofia moral como autenticamente filosófica até então não havia sido efetivada.

Do longo percurso empreendido no livro, Maritain recolhe a convicção de que o problema moral a ser enfrentado por qualquer doutrina é o da relação do homem com a condição humana ou de sua atitude perante a condição humana.

Parte do seguinte pressuposto: a condição humana "é a de um espírito unido à carne em sua substância, e engajado no universo da matéria. É uma condição infeliz. Ela é de si mesma tão miserável que o homem sempre sonhou com uma idade de ouro em que ele estava mais ou menos dela libertado, e que, no plano da revelação, a religião cristã ensina que a humanidade foi criada com a graça adâmica, numa condição superior, em que se encontrava livre do pecado, da dor, da escravidão e da morte, e de onde ela decaiu por sua própria culpa. A tradição judaica cristã professa também que após o fim da história, e num mundo novo, a condição humana será transfigurada sobrenaturalmente. Aqueles que não crêem nem no estado de inocência nem no pecado original, situam a idade de ouro no fim da história, não em seu princípio, e imaginam que o homem a ela chegará na última etapa de sua aventura terrestre, pelo seu próprio esforço libertador, graças à ciência e às transformações sociais radicais; outros que não querem ilusões consoladoras, tentam escapar do espetáculo deste planeta pela entrega a alguma paixão poderosa que dia após dia os distraia deles mesmos e do mundo, ou pelo ardor de uma piedade desesperada que aplaque de qualquer modo o seu coração, embora o corroendo pouco a pouco."

Maritain entende que, diante deste "vale de lágrimas em que nos encontramos", aparecem duas tentações. A primeira consistirá na pura e simples recusa à condição humana. E, a segunda, em aceitá-la, sem mais.

Ao adquirir consciência das exigências naturais de seu espírito, o homem civilizado sentir-se-á inclinado a recusar a condição humana. No caso extremo, chegará à conclusão de que melhor era não ter nascido. Ou então buscar evadir-se por algum meio extraordinário nas pegadas do doutor Fausto.

A maneira adequada de aceitar, sem reservas, a condição humana, seria ter presente que a vida envolve não só alegrias mas sofrimentos, enfermidades e humilhações. O risco está em perder todo referencial, ceder à animalidade e viver sob o temor das sanções que toda sociedade adota para proteger-se.

A solução proposta por Maritain é a seguinte: "o que se pede ao homem não é que aceite pura e simplesmente, nem que recuse a condição humana. É que a transcenda."

Que significa transcender-se no entendimento do filósofo católico? Consiste na superação das limitações da condição humana pelo que corresponderia de fato a uma espécie de exaltação espiritual. Segundo Maritain, haveria duas formas de fazê-lo: pelo que denomina de "solução hindu-budista" e de "solução evangélica".

O ente humano que haja conseguido a negação do que se considera formas de ilusão nas quais decorre a nossa vida, seguindo os ensinamentos do budismo, levará o seu Eu a acha-se exclusivamente em contato consigo mesmo. Escreve Maritain: "O liberto vivo

conquista uma espécie de onipotência interior, refugiando-se em si mesmo e separando-se de todo o humano. Entra ele em uma solidão incomparavelmente mais profunda que a solidão do ermitão". Conclui que, ainda que não se trate de um ato de revolta, corresponde a uma recusa implícita da condição humana.

Na visão de Maritain, no cristianismo a transcendência equivale certamente ao empenho de ultrapassar a condição natural do homem. Acha que somente por essa via aquele empenho verdadeiramente se realiza porque abandona as tentativas de alcançá-lo exclusivamente por meio do homem. O Cristo transcenderá a condição humana pela graça de Deus. Em síntese: "Ruptura com a condição humana quanto ao pecado, aceitação da condição humana quanto à contingência radical e quanto ao sofrimento, mas também quanto às alegrias que essa condição comporta: isso é exigido pela razão, mas só é devidamente possível pela configuração, pela graça d'Aquele que é a própria Santidade por ser O Verbo encarnada. Essa aceitação da condição humana cessa, ao mesmo tempo, de ser uma simples submissão á necessidade. Torna-se consentimento ativo e por amor".

A nosso ver; para Maritain a moral não se reveste de qualquer especificidade. Não parece haver comprovado que aquilo que apresenta como "solução evangélica" seja a única capaz de propiciar ao "homem uma atitude para com a condição humana que seja autenticamente racional." Sobretudo quando fixa a seguinte ressalva: "É inútil observar que não nos referimos aqui ao comportamento médio da massa de denominação cristã. Falamos das exigências do cristianismo, tais como propostas a cada um de nós, e só quase completamente realizadas nos santos".

d) *A Ciência e a hipótese*, de Henri Poincaré

O livro em epígrafe foi publicado em 1905, tendo se tornado um ponto de referência fundamental no combate ao cientificismo. Embora este não haja chegado a desaparecer do pensamento francês – mantendo, ao contrário, uma grande vitalidade –, a obra de Poincaré permitiu que se estabelecesse uma nova linhagem, em matéria de filosofia da ciência, propondo-se alcançar a superação do conceito oitocentista de ciência, em que se baseou a formulação do positivismo. Esse movimento fixou-se não apenas na França, tendo repercutido amplamente em outros países, notadamente em Portugal e no Brasil.

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 frequência suficientemente grande para que possamos nos contentar na prática. Mais vale prever sem certeza do que nada prever”. As verificações nem sempre são exequíveis a nível de 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 promover 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 em algum ponto; para que a ciência seja possível, é necessário deter-se quando a simplicidade for encontrada”. Adianta ainda que não seria apropriado recusar uma lei simples que haja 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.

4. A Filosofia Contemporânea expressa-se através de Filosofias Nacionais

Não há nenhuma evidência de que, do processo de formação das Nações e da quebra da unidade lingüística da Europa, devesse resultar o surgimento de Filosofias Nacionais. Tudo indica que o elemento desencadeador desse processo tenha sido a recusa da Igreja Católica em aceitar a ciência moderna. No século XVII consuma-se uma nova forma de aproximação à realidade natural. O novo tipo de saber não está interessado em determinar a causa do movimento – que era o tema de Aristóteles, assumido pela Escolástica – mas em fixar os princípios da mudança de movimento, medindo-o. A possibilidade, então entrevista, de ampla utilização da matemática no estudo da natureza abria sucessivos campos de investigação. O modelo de organização capaz de congregar os novos cultores do saber seria facultado pela Royal Society inglesa. Logo formaram-se estruturas congêneres nos demais países.

O posicionamento filosófico diante do fenômeno acabou diversificando-se. O fator de unidade que vigorava, a Escolástica, passou a ser francamente recusado nos países protestantes e achava-se bastante combalido nos demais. Na linha fixada por Bacon, os ingleses recusam todo e qualquer sistema e deram um novo e exclusivo objeto à filosofia: a teoria do conhecimento. Na Alemanha, o empenho de reconstituir o sistema, ainda que se haja consumado na obra de Hegel, veio a ser francamente contraditado graças aos sucessos alcançados pela ciência. Na França, o empenho cifrava-se em levar ao reconhecimento do papel do espírito sem contraditar as conquistas científicas. Em meio a tudo isto cabe registrar a presença, sobretudo na Itália e nos demais países onde o protestantismo não alcançou maioria, as tentativas de restauração do que agora se denomina *filosofia católica*.

É nesse contexto que tem lugar o empenho descrito de superação do positivismo, a partir de fins do século XIX. No desdobramento daquela superação irá consumir-se este fenômeno: *ao longo do século XX, a Filosofia Contemporânea irá expressar-se como Filosofias Nacionais*.

Não chegará a firmar-se sistema capaz de proporcionar uma unificação expressiva, ainda que tanto o neokantismo, como o bergsonismo ou a fenomenologia repercutiram por toda parte no Ocidente, granjeando adeptos e cultores.

As Filosofias Nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência que dão a determinados problemas.

Na Inglaterra, vigora o entendimento dominante de que a filosofia resume-se à epistemologia, isto é, à teoria do conhecimento científico. Os mais radicais consideram que as disciplinas que não conseguem formular-se segundo as regras fixadas para os enunciados científicos não mereceriam consideração. Os enunciados morais, por exemplo, seriam desprovidos de sentido. Essa radicalização implica ainda no desinteresse pela história da filosofia. Nos Estados Unidos considera-se que este tipo de filosofia tenderia a desaparecer. Retoma-se a tradição de considerar legítimas tanto a experiência moral como a experiência religiosa.

Essa denominada filosofia anglo-saxã ignora solenemente o que designam como "filosofia continental", isto é, o que ocorre nessa matéria nos demais países europeus.

Na França, como vimos, o cientificismo continua gozando de grande popularidade, embora não haja conseguido eliminar de todo a melhor tradição filosófica, que revelou estar dotada de objeto próprio, centrado no culto de um racionalismo que evita exageros e pauta-se pelo equilíbrio.

Na Alemanha, o processo de reconstituição cultural, no último pós-guerra, foi dificultado por duas razões: 1ª) os expoentes dos vários ramos do saber exilaram-se ou haviam morrido, de sorte que foi necessário restaurar a formação de quadros partindo praticamente do zero; e, 2ª) o país achava-se dividido, com ao agravante de que o Leste nutria-se de uma filosofia, o marxismo, com pretensões a abolir todas as outras correntes e teve relativo sucesso no seu aparente arejamento através da Escola de Frankfurt. Talvez em consequência dessa situação traumática, ao retomar o problema que os mobiliza ao longo da Época Moderna, a reconstituição do sistema, o faz ignorando a trajetória do neokantismo, no período imediatamente anterior – ainda que a *démarche* se faça em seu nome. A principal figura desse movimento, Dieter Henrich (nascido em 1927, professor da Universidade de Munich) pretende que aquele projeto (a reconstituição do sistema) deva apoiar-se na arquitetônica esboçada pelo próprio Kant, na prática ignorando as importantes contribuições do

neokantismo precedente, no que se refere ao enfrentamento das dificuldades teóricas que o grande mestre havia legado á posteridade.

Nos demais países a situação não é diversa, isto é, a investigação filosófica que não se limita à difusão de uma ou outra das filosofias nacionais prestigiosas da Europa, centra-se num problema que tipifica a sua singularidade.

5. A universalidade da filosofia

a) As perspectivas filosóficas são inelutáveis

Da caracterização precedente verifica-se que a Filosofia Contemporânea representa desfecho de certa forma inusitada ao expressar-se na forma de 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?

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 francês.⁽¹⁾ 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 dois⁽²⁾ 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 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.

b) *Experiência e cultura*, de Miguel Reale

Miguel Reale é considerado como o maior filósofo brasileiro do século XX (nasceu em 1910). Descendente de italianos, tornou-se professor da tradicional Faculdade de Direito de São Paulo e também ocupou altos cargos administrativos em seu estado natal, entre estes o de reitor da Universidade. Fundou em 1950 o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), instituição que passou a abrigar representantes de todas as correntes filosóficas, fato sem precedentes porquanto, até então, as sociedades desse tipo congregavam apenas os participantes de uma única tendência. Granjeou reconhecimento internacional para a filosofia brasileira do direito. Ao completar 80 (1990), 85 (1995) e 90 anos (2000) promoveram-se eventos em sua homenagem.

Na vasta bibliografia de Miguel Reale, selecionamos o livro *Experiência e cultura* (1977) por representar uma contribuição essencial na identificação do que têm de comum, no presente, as principais filosofias nacionais do Ocidente. Com efeito, no século XX coroa-se o processo de constituição de filosofias nacionais autônomas, iniciado ainda no século XVIII.⁽¹⁾ Essa circunstância transmite a idéia da mais ampla fragmentação, sobretudo quando desapareceram os grandes sistemas que, embora conflitantes, promoviam a impressão de existir uma certa unidade. A filosofia contemporânea, expressa através de filosofias nacionais, dá preferência aos problemas teóricos, ao contrário do passado quando estes, ainda que responsáveis pela continuidade da investigação, viam-se obscurecidos diante da intenção sistemática.

Experiência e cultura demonstra, em primeiro lugar, que a *perspectiva transcendental*,⁽¹⁾ criada por Kant, preserva inteira validade, em que pese as lacunas e as questões controversas que o grande filósofo legou à posteridade. Além disto, cumpre restaurar a descoberta dos neokantianos relativa à diferenciação dos objetos com que lidamos, que não se esgotam, como se supunha, em naturais e ideais, existindo ainda uma terceira esfera, a dos

objetos referidos a valores. Trata-se da cultura, ou melhor, da criação humana. Reduzindo-se a objetos ideais tudo quanto não aparecia como objeto natural, equiparava-se os entes matemáticos, pura criação do espírito, aos temas da moralidade, nos quais estamos todos envolvidos.

A partir desses dois princípios – perspectiva transcendental e admissão de uma terceira esfera de objetos, resultantes da criação humana mas diferentes dos entes ideais – lança-se uma nova luz sobre a filosofia contemporânea. A fenomenologia (Husserl) muito enriqueceu o entendimento do processo de elaboração das categorias ordenadoras do real, que Kant não soube dizer de onde provinham e Hegel, apesar de ter comprovado serem, como queria Kant, livres criações do espírito – descobrindo a sua gênese em determinados filósofos apresentou essa descoberta de uma forma inaceitável. Mas Husserl não conseguiu criar uma nova perspectiva filosófica nem restaurar a antiga, o que ratifica a permanência da proposta kantiana, o mesmo podendo dizer-se de Heidegger e do existencialismo.

Assim, *Experiência e cultura* reordena a meditação filosófica ocidental de nosso tempo e restaura o entendimento que se trata de alcançar uma compreensão cada vez mais aprofundada da pessoa humana e de sua criação. Livros posteriores, como *O homem e seus horizontes* (1980; 2ª edição, 1997); *Verdade e conjectura* (1983; 2ª edição, 1996) e *Introdução à filosofia* (1988; 2ª edição, 1989) aprofundam e esclarecem os aspectos essenciais aqui considerados.

Em síntese, o eixo principal da obra filosófica de Miguel Reale consiste em compreender o homem em sua integralidade, reconhecendo-o antes de mais nada como singularidade intocável, sem regredir à irreducibilidade do eu mas também sem dissolvê-lo em qualquer das entidades transpessoais. Ao homem é inerente a condição de ser *pessoa*, que corresponde a uma estrutura *a priori*, transcendental, condição de possibilidade da sociedade e do mundo da cultura. A sociedade, ao invés de constituir um fator originário e supremo, é condicionada pela sociabilidade do homem.

ADENDO

1. Neokantismo da Escola de Marburgo

Da análise anterior sobre o pensamento de Herman Cohen, pode-se perceber a característica e a importância da Escola de Marburgo, que pode ser situada, historicamente, de 1871, com a obra de Cohen, até 1933, quando Ernest Cassirer deixa a Alemanha rumo aos Estados Unidos, após a ascensão de Hitler ao cargo de Chanceler. Na década de 90, do século XIX, a Escola de Marburgo tornou-se a principal escola de filosofia da Alemanha; é impossível compreender os movimentos filosóficos que, cronologicamente, sucederam-lhe, como a fenomenologia e o existencialismo, sem um adequado conhecimento da Escola de Marburgo. De fato, Husserl formou-se freqüentando os cursos de Natorp e Brentano, e Heidegger foi discípulo de Husserl e de Natorp.

À Escola de Marburgo, onde formou-se também Nicolai Hartmann, pertencem A. Gorland, W. Kinkel, D. Gawronsky, A. Buchenam e, entre os defensores de uma interpretação socialista do kantismo, estão K. Vorlander, Bernstein e F. Standinguer. As figuras mais representativas para um conhecimento adequado do pensamento da Escola, além de Cohen, são Paul Natorp e Ernest Cassirer.

a) Paul Natorp (1854/1924)

É tarefa específica da filosofia, no entender de Paul Natorp, o estudo do processo do pensamento, não do ponto de vista psicológico, mas lógico, entendendo-se por lógica não a formal, mas a transcendental, no sentido kantiano; essa lógica que esclarece uma estrutura *a priori*, condição de toda experiência possível do real. Por sua vez, o real não se apresenta como algo independente do pensamento, como pretende o dogmatismo, mas surge unicamente no pensamento e pelo pensamento.

O real é o dado de fato, tomado em seu sentido absoluto, que o conhecimento trata de esclarecer em sua pureza objetiva, sem, contudo, conseguir essa tarefa de forma perfeita: é essa a eterna incógnita do conhecimento. O real, que continua sendo sempre uma hipótese, um problema, ocupa o lugar da *coisa-em-si* kantiana negada por Natorp, por constituir um resíduo dogmático: representa, porém, um desenvolvimento do *objeto transcendental kantiano*.

Em sua obra sobre os fundamentos lógicos das ciências exatas, Natorp procura encontrar a fundação das matemáticas em um sentido essencialmente kantiano, atenuando, porém, a distinção entre a intuição pura e o pensamento e insistindo mais no aspecto lógico do que no intuitivo. Entre *matematicidade* e lógica não há, de fato, diferença de campo de pesquisa, mas simplesmente de finalidade. As matemáticas propõem-se o desenvolvimento de categorias lógicas e a lógica se preocupa em sistematizá-las. O número, que Natorp analisa em suas diferentes espécies, não passa de um conceito de relação, e pode constituir-se independentemente da intuição do espaço e do tempo. Espaço e tempo não constituem estruturas logicamente necessárias nem são dados meramente empíricos; são condições da possibilidade da experiência. De fato, possibilitam relacionar, de maneira funcional, os fenômenos com o devir. A passagem das estruturas espaço-temporais, como elemento físico, realiza-se mediante o conceito de energia, que toma o lugar das *forças motoras* na filosofia da natureza de Kant, visto que muda no espaço e no tempo, não pode ser espaço e tempo, mas algo essencial, cujas determinações específicas são as diferentes entidades que aparecem nas fórmulas da física. Porém esse algo *essencial*, que nunca nos é dado diretamente na

experiência, não deve ser entendido como coisa, mas como simples suporte de referência às funções matemáticas que se dão nas fórmulas da física.

A energia, portanto, no entender de Natorp é algo semelhante à possibilidade de relação matemática. A tentativa de substantivá-la em uma força ou em uma eficácia real que possibilite um trabalho físico, nos levariam a um mito ou a um círculo vicioso. De forma análoga, após as ciências naturais, Natorp passa a analisar a ética, a estética e a religião.

b) Ernst Cassirer (1874 - 1945)

Igualmente Cassirer parte do estudo do conhecimento. Em sua análise sobre o pensamento moderno, centraliza sua atenção na *mensuralidade* do dado sensível, quer dizer, na sua transformação em símbolo numérico; na comparação dos conceitos de *substância* e de função, verifica a grande importância da função do número sobretudo na física moderna. Desde Hamilton até a física quântica, há um processo de progressiva *aritimetização* da física. No entender de Cassirer, o simbolismo algébrico constitui a base das ciências, que seguem, pois, um determinismo não metafísico mas metodológico. Os símbolos algébricos transcendem a realidade sensível, alteram-na e a reconstróem: é esta a função da matemática nas ciências.

O conceito de função abriu caminho a Cassirer para uma interpretação mais ampla; da física, estendeu sua análise a todas as atividades humanas, que são, a ser ver, criações de símbolos. Desenvolve esse conceito, em modo especial, em sua obra principal, *Filosofia das formas simbólicas*, que é uma espécie de filosofia crítica ampliada, que visa analisar a natureza psíquico-espiritual das categorias; não só das ciências, mas da cultura e da arte. Cassirer usa, a esse respeito, o termo *fenomenologia* seja no sentido hegeliano, de exposição lógica, seja no sentido husserliano, de exposição transcendental.

Cassirer combate a gnoseologia objetivista, negando a existência de essências reais puramente externas; para ele, é a função que cria o objeto, de modo que o conceito função precede, real e idealmente, o objeto. Para determinar o caráter específico de qualquer forma de atividade espiritual é necessária uma avaliação tomando por medida sua própria unidade, que deriva unicamente das distinções intrínsecas da espontaneidade espiritual. Tais distinções eram transformadas pela gnoseologia objetivista, em divisões rígidas do ser, a exemplo das classificações de realidade *interna e externa, psíquica e física, mundo das coisas e mundo das representações*. Cassirer, ao contrário, afirmava do ponto de vista transcendental, que o espírito capta a si mesmo e à própria oposição ao mundo objetivo enquanto aplica aos fenômenos determinadas diferenças (quer dizer, modos de considerar).

O homem distingue-se do animal pelo fato de este possuir somente um conhecimento sensível e receptivo, de caráter essencialmente prático, enquanto o homem desenvolve uma atividade simbólica. Graças a essa atividade, a linguagem humana não é simplesmente emotiva, mas enunciativa e objetiva, designando mediante símbolos. Essa atividade humana cria, pois, um mundo de símbolos, que é o mundo da cultura. Esse mundo se desenvolve em um espaço e em um tempo puramente abstrato, qualitativamente diferenciados do tempo e do espaço, naturais. Nesse tempo e nesse espaço, trabalha a *memória simbólica*, que reconstitui e unifica em formas coerentes a dispersão dos dados sensíveis.

O símbolo é puramente formal, pois o conteúdo é dado pelos sentidos; o símbolo supera a exterioridade do dado sensível e liberta o homem daquele dado. Por isso, a unidade que reúne todas as atividades do homem e faz dele uma pessoa, não deve ser procurada numa

hipotética substância metafísica unitária, que constitua o substrato da psique humana, mas na *unidade funcional* que liga e reúne as atividades simbólicas do homem.⁽¹⁾

Em síntese, a Escola de Marburgo caracteriza-se por uma interpretação logicista do kantismo, investigando as condições lógico-transcendentais das ciências; estende o kantismo à ética e à estética e tende a absorver a religião na moral; constitui um vínculo estreito dos estudos históricos e teóricos visando uma r ampliação dos interesses humanos.

A Escola de Marburgo, de acordo com Rui Verlaine Oliveira Moreira,⁽²⁾ aparece como repensar da história da filosofia. A partir da idéia de filosofia como filosofia transcendental, refutando ao mesmo tempo os dois desvios da metafísica especulativa e do empirismo antropológico. Para ela, o retorno a Kant, é uma retomada do projeto de Kant, que serve de fio condutor para julgar as teses particulares do próprio Kant, à luz de suas própria normas e sobretudo para captar, através da *linguagem* freqüentemente psicológica de Kant, o *pensamento* que elimina o psicologismo.

Quanto ao antropologismo, a Escola de Marburgo esclarece que o *a priori* não significa uma estrutura psíquica inerente, mas uma expressão abreviada de um processo de determinação, de um método em *sentido lato*, de uma hipótese que determina e condiciona um domínio de objetos, isto é, de investigações – assinala Rui Moreira. Com relação ao *Fichteismo*, ele continua – é sublinhada a condição *sine qua non* do método transcendental: o Faktun científico. Sem dúvida, a filosofia não se reduz á lógica, nem ao resumo, de estilo positivista, dos resultados da ciências em uma determinada época. As ciências permanecem como ponto de ancoragem sem o qual a filosofia se torna um barco sem destino. E, finalmente, quanto ao hegelianismo como pretensão ao saber absoluto, a Escola de Marburgo opõe o conceito limite, limitativo e polêmico da *coisa em si*. Este conceito tem por função prescrever duas tarefas: uma positiva, de determinação teórica da experiência como processo infinito; e outra negativa, lembrando que este processo jamais é definitivamente concluído, que os resultados científicos e os progressos sociais permanecem sempre inadequados às exigências da razão teórica e prática.

2. Culturalismo

a) Idéia Geral da Corrente

O culturalismo é uma corrente que emerge do neokantismo por divergir da feição que veio assumir através da obra de Cohen e da chamada Escola de Marburgo (Natorp, Cassirer, etc.). Trata-se de movimento muito complexo e que teve vida relativamente longa na própria Alemanha, de onde se exproiou para outros países entre os quais o Brasil.

Na prática de origem, experimentou sucessiva ampliação de sua esfera de interesse, o que é perfeitamente compreensível. Assumindo a perspectiva transcendental e propondo-se solucionar os problemas que Kant deixara em aberto – e não enfrentados pelo neokantismo – acabou criando a possibilidade de reestudar toda a cultura, a partir daquele ponto de vista último.

Duas circunstância interferiram em seu curso histórico, correspondendo a primeira à própria situação política vivida pelo país.

A Alemanha envolveu-se na primeira guerra mundial e dela saiu derrotada em 1918. Seguiu-se um longo ciclo de instabilidade representada pela república de Weimar, que não

obstante, experimentou notável florescimento cultural, sobretudo na literatura. A ascensão do nazismo ao poder em 1933, virtualmente destroçou os principais centros culturais, com a emigração em massa de professores e pesquisadores. Terminada a guerra, o país teve que se reconstruir, com o agravante de que a cortina do totalitarismo desabou sobre parcela significativa de seu território, inclusive metade de Berlim, na qual justamente se encontrava sua tradicional universidade. Nessa vasta região, o marxismo tornou-se a filosofia e a religião oficiais.

A segunda circunstância decorre da própria tradição filosófica do país, desde Leibniz e Wolff valorativa do sistema. De sorte que nem mesmo os culturalistas resistiram a semelhante tentação, que equivale a violação significativa do essencial de seu espírito.

De todos os modos, a Escola Culturalista marcou uma grande presença na cultura do país desde a década de noventa do século passado, experimentando pelo menos três grandes ciclos, nos quais sobressaem distintas personalidades. Ao último ciclo acha-se associado o nome de Nicolai Hartmann, falecido em 1950.

Com a queda do muro de Berlim e a franca desmoralização do marxismo – de cuja propaganda e recursos colocados a serviço de sua difusão não escapou sequer a própria Alemanha Ocidental – é provável que venhamos a assistir a novo florescimento do kantismo de inspiração culturalista.

b) O primeiro ciclo e seu desfecho

O primeiro ciclo do culturalismo dura aproximadamente até a época da primeira guerra mundial. Nessa fase, o interesse predominante consiste em estabelecer princípios seguros, capazes de fixar a singularidade das ciências culturais e da história. Na década de noventa, as figuras catalisadoras são Wilhelm Windelband (1848/1915) e Heinrich Rickert (1863/1936).

Windelband considerava que existiram dois tipos de ciências. Denominou as primeiras de *nomotéticas* e as segundas de *idiográficas*.

As ciências nomotéticas ocupam-se de formular leis capazes de refletir o comportamento de fenômenos individuais agrupados sob determinada classe. As ciências idiográficas têm a ver com os fenômenos particulares. As primeiras são a física, química, a biologia, etc. e as segundas, as culturais (historiografia, direito, etc.).

O enunciado de Windelband não pretende tipificar classes de objetos, como se dará adiante. Entende que se trata de uma divisão epistemológica e metodológica. Os dois tipos de ciências tem uma base comum desde que ambas constituem criações culturais. Enquanto manifestações culturais incorporam valores e valorações. Nessa altura, propõe um novo objeto para a metafísica: a descoberta dos valores de validade universal. Na sua visão, os valores tem caráter transcendental, no sentido kantiano do termo, isto é, estabelecem as condições de possibilidade de todo conhecimento, tanto nomotético, como idiográfico.

Windelband ensinou em Zurich, Friburgo, Estrasburgo e, finalmente Heidelberg, onde ficou de 1903 até a morte em 1915. Granjeou nomeada com a publicação da *História da Filosofia Moderna* (1878/1880) – a que se seguiram outras partes da mesma obra – mas o texto básico em que sistematiza o seu culturalismo é o livro *História e ciência natural* (1894). Nessa mesma linha publicou um artigo considerado importante, intitulado "Filosofia da Cultura e Idealismo Transcendental" (*Logos*, 1910). Como Heidelberg fica na região alemã de

Baden, nesse ciclo inicial o culturalismo foi também denominado de Escola e Baden. (*) Ferrater Mora arrola diversos nomes relacionados a essa Escola: Bruno Bauch (1877/1942), que dirigiu a publicação *Kantstudien*, fundada em 1896 e que desempenhou grande papel na evolução da filosofia contemporânea, dedicando ainda parte substancial de seu tempo a difusão da filosofia de Kant (*Kant e Lutero*, 1904; *História da Filosofia Moderna até Kant*, 1908, entre outros livros), além de se ter ocupado especificamente de temas culturalistas; Georg Mehlis (1878/1942); E. Troeltsch (1865/1923) e o próprio Max Weber. No ciclo ora considerado sobressaem entretanto Rickert e Lask.

Rickert substituiu a Windelband em Heidelberg, depois de ser ensinado em Friburgo (de 1891 a 1916). No ciclo que ora procuramos destacar, adota posições muito próximas das de Windelband. Assim, considera que a ciência natural abstrai dos casos particulares leis gerais ao tempo em que a ciência cultural ocupa-se do individual. Enquanto a primeira desenvolve-se independente dos valores, a ciência cultural a estes se acha intimamente relacionada. Os valores são objetivos e universais, realizando-se na história. Seu livro básico desta fase é *Ciência cultural e ciência natural* (1899).

Resumindo as implicações da doutrina de Rickert sobre o conhecimento histórico, escreve Raymond Aron:

"A história existe como ciência se ela é validada universalmente. Importa pois que as mesmas realidades sejam para todos essenciais ou desprezíveis, noutros termos, que os valores utilizados sejam universalmente válidos. Ora, estes valores não são suscitados pelo arbítrio do historiador, mas destacados da própria matéria. A ciência histórica somente é possível quando o mundo passado nos revela valores aceitos por todos os "centros históricos". Mas os valores universais, a observação nos mostra, são necessariamente valores humanos, mais precisamente, valores sociais.

Com efeito, para obter o assentimento de todos, os valores devem ser supra-individuais... Somente os valores que dizem respeito a todos os indivíduos de uma coletividade elevam os homens acima da animalidade e do egoísmo vital. Assim, o objeto da história se precisa: se chamamos de cultura ao conjunto de valores criados pela vida coletiva (técnica, igreja, Estado, nação, família) a história se define como a ciência da evolução única das sociedades humanas e de sua cultura.

Formalmente, a história é ciência dos indivíduos significativos. Materialmente, é a ciência da cultura. A dedução da definição material a partir da definição formal repousa na idéia seguinte: a curiosidade das individualidades não se separa do interesse pelos valores; como estes implicam seres capazes de realizá-los, a história do singular incide sempre sobre um acontecimento ao mesmo tempo imenso e único, o devir dos homens em sociedades".(1)

A discussão dos pontos-de-vista da Escola de Barden proporcionou dois desfechos diversos: o primeiro consiste no encaminhamento propiciado por Max Weber (1864/1920). Este, na verdade, emancipou a sociologia de qualquer tutela filosófica e indicou que o conhecimento dos fatos sociais só alcança validade científica quando o investigador não toma posição diante dos valores que se acham implicados naqueles fatos. As discussões sobre avaliação transcendem o plano científico. A essa doutrina denominou de *neutralidade axiológica*. O próprio Weber aplicaria de modo magistral o seu método ao estudo da religião, da economia, do direito, etc.

Ao mesmo tempo, o âmbito da discussão filosófica seria tornado mais preciso por Emil Lask (1875/1915), acerca do qual Gurvitch escreveria o seguinte:

"A carteira de Lask, que foi aluno de Rickert e Windelband, e, de 1905 a 1914, professor da universidade de Heidelberg, decorreu antes da primeira guerra mundial, à época do predomínio quase absoluto da filosofia neokantiana, à qual manteve-se sempre fiel. Com apenas quarenta anos de idade morreu na frente russa, uma das miseráveis vítimas da guerra, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, as melhores esperanças da filosofia alemã, o talento filosófico mais forte e original de sua geração. Autor de duas obras sistemáticas muito significativas: *A Lógica da filosofia* (1912) e *Teoria do juízo* (1913), que precedeu uma tese muito importante sobre *O idealismo de Fichte e a história* (1902) e dois ensaios: "A filosofia do direito" (1905) e "É admissível o primado da razão prática" (1908). Emil Lask não teve tempo de concluir sua obra; a direção que deveria tomar seu original sistema de filosofia estava marcada, mas a morte o levou antes que pudesse desenvolver todas as forças iminentes que viviam em suas obras. Não obstante, a influência de suas idéias foi muito grande, sobretudo após a sua morte, no período de sucesso da filosofia fenomenológica e sobre os adeptos desta última. Assim, as obras de Lask foram reeditadas em 1923 em três volumes, contendo o último suas obras póstumas".(1)

Lask entendia ser necessária uma *lógica da lógica*, isto é, uma disciplina que se dispusesse a justificar a própria lógica transcendental. Por ter recuado diante do imperativo de construí-la, Kant manteve-se caudatário do preconceito de que o domínio de aplicação das formas categorias acha-se limitado à esfera dos dados da intuição sensível.

A lógica faz remontar, portanto, à dedução das categorias.

A rigor, pode-se dizer que Hegel cuidara de solucionar o problema através de uma fundamentação histórica das categorias. Mas ao pretender simultaneamente dar feição acabada (no sentido de conclusão) a essa investigação, revestiu-a de certo caráter arbitrário. Lask propõe-se abertamente suprir essa insuficiência do hegelianismo e proclama mesmo que seu princípio de diferenciação categorial é "puramente empirista" e "diretamente oposto à dedução dialética de Hegel".(2)

A contribuição específica de Lask consistirá, de um lado em correlacionar de modo estrito sujeito e objeto e em proclamar que o "conhecimento em sua essência mesma não é precisamente nem idealismo nem realista, mas ideal-realista".(3) E, de outro lado, em haver distinguido, no processo de constituição da objetividade, a esfera da cultura, como dando lugar a juízos referidos a valores. Nesse particular, consoante assinala Cabral de Moncada, transpôs para a filosofia as idéias de Rickert relativas ao entendimento das ciências da cultura. Desenvolvendo essa doutrina no plano do direito Gustav Radbruch (1878/1949) afirmaria: "Entre a categoria *juízo de existência* e a categoria *juízo de valor*, é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos juízos referidos a valores; assim, como correspondente, entre as categorias de natureza e ideal, é preciso dar lugar à categoria da cultura". O fato cultural, conclui, é uma realidade referida a valores.(4)

Radbruch ensinou em Heidelberg desde 1923, de onde foi afastado pelos nazistas, tendo sido Ministro da Justiça da República de Weimar. Sua filosofia do direito (1914; sucessivamente reeditada) abriu uma alternativa para os estudiosos da disciplina, ao formular uma hipótese diferenciada, tanto em relação ao formalismo de Kelsen, que provém da Escola Neokantiana de Marburgo, como em relação aos cultores do direito natural. Desde então, a corrente culturalista constitui uma das vertentes fundamentais da Filosofia do Direito.

Com a obra de Lask estava aberto o caminho para a reconquista da unidade do espírito, mediante a legitimação da experiência ética, jurídica ou cultural, e não apenas da

experiência natural. No ciclo subsequente, o culturalismo cuidará de explicitar toda a problemática envolvida na nova colocação.

c) O segundo ciclo: explicitação da problemática culturalista

A guerra de 1914-1918 destroçou os principais liames culturais. Na vida de cada um erguia-se uma questão monopolizadora. Max Weber abandona seus afazeres intelectuais para dirigir hospitais militares em Heidelberg. Lask, segundo se indicou, alistou-se como combatente e morreu na frente russa. A propósito dessa reação da intelectualidade alemã, o biógrafo de Thomas Mann observa o seguinte:

"Tantos dos mais ilustres pensadores, acadêmicos e artistas responderam "patrioticamente" à irrupção da primeira guerra mundial que seria equivocado enxergar alguma coisa de extraordinário na reação de Thomas (Mann). Ele não desejava nem esperava a guerra: entretanto ela chegou para ele quase como uma libertação física e lhe permitiu sentir-se de novo integrado ao destino de seu país. A pátria estava rodeada de países que a desprezavam e não podiam esconder sua ansiedade para assistir à sua fragmentação e queda. Pois bem, a Alemanha lutaria! Thomas deu um passo à frente como quase porta-voz cultural do Reich da herança literária alemã. Há poucos meses se demitiria do Conselho de Censura e recusara a presidência de uma nova Sociedade Artística, argumentando que não se ajustava à atividade política, mesmo na arte e que de qualquer modo tais responsabilidades conflitavam demais em seu trabalho. Mas quando soube que Richard Dehmel, o poeta que primeiro o "descobriria" quase vinte anos antes, alistara-se e estava lutando no front, sentou-se em agosto de 1914 para escrever seu primeiro trabalho de "propaganda alemã": "Pensamentos em tempo de guerra" publicado oito semanas depois na *Neure Rundschau* de Fischer".⁽¹⁾

A derrota na última ofensiva alemã, em agosto de 1918, provocou a queda da monarquia, no mês de novembro, e o país esteve ameaçado de sucumbir a uma revolução bolchevista, como desdobramento dos acontecimentos verificados na Rússia no ano anterior, formando-se o poder paralelo dos "conselhos" (soviets, em russo) de soldados, ao lado da República constituída pelos partidos políticos. As eleições para a Assembléia Constituinte ocorreram em janeiro de 1919, isolando os bolchevistas que fracassariam no intento de apossar-se do poder pelas armas. Nos anos vinte está estabelecida a normalidade, embora as indenizações fixadas no Tratado de Versalhes criassem para o país uma situação insuportável, que acabaria levando ao poder, na década seguinte, aos nacionais socialistas de Hitler.

A retomada dos liames culturais, no plano filosófico, dá-se em novas circunstâncias. Transladando-se a Berlim, em 1912, Cohen volta-se para o estudo de questões judaicas. Sua morte, em 1918, coincide com o declínio da influência neokantiana. Nesse momento, a fenomenologia aparece como principal alternativa. Mas, na década de vinte, tem lugar a sucessiva explicitação da problemática específica do culturalismo.

Do ângulo da nova corrente, estão constituídas três esferas específicas de objetos: naturais, ideais e referidos a valores, ou objetos culturais. Era necessário a partir de uma reconceituação da experiência unificar todos esses campos. Husserl, como veremos adiante, buscava fazê-lo mas sem se ater à perspectiva transcendental.

Rickert desinteressa-se dessa paciente reconstituição, e vai se ocupar de conceber um sistema, tendo como referência o caráter universal, objetivo e absoluto dos valores. Imagina fazê-lo através de um amplo ordenamento categorial, embora reconheça a impossibilidade de abarcar todas as ciências.

O primeiro volume de seu *Sistema Filosofia* – compreendendo a fundamentação geral – aparece em 1921. Posteriormente, abordaria a lógica, a ontologia e a antropologia. Antes de falecer, 1936, teria oportunidade de proceder à avaliação do papel de Kant e da Escola de Baden, (*Kant como filósofo da cultura moderna*, 1924, e *A tradição de Heidelberg na filosofia alemã*, 1931).

Considera-se que o empenho em fixar o novo âmbito que decorreria de uma corrente equidistante simultaneamente, do neokantismo de Cohen e da fenomenologia de Husserl, encontra-se nos livros *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, de Max Scheler, aparecido em 1921, e a *Ética*, de Nicolai Hartmann, publicada em 1926.

Max Scheler (1874/1928) adquiriu familiaridade com as questões relacionadas à especificidade das ciências do espírito, na segunda metade da década de noventa, quando conclui a sua formação acadêmica. Refletem essa familiaridade seus primeiros escritos: "*Contribuições à determinação das relações entre os princípios lógicos e éticos*, 1899, tese de doutoramento; *O método transcendental e o método psicológico*, 1900 e *O sentido moral*, 1912. Ao longo dos dois primeiros decênios do século, Scheler esteve inicialmente sob a influência de Husserl, experimentando em seguida, sobretudo na época da guerra, uma espécie de crise religiosa que o leva a converter-se ao catolicismo, sendo judeu de nascimento e formação. Depois da guerra, afasta-se sucessivamente da Igreja Católica e busca uma posição filosófica independente. É nesta fase, até a morte, que se considera haja proporcionado significativas contribuições para explicitar o que seria a problemática própria do culturalismo, isto é, de uma posição filosófica que buscasse superar o neokantismo de Cohen sem desconhecer o legado do próprio Kant.

No livro *O formalismo na ética*, Scheler parte do reconhecimento de que a ética kantiana marca um ponto alto na meditação que o tema mereceu no Ocidente. Dá razão a Kant quando recusa como falsa toda ética que se proponha alcançar a felicidade. A esse tipo de encaminhamento chamou de "ética de bens e fins". Se os bens fossem os fundamentos últimos das distinções morais, não haveria critério para criticá-los devendo nos inclinar diante do curso histórico. Contudo, como entrevia Kant, encontramos-nos em condições de avaliá-los, devendo portanto existir outro critério.

Na investigação deste, continua Scheler, Kant avançou a suposição de que a alternativa para uma ética de bens e de fins seria uma ética formal – no sentido de que recusa a experiência – louvando-se da crença de que toda ética material seria necessariamente empírica, vale dizer, sem validade universal. Para Scheler, os valores constituem uma outra possibilidade.

Sendo fenômenos de caráter último, não podem ser definidos. Mas correspondem a qualidades que todos conhecemos: agradável, bom, mau, valente, trágico, etc. Formam, na visão de Scheler, uma esfera de objetos com conexões e relações especiais. Açam-se ordenados segundo uma hierarquia *a priori*, independente dos bens em que aparecem. Não são abstrações das coisas nem suas propriedades. São dados intuitivamente .

Na apreensão de um objeto, o que se encontra primariamente ao nosso alcance é o seu valor; só subsidiariamente nos são dadas suas essência e propriedades.

Além de distinguir-se da coisa, o valor tampouco se confunde com os bens. Cada bem corresponde a uma constelação de valores, fundada num valor central nos bens, os valores se realizam, razão pela qual são objetivos e reais. Mas, prossegue Scheler, os valores como tais são objetos ideais. Graças a isto, conclui-se que nenhuma teoria dos valores pode

pressupor bens ou coisas, mas também que é possível encontrar uma série material de valores e uma ordem completamente independente e a priori frente aos bens.

Seguindo a Kant e traduzindo-o na sua linguagem, Scheler diz que tem razão quanto sustenta que os valores morais não podem ser meios para fins mas considera ilegítima a inferência de que os valores materiais somente existem com referência a um querer que se coloca determinados fins. Scheler distingue fins de objetivos e tendências. As tendências estão associadas aos objetivos. Mas estes podem ser seccionados em componente-valor e componente-representativo, o que nos permite verificar que o valor se dê originariamente num sentir mas este não produz a tendência ou constitui o seu objetivo. Não é o sentimento que se torna o objetivo imediato da tendência mas o valor que o sustenta. Afirma mesmo que a tendência não é ao prazer pelo prazer mas ao valor a que corresponde o prazer.

As tendências e os objetivos são independentes da vontade, o que não ocorre com o fins. Estes correspondem a conteúdos de tendências que são representados. Quando aparecem certas tendências dirigidas a valores e passam a constituir conteúdos de representação, a minha vontade pode então optar. Nesse encaminhamento, o fim torna-se o objetivo escolhido.

Desse modo, a análise da experiência pode guiar-nos até os valores morais (e também de outra índole), hipótese recusada por Kant. A essa nova postulação é que Scheler denomina de *ética material*, mais precisamente, a ética material admite partir da experiência, o que fora recusado por Kant. Como o problema reside em dispor de um núcleo inicial que assegure a unidade do espírito e permita mantê-la diante da singularidade da experiência moral frente à experiência natural, Scheler fere aqui uma questão nuclear do kantismo.

Nicolai Hartmann, em sua *Ética*, segue a Scheler em seus enunciados básicos, o que leva o próprio Scheler a afirmar que "sob o plano propriamente ético, tivemos a grande satisfação de ver confirmado o valor efetivo de nossas teses por um pensador da importância, da originalidade e do espírito científico de um Nicolai Hartmann". Nessa mesma oportunidade (Prefácio à 3ª edição de *O formalismo em ética*, 1926), Scheler explicita suas divergências, a principal das quais reside no fato de que Hartmann teria dado margem a que caracterização dos valores como objetos idéias permitisse aproximá-la do platonismo. Vê-se, assim, forçado a rejeitar "um céu de idéias e de valores que deveriam existir de modo completamente independente da essência e da realização possível dos : atos vivos de caráter espiritual – independentes não só do homem e da consciência humana, mas da essência e da realização de um espírito vivo, qualquer que seja". (1)

De todos os modos, a remessa dos valores para o plano dos objetos ideais – fazendo caso omissa da grande contribuição de Lask ao distingui-los como uma esfera especial de objetos –, juntamente com a matemática e a lógica, envolve obrigatoriamente o risco que Scheler quer evitar. A par disto, a conceituação do *a priori* nos moldes estritamente kantianos, sem levar em conta a solução ensejada por Hegel, determinou que a análise da experiência ética tivesse prosseguimento.(2)

Scheler entende também que a experiência ética é de caráter emocional. A emoção seria o fundamento de seu apriorismo. Seria esta a sua hierarquia : valores religiosos, valores espirituais, valores vitais e valores sensíveis.

Nessa matéria, o culturalismo evoluiu no sentido de fazer renascer a idéia da esfera dos objetivos referidos a valores, buscando dela tirar as conseqüências possíveis.

Nos livros que publicou depois de 1921, Scheler apresentou muitas contribuições para o desenvolvimento do culturalismo. Entre estas sobressai a distinção que estabelece entre

saber e conhecimento, bem como as formas do saber que procurou identificar e que seriam as seguintes:

- 1 - o mito e a lenda;
- 2 - o saber implícito na linguagem natural do povo;
- 3 - o saber religioso;
- 4 - o saber místico;
- 5 - o saber filosófico-metafísico;
- 6 - o saber positivo das ciências e,
- 7 - o saber tecnológico.

Entre os seu últimos livros destacam-se os seguintes: *Essência e formas da simpatia* (1923); *Sociologia do saber* (1924). *O lugar do homem no cosmo* (1928) e *Idealismo e realismo em filosofia* (1927).

d) O terceiro ciclo e seus impasses

Em seguida à morte de Scheler em 1928, aumenta a instabilidade do país cujo desfecho seria a vitória eleitoral do Partido Nacional Socialista, em 1933, que abre o caminho à longa noite do totalitarismo que se abateu sobre a Alemanha, ameaçando impor-se à Europa Ocidental do mesmo modo como se impusera na Rússia, desde os fins da primeira guerra.

A transferência clandestina do espólio filosófico de Husserl,⁽¹⁾ após o seu falecimento em 1938, é bem um exemplo da situação a que se vira constrangida, sob os nazistas, a cultura de um modo geral e a investigação filosófica em particular. Seja por ter compromissos públicos com uma posição liberal seja pela origem judaica, muitos intelectuais exilaram-se em outros países. A circunstância desorganizou a Escola Culturalista na própria Alemanha. Contudo, seus remanescentes facultaram um grande avanço na determinação da problemática específica da posição culturalista, permitindo que essa investigação tivesse continuidade em outros países, a exemplo da obra de Ortega y Gasset, (1883/1955), na Espanha, de Miguel Reale, no Brasil, de Garcia Maynes, no México, entre outros. Os avanços em causa podem ser identificados através da análise da obra de Nicolai Hartmann (1822/1950), compreendida no período de que se trata.

Nicolai Hartmann formou seu espírito na Escola de Marburgo, tendo estudado com Cohen e Natorp. Nessa Universidade concluiu o doutorado. Seus trabalhos iniciais, do período imediatamente anterior à Primeira Guerra Mundial, estão elaborados segundo os cânones daquela Escola.

A exemplo de grande número de intelectuais, interrompeu a atividade acadêmica durante a conflagração para desta participar. Em 1922, substituiu a Natorp na cadeira de filosofia em Marburgo e estava destinado a ser o continuador do neokantismo, na forma que ali assumiu. Contudo, nessa mesma época, em 1921, concluí os *Fundamentos da metafísica do conhecimento*, onde já são visíveis as suas divergências com Cohen e Natorp. Entrevê desde então a possibilidade de uma ontologia ainda que não lhe fixando uma diretriz, o que contrariava frontalmente os ensinamentos da Escola de Marburgo ao propugnar a manutenção da filosofia nos marcos da gnoseologia.

Na década de vinte, além da *Ética* (1926), a que se aludiu, publicou *A Filosofia do Idealismo Alemão*, em dois volumes – o primeiro sobre Fichte, Schelling e os românticos, aparecido em 1923, e o segundo sobre Hegel, editado em 1929.

Não parece sustentar-se a hipótese de que haja sofrido influência de Husserl, porquanto este, desde o ponto de partida inicial de sua obra, busca encontrar uma fórmula que lhe permita ultrapassar a perspectiva transcendental, propósito que nunca esteve presente à obra de Nicolai Hartmann. A necessidade de abandonar as interdições de Cohen à ontologia há de ter se apresentado, à nova geração de filósofos em 1914, Scheler tem 40 anos, Hartmann, 32 e, o mais jovem deles, Heidegger, 25; e Husserl, se bem que mais velho, com 55 anos, só no período imediato Husserl estava transitando da psicologia descritiva para a fenomenologia transcendental, como um autêntico imperativo da própria evolução da ciência, na medida em que desaparece o caráter unívoco dos conceitos básicos da física. Não se pode perder de vista, também, que divergências fundamentais com a Escola de Marburgo vinham sendo sustentadas – e sucessivamente ampliadas –, pela Escola Alemã do Sul e não se resumem a um fenômeno da época da Primeira Guerra Mundial. Deste modo, a fenomenologia não corresponde ao primeiro impulso de superação do neokantismo, tendo sido precedida pelo culturalismo, o que parece ter marcado significativamente a meditação de Hartmann. Certamente é o seu referencial predominante nos anos trinta.

Em 1933, Hartmann publicou dois livros, oportunidade em que suscita temas que preservaram renovada atualidade no culturalismo: *Auto-exposição sistemática*, na qual elabora a sua doutrina acerca da natureza especial dos problemas filosóficos; e *O problema do ser espiritual*, onde suscita a questão do ser do homem, possibilidade entrevista por Kant mas que não fora investigada.

Hartmann indica na *Auto-exposição sistemática*, que não mais existe condições para que o pensador, louvando-se de elementos que permitam uma visão do mundo, tomá-los como referencial a fim de construir um sistema. Em nossa época não mais estamos diante de um caos de fenômenos requerendo uma primeira ordenação, mas diante de uma ciência que avança sempre.

Escreve: "Os sistemas construtivos colocavam como fundamento um esquema antecipado no nexos do mundo. Não o investigavam senão que supunham conhecê-lo de antemão. Por isto tratavam de descobrir os fenômenos desde aquele esquema, rechaçavam o que não encaixavam e generalizavam o que lhes convinha. Como conseqüência, recusavam os problemas. Mas, que sucede quando uma teoria se equivoca ao rechaçar o irrecusável? Quem se coloca no erro, aniquila-se a si mesmo. O idealismo estrito rechaçou a questão de como se forma a consciência a partir do inconsciente; esqueceu que em cada criança recém nascida se efetua precisamente de modo absoluto esse modo absoluto de formação. O materialismo rechaçou a questão sobre a estrutura própria do espírito, ainda a do existente singular; passou por alto sobre essa estrutura própria que se encontra diante de nós num sem número de fenômenos e que não pode ser captada unicamente a partir das leis do material. O pragmatismo rechaça o problema da verdade absoluta; não adverte que em suas próprias colocações suscita precisamente a pretensão da própria verdade absoluta. O psicologismo rechaçou a questão sobre a legalidade própria do lógico; mas ele mesmo servia-se em suas deduções, precisamente dessa legalidade. A tragicomédia da recusa dos problemas pode ali ser apalpada com as mãos, Estas teorias voltam-se contra si mesmas pois derrubam as próprias suposições. E disso não se apercebem por simples inseqüência".

Para Hartmann formaram-se, nitidamente, na história da filosofia, duas grandes linhas: a do pensamento sistemático construtivo e a do pensamento problemático investigador. Ainda assim, os próprios construtores de sistemas deixaram à posterioridade, como herança espiritual, problemas abertos, realizando, nesse particular, trabalho de valor muito objetivo. A história passa por cima do pensamento sistemático construtivo, que é "refugado, superado e, finalmente esquecido". E prossegue: "Como regra geral, o sistema mostra-se, já em meio ao trabalho ordinário do investigador, como demasiado estreito para o tesouro problemático. Os problemas, examinados puramente em si, saltam de entre as mãos do autor e revelam a insuficiência de seu pensamento. No que se refere ao epígono, a diferença é ainda mais flagrante. Para ele, o tesouro intelectual dos grandes mestres divide-se no efêmero e no duradouro, no simplesmente histórico, pertencem ao pensamento sistemático, o supra-histórico e o vital. Em troca, no pensamento problemático puro se encontram as aquisições da história do pensamento".

Exemplifica com vários filósofos modernos como Kant, Leibniz ou Descartes, mas sugere que a obra de Platão é a mais rica em exemplos. De uma investigação dos seus diálogos, entendeu-se que o núcleo da filosofia platônica encontrava-se em outra parte e foram buscá-la numa doutrina, a das idéias, cujo quadro sistemático foi encontrado em seus escritos de modo muito imperfeito e variando dentro de visões sempre novas. Ainda assim, suas investigações problemáticas permanecem vivas enquanto a metafísica das idéias apresentou-se em todas as épocas como "visão ilusória de sonhadores". Enxerga em Aristóteles vigência mais concentrada do pensamento problemático, lembrando que cada uma de suas investigações começa pelo desenvolvimento das aporias enquanto tais.

Como se explica, pergunta Hartmann, que o subsequente desmoronamento dos sistemas e simultânea vitalidade dos problemas não tenha, de uma vez por todas, desmoralizado a intenção sistemática, que mantém o seu prestígio? A seu ver, o fato decorre

1- da impaciência natural de descobrir a todo custo soluções, o que é compreensível tendo em vista que a vida humana é curta e lenta a marcha dos problemas através da história; e

2- da crença instintiva de que os problemas que não se podem resolver são filosoficamente infrutíferos. Essa crença é entretanto improcedente desde que, embora os problemas filosóficos mais relevantes não hajam sido solucionados – como os da substância, do fundamento, da liberdade, da possibilidade e da realidade, da vida – o conhecimento filosófico progride, ainda que isto não signifique que em algum tempo venha a se encontrar uma resposta capaz de satisfazer a todos os espíritos.

A persistência da crença no sistema tem enfrentado outra fonte mais significativa que entende encontrar-se na confusão entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas de um lado, e o desconhecimento do sentido objetivo de perguntas irrecusáveis do outro. A vigência dos problemas não decorre de uma atitude deliberada do investigador. Ao contrário, a este se impõem. Se são recusados numa forma, aparecem em outra e não se trata de que hajam sido suscitados com referência à possibilidade de serem solucionados.

Prossegue Hartmann: encontra-se em jogo, sempre em última instância, a enigmaticidade do mundo, tal como é. Esta enigmaticidade não foi criada pelo homem e não pode ser suprimida por ele. Não pode transformar o mundo, tal como é. Tem que enfrentar os enigmas que este coloca. Pode, evidentemente, ignorá-lo, pode viver à sua margem; nem todos necessitam, sem dúvida, ser filósofo. Mas não pode mudá-lo, se é que chega a dedicar-lhes atenção. Este é o sentido da palavra de Kant acerca das perguntas irrecusáveis

mas que não podem ser contestadas. Tais perguntas constituem o destino do homem, exatamente como o seu encontrar-se inserido neste mundo. E, por certo, trata-se do duradouro e historicamente ininterrupto destino do homem. Enquanto a existência humana permaneça amarrada a este mundo, também sua reflexão e buscas filosóficas permanecerão amarradas a estas perguntas enigmáticas, quer possa respondê-las ou não".

Por essa razão que cumpre distinguir a maneira como os problemas são colocados de seus próprios conteúdos. Em relação ao primeiro aspecto, acha-se condicionada tanto histórica como individualmente. Há problemas que só puderam ser suscitados num determinado tempo histórico, na dependência da maturidade adquirida pela compreensão do mundo. Embora o que haja sido ressaltado na história da filosofia consista na presença dos sistema, há conteúdos problemáticos eternos e irrecusáveis. Entretanto, Hartmann não nega a presença de aporias artificiais e dificuldades que não têm essa característica, resultantes, em geral dos próprios sistemas especulativos.

Dessa última espécie, Hartmann exemplifica como idealismo de Fichte e Schelling que, ao suprimir o fenômeno, postulando-o como aparência, viram-se forçados a lidar com este como se resultasse de uma produção inconsciente. A presença dos fenômenos é algo de irrecusável, não pode ser ignorada. Por isto atribui uma grande importância ao movimento que encarecera a volta às coisas mesmas, como uma das reações ao neokantismo de Cohen mas critica a pretensão da fenomenologia de que possa passar diretamente à "descrição da essência", com vistas à reintrodução do sistema.

Hartmann concebe um esquema que compreende essas etapas: *Fenomenologia, aporética e teoria*. "Os dois primeiros graus, escreve, tomados cada um por si, são um amplo domínio de trabalho, uma ciência inteira. E precisamente porque nenhum dos dois é definitivo e verdadeiro, coloca-se sobre eles a maior ênfase. Seu domínio de trabalho é aquele onde os sistemas construtivos pecaram. Precisamente, estes permaneceram sempre demasiados curtos, razão pela qual as teorias encontram-se sobre bases débeis".

Na conceituação do terceiro grau, Hartmann abre o flanco para a possibilidade do sistema que parecia haver enterrado em definitivo. Eis como o define: "Teoria que dizer "contemplação". Isto quase foi esquecido hoje. Como contemplação pura foi entendida por Aristóteles. Seu sentido, por conseguinte, não é nem doutrina, nem sistema, talvez nem explicação ou fundamentação. Seu sentido é apenas o penetrante contemplar propriamente dito, a inteligência pura como tal, enquanto que com base num amplo olhar em torno ou num procedimento cauteloso vê mais que a visão ingênua. Teoria, no sentido eminente, é a visão panorâmica do contemplado na unificadora entrega à multiplicidade do objeto. Em tal sentido, há nela, indubitavelmente, uma tendência natural para o sistema. Mas apenas uma tendência, não a antecipação; tampouco a garantia de que o pensamento finito chegue a alcançar um sistema" (1)

O problema do ser espiritual é um livro extremamente denso e aqui procuraremos referir apenas aqueles momentos que, a nosso ver, seriam mais expressivos do aspecto que se deseja destacar, isto é, a possibilidade de alcançar um conhecimento que poderia conceituar-se como correspondendo ao ser do homem, dizendo respeito a estruturas que expressam a sua essencial maneira de ser.(1)

Para Hartmann, o problema do ser espiritual não é outro senão o da filosofia da história. O homem é o único ser espiritual. O ser a-espiritual não tem história. Acha que contemporaneamente dá-se muito mais atenção à filosofia da história do que ao tema do ser

espiritual, o que corresponderia a um desvio. Segundo supõe, são três os problemas envolvidos pela questão:

- 1° - Por meio das fontes, conhecemos apenas uma parte do processo total. Como se desenvolve o processo da história em sua totalidade? Tem a história suas próprias leis? Obedece a determinadas metas?;
- 2° - Nosso conhecimento do que é longínquo não é apenas lacunoso mas inadequado, à vista de preconceitos e erros habituais. Como deve trabalhar a historiografia que pretenda alcançar validade científica? e,
- 3° - Nossa vida e nossa consciência desenvolvem-se no meio histórico. Nós o conhecemos ingenuamente e só em sua imediatez. Tomamos por absolutas as suas formas e a nós mesmos como juízes objetivos. Em que medida nossa maneira de compreender acha-se historicamente condicionada? Qual é a estrutura ôntica de nossa historicidade? E como superar nossa condicionalidade histórica?

As respostas que foram tentadas são arroladas por Hartmann como "metafísica da história", no sentido que Kant atribui à palavra, e tangenciam a questão.

A seu ver, a visão teleológica da história, sobre a qual modelou-se a teoria do idealismo alemão, provém de Santo Agostinho, que deu forma ao conceito de acesso como realização e expansão do reino de Deus na terra. Em Kant aparece a idéia de um objetivo final da história, de caráter moral. Os sistemas especulativos subseqüentes tampouco seriam melhor sucedidos. Exemplifica com Hegel e Marx.

Afirma Hartmann que, se confrontarmos a filosofia da história de Hegel e de Marx veremos que uma afirma o que a outra nega. Ambas as teorias pressupõem uma relação unívoca de dependência. Ambas procuram compreender a totalidade do ser histórico a partir de um único grupo de fenômeno. Se indicarmos o ser espiritual como estrato superior e o econômico como o inferior, pode-se reduzi-las a esta fórmula: Hegel procura compreender o todo a partir do alto e Marx a partir do baixo. Ambos afirmam uma dependência unilateral e irreversível.

Hartmann irá empreender outro caminho visando identificar qual é o resíduo metafísico da questão.

O fenômeno complexo do mundo, enquanto possa ser impenetrável, mostra de um modo irrecusável seu caráter estratificado. As implicações dessas estruturas estratificadas são óbvias e podem ser resumidas como segue:

- 1° - Cada extrato tem suas próprias leis. No reino das categorias não há estrutura monística;
- 2° - Na estrutura estratificada do mundo, o estrato inferior sempre conduz ao superior. Sem natureza material não há vida. Sem vida, não há consciência. As categorias inferiores são as mais fortes;
- 3° - A dependência do estrato superior em relação ao inferior não prejudica a sua autonomia. O estrato inferior é apenas a sua base. Dispõe de limitada possibilidade de configuração própria tanto o animal em relação ao orgânico como o espiritual em relação ao animal mas corresponde ao novo, expressam a *liberdade* da categoria superior. Se as categorias inferiores são as mais fortes, as superiores são as mais livres.

As leis da força e da liberdade formam uma relação indissolúvel e unitária. Constituem uma única lei categorial de dependência. Todas as teorias filosóficas se ocuparam da dependência mas ignoraram a autonomia na dependência. O enunciado fecha a porta a toda

tentativa de solução unilateral de cima ou de baixo. Assim Hartmann refuta a hipótese de Hegel e de Marx, que vê em simbiose.

Nessa altura Hartmann irá perguntar-se se a sua proposta poderia ser aplicada à história e em que medida. Observa que a história tem de fato em comum estrutura pluri-estratificada. Assim, é um processo econômico e espiritual. As condições geográficas e climáticas têm significado do mesmo modo que as idéias e os valores, os erros, de igual modo que as prevenções ideológicas e filosóficas. Em que pese esse reconhecimento, que faculta descrição e análise, cabe logo reconhecer que a busca de uma razão na história não encontra solução. Assim, o problema fundamental da filosofia da história tem em comum com os grandes problemas filosóficos o fato de que não é exaurível, comporta um resíduo irracional, sendo por isto mesmo um autêntico problema metafísico, na maneira como o define Hartmann.

Hartmann entende que há, entretanto, um segundo grupo de questões que podem ser resolvidas, porquanto não ultrapassam a experiência histórica, inserindo-se no âmbito da investigação propugnada por Kant, isto é, a experiência possível. Podemos de fato saber se é história do indivíduo ou dos organismos superiores; se a história é universal concreto que não seja um simples coletivo; se trata de aparições únicas e irrepetíveis; enfim, se a história é condicionada – e em que medida – pela consciência histórica, se pode considerá-la como "fator determinante" ou se encontram em ação recíproca. Na visão de Hartmann, a resposta pressupõe a análise do ser espiritual. Essa análise nos conduzirá à compreensão do espírito pessoal, do espírito objetivo e do espírito objetivado. Antes de empreendê-la Hartmann fere ainda algumas questões que parecem muito esclarecedoras, razão pela qual nelas nos deteremos.

A história não é um simples suceder mas uma interdependência de tipo especial. O passado não é completamente passado. Continua vivo no presente. Não é repetição mas conservação, prolongamento. Esse prolongamento é, antes de mais nada, tácito desde que está presente sem que o sintamos. Vale para as instituições religiosas e políticas, abrange preconceitos e superstições, etc.

O segundo modo é o prolongamento perceptível. Todo homem tem o seu passado, qualquer coisa que fala como vindo dali.

Os dois tipos se completam e formam o passado histórico de um povo. A escrita tem o dom especial de fazer emergir o que não está presente, por isto deve ser considerada de modo especial. Não se dá por acaso a dependência da historiografia em relação a esta fonte.

Além do prolongamento, há também transformação, a superação do passado. Consuma-se com maior facilidade o que corresponde a uma necessidade constante, a uma inclinação geral. As épocas históricas distinguem-se pelos dois aspectos antes enunciados: ou são tradicionalistas ou antitradicionalistas. Pode-se dizer que são representadas, em seus extremos, pela religião e pela técnica. Esta tem uma história mas não uma consciência histórica. O velho aparece-lhe apenas como uma sobrevivência enquanto o novo é que é o verdadeiro.

O peso do passado está presente nas normas jurídicas, na estrutura social, na língua. A ciência natural, não se interessa pelo próprio passado, embora de fato cuide de preservar as conquistas alcançadas.

Outro pressuposto da análise do ser espiritual por Nicolai Hartmann consiste em que se deve evitar desde logo identificá-lo com certas conceituações tradicionais, a exemplo da autoconsciência, da vida, etc.

O conceito da vida ressuscita a velha oposição entre espírito e matéria; Na doutrina de Hartmann, os fenômenos vitais correspondem a um estrato profundo da realidade mas não dão a ser espiritual.

Sua identificação com a consciência equivale a transferir o problema do ser espiritual para a psicologia. Não é verdade, ademais, que todas as atividades do espírito sejam conscientes nem o ser espiritual se reduz ao psíquico, que insere as duas dimensões: o consciente e o inconsciente.

No que se refere à identificação com a autoconsciência, Hartmann afirma que Aristóteles foi o primeiro a definir o espírito como pensamento de si mesmo, definição que foi acolhida por Kant (eu penso, que acompanha todas as afirmações, a que chamou também de unidade "a priori", da apercepção) e subseqüentemente por Hegel. Acha que convém de certo modo ao problema do espírito, como aquilo de mais alto que conhecemos.

Contudo, o espírito, como veremos mais detidamente, corresponde a uma autoconsciência muito imperfeita. Certamente que deve ser capaz de autoconsciência, mas seu domínio não começa com esta, não sendo verdade que saiba sempre o que seja. Finalmente, não é um traço essencial do espírito que é muito mais consciência do mundo que de si mesmo.

Também lhe parece equívoca a identificação com a razão. A racionalidade é um dos caracteres do espírito mas está longe de alcançá-lo em sua plenitude. Recusa também o conceito antropológico do espírito, que supõe saibamos o que seja o homem. Não se pode chegar ao ser do espírito a partir de um conceito do homem, podendo do homem mesmo extrairmos os caracteres do espírito. E mais: enquanto não dispusermos de um conceito de espírito não apreenderemos no homem o que é especificamente humano.

Quanto à identificação da vida espiritual com seus efeitos (atividade), envolve muitas contradições. O ser espiritual tem uma mobilidade toda especial, achando-se, num certo sentido, sempre em atividade; um espírito quieto está morto. A verdadeira questão é saber como entender esse desenvolvimento para que aquilo que se desenvolve não venha a tornar-se o seu princípio.

Hartmann considera ainda infundida a ênfase no que denomina de espírito flutuante (que seria em si) porquanto resume-se em apelar para o conteúdo espiritual daquilo que não é o espírito mas o seu objeto (o matemático; o geral; a essência; a lei). Abandona-se o terreno fecundo da experiência e o espírito é levado a perder os liames com o terreno no qual cresce.

O grande enfoque de sua análise observará as seguintes regras:

a - só conhecemos o "espírito empírico", tendo que nos limitar a experiência possível, segundo os ensinamentos kantianos;

b - toda forma de espírito é temporalmente determinada; e

c - só conhecemos o espírito pairante e não conhecemos nenhum ser espiritual que não seja sustentado por um ser psíquico.

No mundo real não há espírito suspenso mas aquele que se eleva ou paira sobre o nível inferior. A par disto, os fenômenos espirituais são muito complexos mas não são compostos, isto é, redutíveis aos níveis mais baixos, constituindo unidade sólida, totalidades sui generis, que somente podem ser compreendidas a partir de si mesmas. O espírito, ainda

que acolha determinações do estrato inferior (como temporalidade, finitude, compatibilidade, etc.), preserva autonomia desde que a verdadeira matéria que o constitui são as suas determinações fundamentais (intersubjetividade, espontaneidade, etc.). Hartmann insiste em que o ser espiritual é fundado, mas autônomo. Considera tratar-se de preconceito supor que a fundação contradiga a autonomia, não se admitindo que possam as duas determinações coexistir; contudo, a característica fundamental da experiência humana consiste precisamente na dependência constante de um conjunto de circunstância sem que nos esgotemos nelas e deixemos de ser independentes. A dependência e a independência andam juntas. Do ponto de vista formal tampouco há contradição: autonomia não significa desvinculamento, do mesmo modo que ser conduzido não corresponde a compor-se de elementos do condutor.

Como se vê, Hartmann revela extremo cuidado em preservar a sua análise do vezo especulativo que encontra nos sistemas metafísicos tradicionais, razão pela qual trata de desbastar o terreno antes de nele abrir a sua própria senda.

O ponto de partida de consideração do espírito pessoal é o conceito de *espírito vivente*, que corresponde à síntese entre o espírito pessoal e o espírito objetivo. É a maneira pela qual temos acesso a estes últimos porquanto é dotado de realidade. Essa realidade é difícil conceituar, cumprindo compreendê-la à luz da estrutura estratificada proposta, sem concessões ao naturalismo que identifica "realidade" com "realidade material". É a individualidade que nos conduz à realidade buscada. Assim, o *espírito vivente* não é mais um simples conceito geral nem uma pura essência. Ao mesmo tempo, não corresponde a uma característica isolada do espírito pessoal, abrangendo igualmente o espírito histórico, enquanto singularidade irreversível.

O conceito de espírito vivente permite-nos superar a suposição, que “vigora durante tanto tempo, segundo o qual o espírito era considerado como um ser do outro mundo”. E, ao mesmo tempo, conduz-nos ao indivíduo espiritual, cuja descrição fenomenológica nos permitirá apreender quais as categorias que lhe convém, ou, mais expressamente, quais as suas características ou notas básicas. Nessa descrição, a certeza da própria existência, que nos é dada pelo *cogito*, logo se traduz numa desvantagem ao transformar-nos em objeto de análise, correspondendo a uma distorção que pode nos desviar do essencial, porquanto a direção cognoscitiva natural do sujeito dá-se no sentido do que tem defronte. De todos os modos, sem pressupor um conhecimento do qual não estamos de posse, podem ser dados os passos seguintes.

O indivíduo espiritual desenvolve-se do mesmo modo que o indivíduo orgânico. Mas enquanto este submete-se a norma evolutiva que o domina e condiciona, o indivíduo espiritual deve, antes de tudo, fazer-se aquilo que é. Esse fazer-se não deve ser compreendido no sentido metafísico, a exemplo da hipótese de Hegel segundo a qual deve realizar uma idéia. O sentido da expressão é muito mais simples: quer dizer expressamente que a configuração própria do espírito não cai do céu, devendo ser forjada e conquistada.

Hartmann distingue esse desenvolvimento esperado do que se verifica em relação ao psiquismo. Este, embora não seja hereditário, desenvolve-se segundo uma configuração instintiva, o que não ocorre com o espírito. Além de ser instado a fazer-se, o espírito individual corre o risco da autodestruição, da perda do sentido a que corresponde o encarar a vida como simples desfrute. A par disto, o homem não pode viver como homem sem impregnar-se intensamente do espiritual.

A categoria pessoa, individualidade, personalidade, pressupõe a autoconsciência. Mas o homem, só muito raramente, tem consciência do que é. Para fundamentar essa tese,

Hartmann distingue consciência espiritual da não espiritual, que estaria presente nos animais superiores. A caracterização da pessoa também pode conduzir a desvios, provenientes de generalizações indevidas. A par disto, confronta subjetividade e objetividade.

A autoconsciência expõe-se às maiores mistificações, decorrentes do auto-engano ou da presunção, requerendo depurar-se. Esta depuração corresponde a encargo do ethos, sendo um fruto tardio e raramente alcança a plena maturidade.

O processo de aquisição da autoconsciência é também o processo através do qual, pelo comportamento em relação a outra pessoa, o homem reconhece o próprio valor ou desvalor. A isto se denomina de experiência de si mesmo, na qual se apreende como poder escolher-se.

A mobilidade que o homem dispõe no mundo é limitada, por achar-se localizado espacial e temporalmente. Contudo, podendo relacionar-se intuitivamente com o espaço e o tempo, abstrai-se daquela limitação e constrói o mundo do espírito, dos valores, do belo e do eterno. O lado prático deste fenômeno é muito importante porquanto permite a antecipação temporal, graças ao que o homem é capaz de "providenciar" (ou de providência). Essa capacidade é certamente limitada mas preserva margem decisiva para sua posição enquanto pessoa no mundo.

Se o espírito não fosse de alguma forma providente e estivesse privado de toda liberdade de movimento no tempo intuitivo – ou o mundo fosse tal que não permitisse nenhuma providência – o homem não seria capaz de agir e muito menos de querer, estaria privado da dimensão ética e não saberia o que escolher nem do que é responsável. Justamente a providência faculta ao homem superar a consciência não-espiritual, prisioneira do presente.

A providência é, pois, o ponto de Arquimedes a partir do qual o espírito começa a mover o mundo. O homem se revela aqui como capaz com vistas a conquistar determinados fins, mobilizando os meios necessários à realização de sua obra. Para a pessoa, a capacidade de agir segundo fins é de relevância fundamental pois é o que faz determinar-se e acrescentar algo de exclusivamente seu no curso do mundo real.

A potência do espiritual sobre o não-espiritual é equiparada ao que Hegel denominou de "artifício da razão". De certa forma, o homem "engana" as forças naturais e coloca-as a seu serviço, por meio da técnica.

A história das instituições nas quais o homem vive é a história da sua inventividade no agir com vistas a fins. O espírito é radicalmente fundado sobre a natureza; mas no curso de seu desenvolvimento consegue ampliar a própria base que o conduz, estrangendo sempre novas potências naturais a submeter-se à vida que expande no mundo. O homem contemporâneo transformou totalmente aquela parte do mundo da qual se assenhoreou.

Na atividade com vistas a fins, o homem revela a capacidade fundamental de ver e apreender valores. Qualquer que seja a natureza própria dos valores, podemos reconhecer a função que têm com respeito ao espírito. Tudo quanto no mundo lhe diz respeito aparece ao espírito como referido a valores, merece a sua estima, aprovação, admiração, entusiasmo, ou, ao contrário, despreço, antipatia, indignação. Na vida prática, e a tudo com que entra em contato a sua sensibilidade, a pessoa responde com um determinado conteúdo interior, que corresponde ao índice do que tem ou do que não tem valor.

No agir, o homem revela sua essência. Aparecemos como incapazes de nos dirigirmos expressamente a algo de repugnante ao valor. O homem não é um ser satânico. Um

homem deste gênero não entra em nosso conhecimento empírico, embora sua idéia não seja contraditória e sempre haja estado presente ao pensamento religioso.

Quando o homem quer o mal, não visa o desvalor pelo desvalor; tem em vista, ao contrário, um valor. Não se deseja uma coisa para causar dano a outra. Mesmo na ação, motivada pela inveja emerge sempre o valor do próprio prazer. Trata-se, certamente, de um valor de baixo grau, nisto consistindo o seu desvalor moral. O bem consiste em impregnar-se do sentido dos valores superiores.

Enquanto pessoa moral, podemos definir o ser espiritual como aquela criatura cuja atividade com vistas a fins só pode dirigir-se a meta que lhe apareça dotada de valor. Não se trata de que seja predestinado ao bem; mas é livre para escolher entre valores.

Essa escolha é conflituosa. O reino do espírito é do conflito moral, desconhecido para a natureza. O homem somente pode resolvê-lo se é capaz de decisão independente. Não pode aspirar a nenhuma classe de conciliação; deve pronunciar a sua sentença. Assim, o espírito pessoa é não apenas dotado de providência, predeterminação e sensibilidade aos valores mas também de capacidade de decidir-se. Se o homem "devesse" obedecer ao valor sentido, alcançaria a perfeição mas isto não equivaleria de modo algum à perfeição moral, que supõe uma escolha. Só aquele que decide livremente é um ser moral. Neste sentido, a liberdade moral é um enigma metafísico, que alimenta sempre novas teorias filosóficas e não se deixa demonstrar ou contraditar de forma unívoca. Entretanto, é incontestável a imensa riqueza dos fenômenos morais, os quais – se tudo não é vã ilusão – convergem unicamente para a liberdade.

A pessoa é, pois, o portador imediato do espírito. Mas há outro ser espiritual que não pertence à pessoa individual mas à comunidade existente, a uma sociedade temporal, a um povo. Ainda que sustentado por um conjunto de pessoas individuais, o espírito coletivo é não obstante unidade e totalidade e que, por sua vez, sustenta o indivíduo, sendo também o portador da história. O indivíduo tem vida curta e passa a segundo plano nos grandes desenvolvimentos históricos. O espírito coletivo lhe sobrevive.

A linguagem comum incorpora a noção de que há um “espírito” do Renascimento ou do Barroco. Do mesmo modo, fala-se de “espírito de um povo” para distingui-lo de um outro. São evidências demasiado concretas para serem recusadas. São indícios eloqüentes do que Hartmann denomina de *espírito objetivo*. Ao empregar essa denominação, critica a acepção hegeliana que o entende como uma substância, em relação à qual os indivíduos se conduziram como simples inerências, quando, na verdade, é o contrário que se dá, os indivíduos é que sustentam o espírito objetivo.

O espírito objetivo tem algumas esferas que lhe são peculiares, embora não se possa descrever um quadro completo, desde que comportam ulteriores subdivisões. De todos os modos, compreendem estes segmentos: a linguagem; a produção e a técnica; os costumes existentes; o direito vigente; os valores mais difusos; a moral dominante; a forma tradicional de educação e da cultura; o tipo mais comum de conduta sentimental e humana; o gosto prevalente; a tendência da arte e da crítica de arte; o estado da consciência científica; a visão do mundo dominante, compreendido em todas as suas formas, como mito, religião ou filosofia. Tais segmentos não são apenas de diversa espécie, mas igualmente de diferente importância e valor. Além disso, um ou outro passa a primeiro plano em determinado tempo. Num outro povo, uns podem sobressair enquanto outros permanecem na sombra. Em que pese

todas essas diferenças, comportam uma análise fundamental, apta a ressaltar o que há de comum no heterogêneo.

Hartmann detém-se no estudo da vida e do espírito da língua; do conhecimento e da ciência; da moral válida e da moral individual; da esfera da arte e do estilo de vida; bem como das outras esferas da vida espiritual. Embora essa análise contenha ensinamentos valiosos e naturalmente forneçam elementos para o aprofundamento da compreensão do homem, pode ser omitida sem prejuízo da compreensão do essencial, notadamente à luz do que diz sobre a natureza peculiar da autoconsciência do espírito objetivo.

O espírito objetivo não possui uma consciência adequada. Não se trata de que seja absolutamente espírito sem consciência mas de que essa consciência é unicamente dos indivíduos. E esta é sempre limitada. Do mesmo modo como não existe uma cabeça científica capaz de estar de posse, em sua inteireza da ciência do seu tempo, ou um homem de Estado que abarque adequadamente a vida política, também a totalidade da criação humana é inacessível às individualidades, por mais destacadas que sejam.

A tragédia do espírito objetivo reside neste aspecto. Tem que agir mas não sabe precisamente que rumo tomar. À luz do que nos ensina a história, vê-se que as coletividades atuam através de seus caudilhos, soberanos, homens de Estado ou demagogos. A multidão limita-se a segui-los. Aquelas personalidades são pois representantes da consciência que falta ao espírito objetivo. Todos permanecem entretanto como individualidades humanas, limitadas, incapazes de representar o espírito objetivo em sua inteireza. Abarcam, em geral, um segmento prevalente da vida espiritual, achando-se incapacitadas a incorporar, simultaneamente, ainda que do ponto de vista do segmento prevalente em que se situa, o político, o intelectual e o moral. Não podem substituir a consciência que falta ao espírito do tempo e ao espírito do povo.

Hartmann estuda, finalmente, o objetivado, que corresponde àquela parte da obra humana que sobrevive e persiste, com um caráter naturalmente muito diverso daquela que apresentava no momento de sua aparição. Detém-se sobretudo na análise da obra de arte.

Embora não tenhamos a pretensão de termos logrado transmitir, em toda a sua riqueza, a análise empreendida por Nicolai Hartmann, admitimos ter evidenciado que logrou captar algumas estruturas fundamentais da pessoa humana, conhecimento esse que poderia legitimamente ser arrolado como *ontológico*, vale dizer como de natureza absoluta, embora isto não queira dizer que após essa palavra deva reinar o silêncio. Como o próprio Hartmann demonstrou, o saber filosófico é de natureza problemática, formula-se para fecundar o espírito e permitir o aprofundamento da consciência filosófica.

A partir desse resultado incontestado, Hartmann avança a hipótese de que o conhecimento ontológico não se limitaria ao trato direto com a realidade da forma que se descreveu - e que resume como correspondendo à "concepção moral do mundo". Poderia ser alcançado, igualmente, a partir do material recolhido pela ciência e, finalmente, pela própria reelaboração da ontologia tradicional. Ainda que se haja lançado a tal empreendimento com o pressuposto de respeitar o princípio kantiano de ater-se à experiência possível - e que corresponde a uma exigência do que denominamos de perspectiva transcendental -, parece óbvio que se deixou contagiar pela idéia do sistema, que corresponde, sem dúvida, ao *leitmotiv* da Filosofia Alemã. Essa tradição foi iniciada por Wolff e dela não escaparam Kant e qualquer dos outros grandes filósofos. Com evidentes intenções sistemáticas, Hartmann publicou nos anos que lhe restaram de vida, em que pese as dificuldades da situação política e

da própria guerra, cerca de três mil páginas dedicadas à ontologia, com a pretensão de abarcar as diversas esferas do saber.

A mencionada parcela de sua obra desdobra-se como segue; *Ontologia - I.* fundamentos (1935); *Ontologia - II.* Possibilidade e efetividade (1938); *Ontologia - III.* A fábrica do mundo real (1940); *Ontologia - IV.* Filosofia da natureza (1950) e *Ontologia V.* O pensamento teteológico (ed. póstuma, 1954). Como diz bem o estudioso argentino de seu pensamento, Emílio Estiú, a mensagem contida nessa ontologia "está obscurecida pelo tecnicismo do virtuoso que sufoca a inspiração". Assim, existiriam quatro leis categorias (axiomas da vigência, coerência, estratificação e dependência) que, por sua vez, desdobram-se cada uma em quatro outras leis, formando um conjunto tão amplo quanto artificial.⁽¹⁾

Escreveu também uma *estética*, que apareceu depois de sua morte.

Apesar dessa intenção sistemática – que de certa forma contradiz o espírito da doutrina que ajudou a criar –, com a obra de Hartmann e através, em geral da Escola Culturalista, a filosofia Alemã experimentou um momento de grande criatividade, embora nos haja legado diversos problemas o que também é parte do processo histórico do saber filosófico.

Antes de passar à enumeração daqueles problemas que a Escola Culturalista legou à consciência filosófica, cabe registrar que Ernst Cassirer (1874/1495), o único dos neokantistas de Marburgo que sobreviveu até o ciclo aqui considerado, de alguma maneira reconheceu que a construção de Cohen não se sustentava diante da quebra da unidade do conceito de espaço vigente na ciência, com a teoria da relatividade de Einstein, embora tivesse, nos anos vinte e começos da década de trinta, tentando encontrar uma alternativa. Posteriormente buscou inserir-se na meditação de nítido caráter culturalista, com o que publicou nos Estados Unidos, para onde se transferiu em decorrência da guerra. Acham-se neste caso *A lógica das ciências da cultura* (1942); *Ensaio sobre o homem* (1945; que se traduziu ao espanhol como *Antropologia filosófica*) e o livro editado postumamente, a que deu o título de *O mito do Estado* (1947).

A Escola Culturalista Alemã – no período descrito, porquanto não se exclui a possibilidade de que volte a adquirir vigor, na própria Alemanha, tratando-se de desenvolver plenamente a perspectiva transcendental, conquista imorredoura da Época Moderna – legou à posterioridade um conjunto de problemas que impulsionaram subseqüentemente a meditação, em diversos países, sobressaindo de modo especial os seguintes:

- a) ausência de continuidade na concepção de uma teoria geral dos objetos, substituída pelo empenho de elaboração ontológica, com óbvias intenções sistemáticas;
- b) o abandono da hipótese de Lask, relativa à esfera de objetos referidos a valores, e a tentativa de arrolar a estes últimos entre os objetos ideais;
- c) de certa forma decorrente dos anteriores mas com autonomia e âmbito próprio, a suposição de que em seguida ao reconhecimento da correlação essencial entre sujeito e objeto possa seguir-se saber de natureza ontológica, quando a investigação do objeto não pode desde logo prescindir daquela correlação essencial;
- d) não se sustenta a hipótese de que a experiência moral poderia identificar-se com a experiência dos valores. Estes encontram-se numa certa hierarquia (ainda que não se trate de algo "a priori" se por isto entendemos criação sem referência à evolução cultural, levando-se em conta as nítidas distinções existentes entre Oriente e Ocidente) mas igualmente em situação conflituosa, como entreviu Max Weber. Há uma inegável tensão

entre moral e política; conflito entre regras morais consagradas numa sociedade e princípios de algumas seitas religiosas, etc. Além disto, as distinções que Scheler fixou entre tendência, objetivos e fins não parecem suficientes para fundar a experiência moral;

- e) não se preservou o conceito de espírito objetivo, dando-se preferência ao da cultura (ou da criação humana) – "cabedal de bens objetivadas pelo espírito humano na realização de seus fins específicos" Miguel Reale – não só por ser menos polêmico mas por comportar uma distinção mais consentânea em relação aos objetos naturais e ideais;
- f) embora extremamente fecunda, a doutrina sobre os tipos de saber não foi integralmente explorada ao deixar de ser correlacionada com os tipos de objetos, o que apresentaria a vantagem adicional de permitir avaliação específica quanto à possibilidade (e o interesse) de disciplinas do tipo da filosofia da natureza; e,
- g) a possibilidade de um conhecimento ontológico acerca do ser do homem pressupõe a plena explicitação de categorias tais como "espírito do povo"; e "espírito do tempo"; "tradições culturais"; etc., em sua expressão histórico concreta.

A perspectiva transcendental está longe de haver merecido elaboração consentânea com as suas virtualidades. Talvez pelo fato de que, em termos de história do saber filosófico, possa ser considerada como relativamente jovem, desde que tem pouco mais de dois séculos. Ao afirmá-lo temos em vista que a perspectiva transcendente – obra de Platão e Aristóteles – sobrevive há quase vinte e cinco centúrias e parece mesmo estar destinada à vida eterna. E tal parece ser, precisamente, o destino da perspectiva filosófica.

3. Fenomenologia

A fenomenologia representa uma das correntes mais importantes do pensamento contemporâneo; surge na Alemanha no início do século XX, por obra de Husserl, e tem vitalidade até nossos dias não só enquanto escola mas sobretudo quanto à sua influência em outros sistemas filosóficos, como o existencialismo, e muitas formas de pensar do mundo atual.

Etimologicamente, a palavra fenomenologia deriva do grego *Phainómenon*, que significa o que aparece, manifesta-se ou se revela. Os antigos gregos definiam o fenômeno como manifestação do ser, significando estreita conexão ou unidade entre o ser e o aparecer; a aparência indica sempre algo que se manifesta. Logo em seguida, porém, o termo fenômeno passou a significar uma aparência enganosa, contraposta à realidade do ser, em Platão. Com Husserl, o termo fenômeno pretende recuperar seu significado primitivo dos gregos antigos.

A fenomenologia se apresenta, fundamentalmente, como uma atitude metódica, método de investigação radical. Propõe um metodologia intuitiva em que a vivência da consciência desvela as diversas modalidades e os diferentes sentidos que encerra. Esse método abrange duas fases: uma negativa, pela exclusão de preconceitos; dogmatismos ou esquemas científicos e de linguagem que possam falsificar os dados; outra positiva pelo uso da intuição imediata como único meio capaz de captar a realidade em toda sua pureza. Trata-se de uma leitura descritiva e originária do fenômeno para poder captar sua essência, o ser como ele se manifesta.

O clima intelectual em que surge a fenomenologia é o do auge do neokantismo. Durante cerca de quarenta anos, a filosofia neokantiana predominou nas universidades e na produção filosófica alemã. Ainda em 1912, um ano antes da publicação das *Idéias* de Husserl,

por ocasião do 62º aniversário de Cohen, todas as revistas filosóficas alemãs consideravam o neokantismo como o mais importante movimento da filosofia contemporânea alemã. É nesse clima que nasce e se desenvolve o pensamento fenomenológico, logo centralizado nas Universidades de Gottingen e Munique e, posteriormente, em Berlim, Colônia e Friburgo.

Edmund Husserl (1859/1938) doutorou-se em matemática, na Universidade de Viena, onde também estudou e trabalhou seu contemporâneo Freud. Na mesma universidade, no biênio 1884/86, freqüentou as aulas de Brentano, tendo como resultado sua completa e entusiasta dedicação aos estudos filosóficos.

Habilitou-se ao magistério na Universidade de Halle, passando, em seguida, à Universidade de Gottingen e, finalmente, à de Friburgo, onde lecionou até sua aposentadoria (1928), sem deixar, contudo, suas pesquisas e publicações, até a morte, aos 79 anos.

Acreditando que um trabalho científico deve ser realizado em grupo, rodeou-se de discípulos e colaboradores, entre eles, Koyré, Hering, Edith Stein, Max Scheler, Heidegger. Os resultados das pesquisas do grupo eram recolhidos e publicados em Anais, em cujo primeiro volume aparece a primeira parte de seu *Idéias para uma fenomenologia pura*, juntamente com uma parte de *O formalismo na ética*, de Scheler. Nos Anais de 1927, uma parte de *Ser e Tempo*, de Heidegger juntamente com trabalhos de Hartmann. Essas publicações reuniam os mais famosos pensadores da época, na Alemanha.

Quanto à religião, judeu de nascença, não foi praticamente na infância. Ao ler a Bíblia, aos 17 anos, empolgou-se com o Novo Testamento na interpretação dos protestantes liberais. Não acreditava na divindade de Cristo, a quem considerava a maior figura da história.

Convertido ao luteranismo, aos 27 anos, pouco a pouco se aproximou do catolicismo, em particular depois da conversão de Edith Stein e diante da perseguição nazista. Durante os últimos meses de sua existência insistia para que lessem o Evangelho. Dizia que se tivesse quarenta anos menos teria abraçado o catolicismo. Não o fazia por honestidade: precisaria de cinco anos para meditar cada dogma católico e não dava mais tempo para isso. Em carta a Edith Stein confessava o grande risco de ter eliminado Deus de seu pensamento científico, mas que se sentia intimamente ligado a Deus e cristão sincero. No final da vida manifestava-se profundamente religioso. Momentos antes de morrer pediu caneta e papel para fazer uma revelação importantíssima; só que, ao chegar a enfermeira, já o encontra sem vida.

Além da concepção rigorosa de filosofia como ciência, Husserl tomou de Brentano (1838/1917) o conceito de intencionalidade, embora mais tarde critique o seu mestre quanto à ênfase na psicologia. Brentano era especialista na obra de Aristóteles e de São Tomás, achando-se empenhado na restauração da perspectiva transcendente, projeto que Husserl iria adotar, buscando um caminho próprio.

Precisamente em sua obra, *Psicologia*, Brentano expõe o seu pensamento sobre a intencionalidade. A psicologia desempenha em Brentano o papel de ciência fundamental, assim como será, logo em seguida, em Husserl, a teoria dos objetos. Por isso ela teve influência em toda a investigação fenomenológica. Trata-se da psicologia do ponto de vista empírico, quer dizer, de uma investigação descritiva e análise dos fatos da consciência. Em seus escritos mais filosóficos, Brentano se ocupa da alma como substância espiritual e de origem divina.

Objeto da psicologia são os fenômenos psíquicos, enquanto que o das ciências naturais são os fenômenos físicos. O caráter essencial de todo fenômeno psíquico é a *intencionalidade*, quer dizer a direção a um objeto.

A relação intencional da consciência não é a mesma em todos os fenômenos psíquicos.

Brentano inspira-se em Descartes para a classificação das formas da intencionalidade: idéias, juízos e afetos. As idéias são representações; os juízos, por sua vez, não são simples associação de idéias, mas atos originais com nova referência intencional, de aceitação ou de recusa das idéias; os sentimentos refletem a bipolaridade de amar e odiar, atração e repulsão. Essa bipolaridade, que falta às idéias e aos juízos, abre a possibilidade de erro, de algo ser justo ou injusto, correto ou incorreto.

Acompanhando-se o caminho seguido pela meditação de Husserl ver-se-á quão poderosa seria a influência de Brentano.

A evolução do pensamento de Husserl poderia ser dividida em três grandes períodos. No primeiro – década de 90 do século XIX e primeiros anos do seguinte – 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 Gottinga, 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 intersubjetividade (“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.

No *Epílogo* de *Idéias-I*⁽¹⁾ 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. Trata-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 (obra citada, pág. 222).

Vejam os pois, ainda que sumariamente, as principais etapas desse “começo do começo” (*Idéias-I*).

A fenomenologia representa o abandono da atitude natural (ingênuo) 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) *Epoquê* (para afastar a posição ingênuo em face do mundo)

c) *Reduções* (para chegar, através de graus diversos de pureza, á subjetividade transcendental)

d) *Intuição* (objetiva e constitutiva)⁽²⁾

O fio condutor de todo esse 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 pela sua formação de matemático como sobretudo pela influência de Bolzano (1781/1848), professor na Universidade de Praga nos começos do século – cuja obra fora 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 epocênomenológica e as 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 em Husserl não é uma experiência mística 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 eidética 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 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. Desse modo, a epocênomenológica 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 à 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 da 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-de.⁽¹⁾ 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 que, confrontada com as “Investigações Lógicas” (que se ocupa exclusivamente das estruturas noéticas), *Idéias-I* representa uma tomada de consciência de que o principal elemento da consciência é o elemento objetivo.⁽²⁾

O estudo da objetividade torna-se o estudo das diferentes formas de normas, 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.

5. Movimento fenomenológico existencial

Com a obra de Husserl, do mesmo modo que com a de Heidegger, aconteceu um fenômeno deveras curioso: sua ampla difusão nos principais países do Ocidente, sobretudo neste pós-guerra, situação que contrasta flagrantemente com o desconhecimento e a solene ignorância da obra de Hermann Cohen e, em geral, da Escola de Marburgo.

Tudo leva a crer que esse desfecho deve-se a um conjunto de circunstância fortuitas, constatação que, naturalmente, não corresponde a qualquer espécie de desmerecimento daqueles pensadores.

Parece ter sido Georges Gurvitch (1894/1965) quem primeiro chamou a atenção para a fenomenologia, fora da área de influência germânica direta, no livro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930. Ao mesmo tempo, Ortega y Gasset (1883/1955), que estudara com Hermann Cohen em Marburgo, não só acompanhava o desdobramento do neokantismo na Alemanha como, através sobretudo da revista de *Ocidente* e seu programa editorial, muito contribuiu para torná-los conhecido na América Espanhola e Portuguesa. Assim, apareceu, em 1929, a tradução espanhola das *Investigações Lógicas*, realizada por dois eruditos de renome, Manuel Garcia Morente e José Gaos. Com o desfecho da guerra civil espanhola, muitos intelectuais ligados à *Revista de Occidente* emigraram para o México, onde deram continuidade àquela atividade. Ali publicou-se, em 1941, *La filosofía de Husserl: una Introducción a la fenomenología*, de Joaquim Xirau (1895/1946). A importância da obra de Husserl seria igualmente assinalada pelo filósofo argentino Francisco Romero (1891/1962), no

livro *Filosofia Contemporânea – estudos e notas*, Buenos Aires, 1941, obra que teve grande circulação no Brasil e em outros países americanos. José Gaos (1900/1969), por sua vez, ocupou-se da tradução de Heidegger.

Contudo, a circunstância decisiva para a popularidade alcançada pela fenomenologia em todo o Ocidente deve-se à perseguição que os nazistas moveram a Husserl, levando a que seus discípulos mais imediatos promovessem a espetacular retirada da Alemanha de seus escritos inéditos, organizando, na Universidade de Louvain, Bélgica, em 1939, os *Arquivos Husserl*, sob a direção de H. L. Van Breda. Dessa iniciativa resultou o início da publicação das *Obras completas de E. Husserl*, destinada a ocupar, pelo menos 40 volumes. Os estudos específicos sobre os diversos aspectos da meditação do criador da fenomenologia, patrocinados pelos estudiosos que se agregaram ao projeto dos Arquivos, passaram a constituir bibliografia das mais extensas. Assim, rompeu-se o bloqueio da língua, que sempre se constitui num dos obstáculos ao acesso à filosofia alemã. Cabe lembrar que a repercussão alcançada pelo idealismo alemão deve-se sobretudo à insistência com que pensadores franceses, desde Mme. de Staël, nos começos do século XIX, até Cousin, nas décadas subseqüentes, chamaram a atenção para o seu significado e popularizaram suas principais teses.

No mundo da língua inglesa, estruturaram-se duas instituições que levaram à criação de múltiplos centros de estudos da fenomenologia, a saber: a *International Phenomenological Society*, nos Estados Unidos, que, desde 1940, publica a revista *Philosophy and Phenomenological Research*; e a *British Society for Phenomenology*.

Coube a Jean-Paul Sartre (1905/1980) associar, de forma ruidosa, o existencialismo à fenomenologia, fazendo com que, na esteira de Husserl, fosse despertado o interesse para a obra de Heidegger.

De um modo geral, o movimento fenomenológico-existencial subdivide-se em dois ciclos muito nítidos. O primeiro corresponde à difusão das obras ou idéias desses autores. O segundo, distingue-se pelo que se convencionou denominar de *diálogo com Husserl* ou *diálogo com Heidegger*. Isto é, as principais correntes estruturadas em cada país debruçam-se sobre aquelas teses para refutá-las ou acolhê-las, neste último caso, incorporando-as à sua própria meditação. De sorte que embora a fenomenologia e o existencialismo registrem uma grande presença fora do seu círculo de influência direta, isto é, os países de língua alemã, perde cada vez mais as características de correntes estruturadas nos diversos países, tornando-se sobretudo pontos de referência para inquirições autônomas.

6. Neotomismo

Entende-se por *neotomismo* a revalorização do aristotelismo de Tomás de Aquino, aberto ao diálogo com as demais correntes da filosofia contemporânea.

Dois equívocos devem ser evitados ao falar de *neotomismo*: primeiro, não deve se confundir com *neo-escolástica*; esta, além dos tomistas, abrange os discípulos de Duns Scotus e de Francisco Suarez; segundo, o neotomismo não nasceu por decreto, da encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879); esta o confirmou, estimulou e abriu-lhe novos horizontes, mas o neotomismo já tinha nascido espontaneamente. De fato, o movimento neotomista, em sua primeira fase, pode-se situar entre 1736 e 1879. A partir desta última data (1879), manifesta-se uma evolução histórica desse movimento, de uma postura ainda de tendência tradicionalista, marcada pela defesa das teses fundamentais do Aquinate, a uma postura

progressista. Esta tendência progressista caracteriza-se pela abertura ao pensamento moderno e contemporâneo, por uma atitude crítica e ao mesmo tempo, por um constante esforço de assimilação às teses tomistas das conquistas do pensamento contemporâneo. Essa fase do neotomismo manifesta-se claramente a partir de 1945.

Para uma análise adequada dessa evolução histórica, remetemos ao estudo de Fernando Arruda Campos, *Tomismo hoje*, São Paulo, ed. Loyola, 1989.

A renovação do tomismo manifestou-se em todos os países, onde se estruturaram centros de estudos, que veiculam suas idéias revistas especializadas. Em Roma, por exemplo, podemos lembrar os nomes de M. de Maria (m. 1913), V. Remer (m. 1910), P. de Mandato (m. 1914), na Universidade Gregoriana; no *Angelicum* (universidade de São Tomás), ‘destaca-se o nome de R. Garrigon-Lagrange (m. 1914). Merecem destaque, também, as Universidades Lateranense e de propaganda Fide, o Centro de Estudos Filosóficos de Gallarate e, em particular, a Universidade del Sacro Cuore, de Milan, a quem estão ligados os nomes de Chiocchetti (m.1951), Zamboni (m.1950), Mas novo (m. 1955), Olgiati (1962); Podovani (1968) e a *Revista de Filosofia Neo-escolástica*, iniciada por Gemelli, em 1909.

Na Espanha, os centros mais atuantes são dirigidos por dominicanos (Salamanca) e Jesuítas, e, em Portugal, pelo *Grupo de Braga*. Na França devem-se mencionar os Institutos Católicos de Angers, Lyon, Lille, Toulouse e Paris, onde lecionaram A. Sertillages (m. 1948) e J. Maritain (m. 1972). Na Bélgica, alcançou grande fama o Instituto Superior de Filosofia de Lovania, fundado por D. Mercier (m. 1926); dignos de serem mencionados são, igualmente, a Universidade Católica de Nimega, na Holanda, e a de Friburgo na Suíça, além de notáveis trabalhos desenvolvidos na Alemanha por Baumker (m. 1924), Ehrle (m. 1934) e Grabmam (m. 1949).

No Canadá, além das Universidades Católicas de Quebec, Montreal e Ottawa, destaca-se o Instituto de Estudos Medievais, fundado por E. Gilson, em 1929. Entre as Universidades Católicas dos Estados Unidos, destacam-se a de Washington e, nos países latino-americanos, as de Chile, Colômbia e Brasil. Sem dúvida, porém, os representantes mais influentes e renomados do neotomismo são Mercier e Maritain.

A atuação filosófica de Mercier (1851/1926) situa-se entre 1877 e 1914, e mais intensamente no período de 1882 a 1906, quando professor de filosofia na Universidade de Louvain, onde fundou (1894), organizou e dirigiu o Instituto Superior de Filosofia. A orientação que Mercier imprimiu à Universidade foi de uma estreita relação entre filosofia tomista e as ciências, procurando corrigir a fragmentação das especialidades científicas pela procura da síntese filosófica. Para Mercier, a filosofia é a ciência da universidade das coisas pelas causas supremas. “Ora – afirma Leonardo Van Acker –, antes de chegar às causas supremas, é evidente ser preciso passar pelas causas próximas, investigadas nas ciências particulares. A filosofia forma, assim, um todo com estas últimas, sendo-lhes o complemento ou desenvolvimento natural. Apropriando-se das conquistas da ciência, a filosofia há de ser ciência e não apenas prolongamento hipotético e imaginativo do conhecimento científico. O espírito humano não está regido por duas leis opostas: uma só lei o domina sempre, qualquer que lhe seja o objeto: observação e análise dos fenômenos; investigação das causas; explicação daquelas por estas. De modo que entre filosofia e ciências não existe distinção natural, senão apenas divisão artificial, embora necessária, do trabalho, reclama pela limitação das nossas forças intelectuais e físicas. Mas, depois de cumprirem em separado a sua missão, cientistas e filósofos devem juntar as suas contribuições para o tesouro comum do saber, aspirando a contemplar todos os resultados da observação e da reflexão numa unidade

superior, em que se apagam as transições entre causas imediatas e últimas e se confundem os limites das ciências e da metafísica."

Mercier teve que abordar todos os problemas filosóficos que aparecem em sua época e, entre as várias obras, suas lições foram agrupadas sob o título de *Curso de filosofia de Santo Tomás de Aquino*.

Se, por um lado, o Cardeal Desiré Mercier é o sacerdote, descansado na fé, nutrido de teologia, acolhendo com entusiasmo a ciência profana, Jacques Maritain, por outro lado, é o leigo, desenganado do saber profano, procurando esteio na fé e inspiração filosófica na teologia sagrada – de acordo com a opinião de Von Acker – "A filosofia de Mercier é tentativa otimista de sistematização superior das ciências positivas; a cosmovisão de Maritain é empresa "desesperada" de justificação e realidade da vida e dos valores humanos. Mercier é um filósofo científico; Maritain, um humanista cristão".

Vasta é a obra de Maritain, tratando de metafísica, teoria do conhecimento, arte, educação e problemas político-sociais. É, porém com sua *Filosofia Moral* (1960) que ele alcança maior notoriedade.

7. Existencialismo

a) *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger

A obra em epígrafe, de Martin Heidegger, aparecida na Alemanha, em 1927, é considerada como sendo representativa de uma corrente de filosofia que durante certo tempo, após a Segunda Guerra, tornou-se muito ruidosa. Tratando-se de uma obra muito hermética, a circunstância deve ser atribuída ao grande sucesso alcançado pelo chamado existencialismo francês, neste pós-guerra, transformado num verdadeiro código de comportamento da juventude que se auto-intitulava rebelde. Embora tivesse desautorizado a interpretação de seu pensamento por Sartre – que viria a ser o grande corifeu da mencionada vertente da filosofia existencialista –, Heidegger teve seu nome associado a tal movimento.

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, a filosofia alemã já havia superado a interdição positivista que negava a possibilidade de um tipo de conhecimento diverso daquele exercido pela ciência. Esse feito seria devido àqueles que promoveram o retorno à meditação de Kant, por isto mesmo denominados de neokantianos, tendo a frente Hermann Cohen (1842/1918). No novo clima de liberdade quanto à investigação filosófica, as preferências encaminham-se na direção do estudo da cultura (surgimento da corrente posteriormente denominada de *culturalista*) e da reelaboração da teoria do conhecimento, com a 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. Este 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 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 *ôntico* (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 *ex-istência*. O mesmo no tocante a *presença* que se torna *pre-sença*. 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 a espécie de humanismo por eles preconizada, 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 a mais hermética possível. No caso particular de Heidegger, em que pese o seu hermetismo, o 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, o que por si só não explica seja considerado autor representativo da cultura universal, que o estudo das chamadas humanidades busca preservar.

b) Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris em 1905 e faleceu nessa mesma cidade, aos 75 anos, em 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 do próprio Heidegger, avançou versão autônoma 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 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.

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* – publicados nas *Obras Completas*, cuja edição foi iniciada ainda em vida do autor mas concluída apenas 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 nietzscheano 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 Hitler deveria ter correspondido a derrota do niilismo no plano cultural, o que não ocorreu, entre outras coisas, pela difusão que veio a merecer na França, graças sobretudo a Sartre.

Assim, as novas gerações foram levadas a 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*.⁽¹⁾

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: 1º) que não se subordina a qualquer norma, intrínseca ou pressuposta; 2º) que todo valor nasce só dela (da eleição) e por ela, valendo apenas nos limites do projeto concreto que dela surge; e, 3º) 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 postura dos filósofos românticos dos começos do século XIX, padecendo dos mesmos defeitos, isto é, a suposição de 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 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: 1º) que todas as eleições são equivalentes; 2º) que a eleição é o fato de eleger; 3º) que todos os fatos se justificam como eleições e, finalmente, 4º) 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. 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, na França do pós-guerra, bem como a instabilidade política reinante.

É duvidoso que a tentativa de recompor o niilismo, na França, se haja traduzido em alguma forma de enriquecimento da filosofia francesa. Progressivamente abandonados em seu país de origem, os autores que fomentaram tal atitude parecem haver 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: “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 ilustrar?”(1)

7. A filosofia analítica (inglesa) e seus desdobramentos

a) A radicalização efetivada por Ayer

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 constringido 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 ambas as casas, 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 tudo 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.

b) 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 Leônidas 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 exposto 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 consequência, 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.

c) 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 eclosão 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, 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 Iena (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*.