



ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Jesualdo Pereira Farias

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Gil de Aquino Farias

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Manuel Alves Filho

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Custódio Luis Silva de Almeida

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Odílio Alves Aguiar (UFC) - Editor
Kleber Carneiro Amora (UFC)
Adriano Corrêa (UFG)
André Leclerc (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

André Duarte (UFPR)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE/PR)
Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)
Custódio Luis Silva de Almeida (UFC)
Dilmar Santos de Miranda (UFC)
Edmilson Azevedo (UFPB)
Eduardo Ferreira Chagas (UFC)
Emani Chaves (UFPA)
Evanildo Costeski (UFC)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)
Fernando Magalhães (UFPE)
Giuseppe Tosi (UFPB)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Luiz Felipe Sald (UFC)

Manfredo Araújo de Oliveira (UFC)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rossano Pecoraro (UFPI)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: **Odílio Alves Aguiar**

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: **Sandro Vasconcellos**

BIBLIOTECÁRIA: **Perpétua Socorro T. Guimarães** - CRB 3/801

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. da Universidade, 2995, 2º. Andar, Benfica

CEP 60020-181 - Fortaleza-CE.

Fone: (85) 33667891. Fax: (85) 33667434.

End. eletrônico: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

Editor: odilio@uol.com.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PUBLICAÇÃO: SEMESTRAL

ANO 3 - NÚMERO 6 - 2011

ISSN: 1984-4247



Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2011

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia
ano 3, n. 6, semestral, jul./dez. 2011.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN: 1984-4247

Sumário

Editorial	5
Thinking about Trust: the primacy of the affective attitude Rodrigo Jungmann de Castro (UFS).....	7
Peirce e Hume em torno do empirismo: uma dupla estratégia do método pragmatista em resposta ao ceticismo José Renato Salatiel (CEP-PUCSP)	13
Ciência ou Estética? Wittgenstein e as implicações lingüísticas em torno da psicanálise freudiana Eduardo Simões (UNIMONTES/UFSCAR).....	21
Notas sobre uma possível aproximação entre Popper e Habermas Julio Cesar Rodrigues Pereira (CBPD/PUCRS).....	32
Esclarecimento em Kant. Algumas ponderações críticas à luz da leitura da <i>Dialética do Esclarecimento</i> de Adorno e Horkheimer Paulo César Nodari (UCS)	42
Dialética, Cultura e Conhecimento em Adorno Paulo Lucas da Silva (UFPA-Altamira)	58
A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética segundo Lima Vaz Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)	70
Hannah Arendt e o sentido político da categoria da natalidade José Luiz de Oliveira (UFSJ)	79
As principais influências filosóficas na formulação das indicações formais heideggerianas Juliana Missaggia (PUCRS).....	89
A posição original em John Rawls como base para uma sociedade democrática justa Guilherme de Oliveira Feldens (UNISINOS)	99
Política e Religião em Helvétius e Rousseau Genildo Ferreira da Silva (UFBA) e José João Neves Barbosa Vicente (UFRB)	109

As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão	
Hugo Filgueiras de Araújo (UFC/UFPB-UFPE-UFRN)	116
Pensamento metafísico e pensamento pós-metafísico: a propósito de uma distinção e algumas implicações	
Leno Francisco Danner (UNIR/PUCRS)	128
Fundamentação na moral: um desafio ou uma possibilidade?	
Lionara Fusari (PUCRS)	142
O pós-moderno explicado às diferenças: a sociedade dos <i>mass media</i> em Gianni Vattimo	
Reginaldo Oliveira Silva (UEPB)	149
RESENHAS	
JASPERS, Karl. Os Mestres da Humanidade	
José Mauricio de Carvalho (UFSJ)	161
MATOS, Olgária Chain Féres. Adivinhas do tempo: êxtase e revolução	
Rogério Silva de Magalhães (UNIFESP)	165

Editorial

A ARGUMENTOS é um projeto que visa ampliar o espaço de visibilidade dos trabalhos dos pesquisadores em Filosofia e ser um ambiente propício à afinação da capacidade de expressão dos filósofos. Como meio de expressão, enseja divulgar o julgamento reflexivo da comunidade filosófica. ARGUMENTOS é espaço de debate, aberto e plural, capaz de acolher os mais diferentes interesses filosóficos. O critério norteador da revista é a qualidade argumentativa, a boa escrita e o bom domínio do discurso filosófico. Escrita no plural, a Revista acolhe os vários tipos de argumentos (demonstrativo, verossímil, metafórico, dialético, político etc). O intuito é apresentar, integrar, expandir e participar da qualificação da produção dos autores em Filosofia. Para isso, contamos com pareceristas e conselheiros qualificados nas diversas áreas da Filosofia e pertencentes a reconhecidas instituições de ensino e pesquisa do Brasil. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, aceita-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir de 2011, a ARGUMENTOS entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, publicará artigos relacionados às suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para tanto, terá uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial como revista de formação, direcionada a estudantes. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publicará artigos apenas de doutores, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de doutorandos, apenas da área de filosofia. De outras áreas, será exigido, no mínimo, o título de doutor.

O editor

Thinking about Trust? the primacy of the affective attitude

ABSTRACT

Some recent philosophical accounts of trust – among which Russell Hardin’s features prominently – take trust to be a cognitively based propensity founded on rational beliefs concerning the extent to which we are convinced that our interests are contemplated by the interests of those we interact with. In this essay, I set out to press the advantages of a competing view, namely one which takes trust to be primarily an affective attitude. I argue that said account makes better sense of the available evidence on developmental, phenomenological and behavioral levels. I further maintain that more intellectual manifestations of trusting can be seen to be dependent and derivative of its affective dimension.

Key words: Affections; Trust; Trustworthiness.

RESUMO

Algumas recentes abordagens filosóficas da confiança – dentre as quais se destaca a de Russell Hardin – vêem na confiança uma propensão de base cognitiva fundada em crenças racionais quanto à extensão em que estamos convencidos de que nossos interesses são contemplados pelos interesses daqueles com quem interagimos. Neste artigo, apresentamos as vantagens de uma visão rival, a saber a de que a confiança é primariamente uma atitude afetiva. Sustentamos que a mencionada abordagem lida melhor com a evidência disponível nos planos formativos, fenomenológicos e comportamentais. Além disso, sustentamos que as manifestações mais intelectuais do ato de confiar podem ser vistas como dependentes e derivadas de sua dimensão afetiva.

Palavras-chave: Afetos; Confiança; Confiabilidade.

* Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal de Sergipe.

A few prefatory remarks are in order before I set out to defend the view anticipated in the title of this essay. The meanings of the word 'trust', as applied in a variety of different situations, seem to defy all attempts at a unified categorization. One may hear such perfectly idiomatic constructions as 'I trust German cars completely', 'I trust you are keeping well', 'John always trusted his siblings', 'Mary should trust herself more', and, I would bet, numerous others. Talk of a single definition of trust, in the light of the vagaries of ordinary language use, seems to be out of the question. It is well, then, that philosophers should focus on one particular dimension of trust, which has the greatest relevance to people's lives and the social order, namely *interpersonal* trust.

Interpersonal trust is of paramount importance because, as limited creatures, incapable of single-handedly seeing to it that all our needs be satisfied, we often simply have to trust others to attend to those needs. In a number of contexts, we have to rely on other persons' good will towards us, as opposed to their other motives, as when their good will is all we can possibly rely on. And, in doing so, as Baier (BAIER, 1986, p. 233) would have it, we inevitably expose ourselves to the limits of the good will of those we come to trust.

Within this basic framework, the philosophically soundest account of trust is bound to be the one which offers the greatest explanatory potential – the one which accommodates the broadest range of data observed in connection with instances of interpersonal trust. Additionally, it should not artificially discount our ordinary intuitions in this domain, but rather let them have their say.

I believe that the most promising account is the one which sees trust as being primarily an affectively loaded attitude. It situates trust in the same family of notions as hope and faith. In the remainder of this essay I will press the advantages of this view of trust. I will argue that it is preferable to rival cognitive accounts of trust in three ways: it makes better sense of the available data from the *developmental*, *phenomenological* and *behavioral* standpoints. This is not to

say that intellectualist accounts, which take trusting to be based solely on rationally shaped beliefs about we are entitled to expect from others, have nothing to offer. My view is that these accounts may have their proper place. For one thing, the more intellectually based, cognitive instances of trusting may be shaped by our encounters with the realities of a world made up of people who are not necessarily responsive to our needs and concerns. Such realities, in due time, will prompt us to see that our affectively charged propensities to trust or distrust – even in the absence of evidence of the trusted party's trustworthiness – do not provide an infallible guide to the behavior of others. Interestingly, as we will see, cognitively informed instances of trusting, as exemplified by so-called "therapeutic trust" and other specially motivated instances of trusting investigated by Philip Pettit (PETTIT, 1995) may also come about as a result of our prior experience of situations in which we successfully invested others with our trust. In any event, the cognitive aspects of trusting are properly to be seen as dependent on their pre-existing affective realization.

It seems indubitably right to say that infants trust their parents or guardians. When in distress, they find comfort in their parents' arms, but may very well have their distress further compounded if a stranger tries to come to their aid. Whether infant trust is an instinct which serves the best interests of the species in the long run would be an interesting question to investigate, but one which need not occupy us here. Given infants' lack of fully-fledged cognitive abilities, it would be a stretch to suggest that their form of trust issues from a belief, founded on some sort of evidence, that their caretakers are trustworthy. At the early stages, infants simply lack the concept of trustworthiness.

Cognitivists like Hardin (HARDIN, 2004), intent on bringing the concept of trust to bear on matters that are germane to their own concerns in connection with displays

of trust in the public arena, might wish to talk about only about trust as exhibited by rational adults who know better than infants. As adults, we may have learned to base our trusting on the belief that the ones we trust are in fact trustworthy, in virtue of appearing to take our interests to heart – or in Hardin’s words, by encapsulating our interests in their own interests. Even as a treatment of instances of interpersonal trust among adults, such a view is far from presenting the whole picture, as I will argue below.

For the moment, I will insist on the distinct superiority of the trust-as-affective-attitude-account on developmental lines. In the very act of choosing to over-intellectualize the notion of trust, cognitivists bring about an unnecessary cleavage between infant trust and the more rationally motivated forms of trusting that may be exhibited by rational adults, and thus renounce the possibility of telling a story about how our trusting attitudes may evolve in the course of a lifetime.

Theorists who believe in the primacy of the affective attitudes are not similarly constrained. Non-cognitive infant trust is presumably the form of trust first experienced by every human being. But we are not stuck in childhood. We grow up and our cognitive powers increase. In the course of emerging from infancy, say, when going to pre-school, we will predictably come to realize that it can be safe to interact with our new peers. Some of the adult figures that would have seemed unfamiliar and unwelcome in the not-too-distant past will treat us with admirable kindness. On the other hand, one of our peers can slap us in the face for no particular reason. A teacher may aggressively shout at us because we didn’t show up the day before (as happened once to the author of this essay). As a result, we gain experience. We come to see that the big wide world is not exactly the warm cozy place we lived in as children (for simplicity, I am restricting my attention to the children of non-abusive parents). However, most of us will have no reason to go all the way to the other extreme and regard the world as an altogether dangerous and horrible place.

The acquisition of experience will inevitably affect the extent to which we

will be disposed to trust or distrust people gratuitously, in the absence of prior evidence of their trustworthiness or lack thereof, as we had done in infancy. It will, by the same token, affect the extent to which we will be prone to demand evidence of other people’s trustworthiness before we may embark on the adventure of trusting them. In sum, we will hone our skills in assessing others’ trustworthiness. With sufficient powers of introspection, we may additionally learn to take stances on our own trust, and in developing meta-trust, acquire some ability in assessing how much our trusting patterns are reliable.

Naturally enough, the acquisition of experience may affect each of us in different ways, causing some people to be more inclined to trust than others. Again, these are the sorts of individual developmental histories that cognitivists may lack the resources to deal with, but which can be addressed by those who believe in the primacy of the affective component of trust.

Our personal histories of trusting may also be shaped by successful past experiences of trusting others. As stressed by Pettit (*Op. cit.*, p. 202), one may have noticed that running the risk of trusting adolescents to take care of one’s household may help them acquire a sense of responsibility they had previously lacked, and, in this sense, have a therapeutic effect on them, to the extent that the adolescents might mend their ways in the hopes of meriting their parents’ trust and benefit from the new situation thus created. Of greater complexity are those scenarios investigated by Pettit, in which we dare trust strangers about whose record of trustworthiness we know nothing, while counting on them to merit our trust out of self-regarding concerns. The following quotation neatly reveals what Pettit has in mind:

Even where others are not independently known to be trustworthy in the standard way – even where they are not known to have the desirable traits associated with trustworthiness – they can be presumed to be responsive to acts of trust. (*Op. cit.*, p. 203).

And this is so because they are concerned with the opinion of others. It is

true that the Pettit scenarios involve cold calculating stances. While they may be likely to appear to be over-intellectual as far as most trusters are concerned, they may well be true of a good many sophisticated trusters, who, having seen enough of the world, come to realize that investing trust on others may activate a mechanism of trust-responsiveness, based on the trusted party's concerned with her good name and social standing, and thus lead to the expected trustworthy behavior.

The superiority of the view that I am advocating here is further suggested by what we may call the *phenomenology* of trust. To trust someone is not necessarily simply to be disposed to act in certain ways that are compatible with a trusting attitude. In the case of *friendship* trust, for instance, there are inwardly perceived state mental states which accompany us when we are immersed in these trusting relationships. It *feels* good to trust our friends, and more generally, those we love. It gives us a sense of security. We find ourselves having warm feelings for them and experiencing a form of pleasure that seems to have affinities with what goes through our minds when we have strong hopes for the future or when we surrender to a religious faith.

Needless to say, cognitivists might claim that none of this poses a threat to their intellectualist accounts of trust. They could argue that these states are simply a consequence of rationally formed beliefs in other people's trustworthiness, whenever it reliably turns out to be the case, in the course of our trusting interactions, that the beliefs were initially well-founded. Accordingly, they could maintain that the direction of causality can only go one way: it is *because* we have well-founded beliefs in our friends' trustworthiness that we come to experience the accompanying mental states.

However, this cannot be quite correct. For comparison purposes, let us have a look at some indisputably affective notions. Because we love someone and it feels good to love, we may become unreasonably blind to her character flaws, which do not escape the notice of more detached observers. Because we yearn to be loved and to be

loved is good, we may think that our love is being reciprocated, when in fact it is not. Our desires cloud our perceptions and we may be led to engage in wishful thinking and to misinterpret the relevant signs. Because a highly conservative mother cares deeply about her teenage daughter's virginity, she may cling to the absurd belief, even in the face of countervailing evidence, that she is still a virgin. Because an alcoholic's wife does not have the guts to divorce him, she may believe that someday and somehow he will get rid of his addiction, even if he takes none of the necessary steps toward this goal.

Similarly, since trusting can feel so good, it would come as a surprise if our trust could not shape our beliefs just as our beliefs can shape our trust. Trusting is not, or rather, not always, a matter of detachedly assessing the available evidence and forming our beliefs by reference to it. Trust may be like some peculiar sort of lens which impinges on the way we come to process the evidence and form the corresponding beliefs in the trustworthiness of others.

The lens need not be rosy, though. Again, developmental considerations have a great deal of importance here. Children growing up in environments where betrayal is common and love is scarce may grow up to be systematic distrusters. For them, trust can be experienced as bad, as they have learned to distrust their trust. This may be a legacy accompanying them through the remainder of their lives. Accordingly, their distrustful disposition may cloud their perception in such a way that they fail to believe in other persons' trustworthiness even when doing so would be entirely appropriate.

On the subject of trust—as encapsulated interest—between both friends and people who have no real affection for one another, Hardin offers the following account:

I trust you because I think it is in your interest to attend to my interests in the relevant matter. This is not merely to say that you and I have the same interests. Rather, it is to say that you have an interest in attending to *my* interests because, typically, you want our relationship to continue. (HARDIN, 2002, p. 4).

I believe it to be trivially true that, when asked whether she thinks that the trusted person is trustworthy and takes her interests to heart, the truster would respond with a resounding 'yes'. I do take issue, however, in light of the developmental and phenomenological considerations I adduced above, with Hardin's way of formulating the relation between trust and belief.

If my view of the development and the phenomenology of trust is correct, it may give us some hope to get things right when attempting to explain the last feature under consideration here, namely the behavior exhibited by the vast majority of trusting (or distrusting) persons, in a way that a purely cognitive account like Hardin's cannot aspire to do.

For starters, it seems like a totally gratuitous assumption to suggest that my trust or distrust in *you* are necessarily shaped by those beliefs of mine that are centered on *you*. I may have a history of extremely successful interactions with very kind clinicians and, thus, be well-disposed towards a doctor that was introduced to me at a cocktail party yesterday, and express my desire to hear him in connection with medical matters in the future. My trust in him has nothing to do with my beliefs about *him*. On the other hand, I may have been severely let down by psychiatrists that I interacted with in the past. Suppose that at the same cocktail party mentioned above, a psychiatrist was introduced to me. It was only with the greatest effort that I succeeded in concealing my disgust and shaking hands with him. I will predictably not hear him on psychological matters. I may decide not to hear him on anything at all. Again, my distrust in him has nothing to do with my beliefs about *him*.

A cognitivist like Hardin could attempt to amend his account by saying that I did have beliefs about the men in question. In so far as I had beliefs about the members of their professions, I did have, in an indirect way, beliefs about both the clinician and the psychiatrist. However, this is not a very promising way of addressing the problem.

My belief that all clinicians are trustworthy and that no psychiatrists are

is an unfounded generalization, which led to the formation of biases, which are themselves emotionally charged attitudes interfering with proper belief-formation. It seems much more natural to say that the biases thus formed were at the root of my trust in the clinician and my distrust in the psychiatrist, than to say that my trust or distrust can be couched in terms of singular beliefs entailed by rationally shaped general beliefs.

Confirmation that the behavior of trusters or distrusters may issue from trusting or distrusting attitudes that need not be based on beliefs is not hard to find, as a matter of empirical fact. A wife may blindly trust her husband and be disinclined to ask him why he smells of perfume. She may assume that he sat long enough next to his secretary at a business meeting, or something like that. The wife of another man might be willing to ask him where the smell came from. Why these women behave differently when confronted with the same sort of *prima facie* evidence of unfaithfulness presumably hinges on their psychological make-up, which in turn may have been partly shaped by their past experiences of trusting others and by how much they value the good of trusting in comparison with other goods, such as knowing the truth.

Parallel considerations apply to distrust. As an affective attitude, jealousy is typically accompanied by distrust. The distrust may be directed at those we love or at those we may believe to be making advances on those we love. In either case, it need not be rational and need not be based on fact. I know of a man who thought his wife, a gifted woman, and good-looking to boot, was interested in another man she politely talked with in a party. As it turns out, the man in question was a stutterer, bald and generally believed to be stupid. Quite apart from the wife's unimpeachable morals, she would never give the time of the day to that sort of fellow, for any reason other than mere kindness. I would suspect, though I do not know this to be true, that this jealous man could also be inclined to irrationally distrust males who, from his perspective, seemed to be making advances on his wife,

when in fact there were no such advances. To say that those instances of distrusting were shaped by beliefs, instead of shaping them, appears to be downright absurd. Of course, jealousy, with accompanying distrust, *can* be rational and based on fact. The extent to which different people may be rational or irrational distrusters is likely to be connected with their individual psychological make-ups, which in turn may have been influenced by their experiences of trusting and by how their own trust or distrust is perceived by them.

As we have seen, a view of trust which takes it to be *primarily* – and in the most fundamental instances an affective attitude – and only *derivatively* – and in a more narrowly circumscribed range of cases – a matter of cold, rational calculation, makes it possible to give a coherent of trust in general,

by showing just how its purely rational manifestations may emerge from their prior affective reality – an account which has the important additional advantage of making good sense of the available evidence along the developmental, phenomenological and behavioral lines I set out to examine in this essay.

References

BAIER, Annette. Trust and Anti-trust. *Ethics*, v. 96, 1986, p. 231-60.

HARDIN, Russell. *Trust and Trustworthiness*. Russell Sage Foundation Publications: Ithaca, 2004.

PETTIT, Philip. The Cunning of Trust. *Philosophy and Public Affairs*, v. 24, 1995, p. 202-225.

Peirce e Hume em torno do empirismo: uma dupla estratégia do método pragmatista em resposta ao ceticismo

RESUMO

Argumentamos neste artigo que o pragmatismo de Charles Sanders Peirce, ao mesmo tempo em que expandiu o conceito de experiência, reduziu o escopo dos dados empíricos em uma dupla estratégia de natureza metafísica e epistemológica. Por um lado, ele trabalhou uma concepção mais ampla de realidade do que aquela defendida pelos empiristas britânicos, inebriados pela doutrina nominalista. Por outro, ele propôs uma espécie de 'empirismo mínimo', em que razão e experiência compõem a base sobre a qual se origina o conhecimento, tese melhor elaborada em sua teoria da percepção. Desta forma, o pragmatismo peirciano responde ao ceticismo de David Hume a respeito da justificação de questões de fato e da possibilidade da metafísica como ciência.

Palavras-chave: Peirce; Hume; Pragmatismo; Empirismo; Teoria do Conhecimento; Metafísica.

ABSTRACT

We argue in this article that the Peirce's pragmatism, in the same time that it expanded the concept of experience, reduced the scope of empirical data in a dual strategy of metaphysical and epistemological nature. On the one hand, he worked one broader conception of reality than that sustained by British empiricists, inebriated by nominalistic doctrine. In second place, he proposed a kind of 'minimal empiricism', in which reason and experience form the basis on which the knowledge arises, thesis better elaborated in his theory of perception. Thus, the Peircean pragmatism responds to the David Hume's skepticism about the justification of questions of fact and the possibility of metaphysics as science.

Key words: Peirce; Hume; Pragmatism; Theory of Knowledge; Metaphysic.

* Doutor em Filosofia. Centro de Estudos de Pragmatismo – PUC-SP

Introdução

Ao propor o método pragmatista na segunda metade do século 19, o filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) tinha como objetivo compor uma espécie de tribunal lógico para os conceitos e ideias, que deveriam ser confrontados com a experiência futura para demonstrarem ter alguma serventia em questões filosóficas ou validade pragmática. Estava, portanto, seguindo de perto os caminhos traçados pelos empiristas britânicos. Para esses filósofos, cujos maiores expoentes foram Bacon, Locke, Berkeley e Hume, a experiência é a única fonte segura do conhecimento humano. Com isso, se opunham aos racionalistas (Descartes e Leibniz, entre outros), que afirmavam haver alguns princípios inatos ou *a priori*, independentes dos fatos externos, que permitiam ao sujeito conhecer a verdade das coisas. Ambas as escolas, na verdade, se inscrevem em uma tradição mais antiga, que remonta a Platão e Aristóteles, baseadas na distinção entre duas faculdades do entendimento, *noiesis* (perceber) e *aisthesis* (pensar), uma corrente subordinando a primeira à segunda e a outra, o oposto.

Peirce, porém, foi um crítico severo tanto dos filósofos racionalistas quanto dos empiristas, por terem esposado concepções nominalistas, ou seja, por reconhecerem apenas a realidade dos particulares ou individuais. A mesma desaprovação foi dirigida, na reformulação que Peirce fez de seu pragmatismo, aos demais filósofos pragmatistas de sua época, como William James. Apesar de reconhecer que todo saber precisa ser balizado pela experiência sensível, numa posição que o aproxima de Aristóteles, Peirce tinha uma ideia de realidade

mais abrangente e uma teoria da percepção menos reducionista do que a defendida pelos filósofos nominalistas da linha empirista.

Neste artigo, analisamos o confronto do pragmatismo peirciano com as teorias do filósofo escocês David Hume (1711 – 1776) a título de apreciar a herança empirista nestes dois autores, um chegando a conclusões céticas a respeito da validade do conhecimento sobre a Natureza, o segundo (Peirce) adotando uma forma de ‘empirismo mínimo’¹ e um realismo metafísico que o permitem responder ao impasse deixado pelo pensador escocês no século XVIII. Chamamos a essa articulação do pensamento peirciano, uma no campo da metafísica e outra no da epistemologia e teoria da percepção, de dupla estratégia do pragmatismo. Por meio desta estratégia, Peirce se afasta tanto da solução do transcendentalismo kantiano quanto de dois pólos distintos situados em relação ao empirismo: os métodos dedutivistas do positivismo lógico, que defende um empirismo ‘forte’, e uma tendência neopragmatista, melhor representada pelo filósofo norte-americano Richard Rorty, que despreza o atrito da realidade externa como elemento corretivo das crenças. E, do mesmo modo, alinhamos assim o pragmatismo peirciano a algumas posições mais contemporâneas de filosofia analítica.²

Esperamos, desta forma, contribuir para promover um diálogo mais fértil entre escolas filosóficas de tradição anlogo-americana no Brasil e avaliar o legado de Hume para os debates contemporâneos.

1 A natureza cética do empirismo de Hume

Em suas *Investigações Sobre o Entendimento Humano* (1748)³, o filósofo escocês

¹ O conceito de empirismo mínimo é de John McDowell, pelo qual ele entende “[...] a idéia de que a experiência deve ser um tribunal mediando a maneira pela qual nosso pensamento é responsável perante o modo como as coisas são, coisa que deve acontecer se quisermos dar sentido ao pensamento enquanto tal.” (2005, p. 24). A leitura peirciana deste conceito é uma proposta original de HOUSER, 2005.

² Para uma análise sobre essa aproximação, (Cf. SALATIEL, 2010.)

³ Para os propósitos deste artigo, usamos como fonte primária as *Investigações...* em detrimento do *Tratado da Natureza Humana* (1739-1940), obra preferida pelos estudiosos em Hume pela densidade, não obstante o primeiro ser mais claro na exposição e preferido pelo próprio autor. Optamos por isso por não discutir, neste artigo, tópicos específicos da obra

David Hume analisou a natureza do conhecimento humano sobre o mundo de modo a identificar seus limites e, deste modo, inserir os sistemas filosóficos nas trilhas mais seguras da ciência, projeto posteriormente retomado por Kant (que afirmou ter sido despertado de seu 'sono dogmático' por Hume) e Peirce.

Para Hume, tudo aquilo que podemos vir a conhecer tem origem em duas fontes primárias e diferentes na percepção, que se dividem em graus de 'força e vivacidade' (HUME, 2004, p. 34). *Impressões* são os dados fornecidos pelos sentidos. Podem ser *internas*, como um sentimento de prazer ou dor, ou *externas*, como a visão de um prado, o cheiro de uma flor ou a sensação tátil do vento no rosto. *Ideias ou pensamentos* são as impressões representadas na mente, conforme delas o indivíduo se recorda ou imagina. A lembrança de um dia no campo, por exemplo.

Para o filósofo, ideias são menos vividas que impressões, como um espelho que reflete imagens dos objetos e que, no entanto, "[...] as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais." (HUME, 2004, p. 34). Por esta razão, são secundárias em relação às impressões dos sentidos.

Todo o pensamento, portanto, é limitado ao material fornecido pela experiência. Uma análise proposicional, segundo Hume, confirmaria isso. Quando se pensa em "Uma montanha de outro", num exemplo fornecido por ele, juntam-se duas ideias, "montanha" e "ouro", oriundas de impressões das quais o sujeito já estava ciente. Nesta análise, verifica-se que ideias mais complexas são constituídas de ideias mais simples, que são cópias de impressões (sensações ou sentimentos) anteriores:

Em suma, todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente compete apenas misturar e compor esses materiais. (HUME, 2004, p. 35-36).

Metafísicas construídas a partir de métodos racionalistas, de modo geral, empregam conceitos abstratos que, perdendo o horizonte de experiência que lhes proporcionava significados precisos, concorrem a erros e enganos, segundo Hume. Daí o filósofo escocês expressar o que podemos considerar uma máxima proto-pragmatista (ainda que não identificada por Peirce em sua obra):

Portanto, sempre que alimentar alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva essa suposta ideia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (HUME, 2004, p. 39).

A experiência é a base de todo conhecimento sobre *questões de fato*, enquanto que o segundo modo pelo qual os objetos externos se apresentam à razão é chamado *relação de ideias*. As ideias se relacionam umas com as outras mediante três modos ou princípios de associação: por *semelhança* (uma fotografia que leva à ideia do fato original); *contigüidade* de tempo e lugar (o dizer algo a respeito de um cômodo de uma casa leva o receptor a perguntar sobre os demais); e *causalidade* (ao recordar de uma pessoa ferida, o indivíduo imediatamente pensa na dor que ela deve ter sentido – o ferimento, neste exemplo, é a *causa*; a dor, o *efeito* - HUME, 2004, p. 42). Destes três, diz Hume, a mais importante é o princípio de conexão entre pensamentos por causalidade. O motivo é que, diferente dos demais, é o único que rege os acontecimentos, os eventos regulares, ao conectar passado e futuro.

Por isso, todo conhecimento sobre questões de fato, ou raciocínio empírico, se assenta sobre uma relação de causa e efeito, cujo fundamento é a experiência sensível. Na proposição "A pedra esquenta porque foi exposta aos raios solares", tem-se uma

de Hume, bastando uma exposição sintética de seu pensamento. O *Tratado da Natureza Humana*, em específico o primeiro tomo, 'Do Entendimento', permanecem como fonte de consultas. Para ambas as obras do filósofo utilizamos as traduções publicadas pela editora UNESP.

afirmação que parte de duas impressões sensíveis, uma tátil ('a pedra esquentada') e outra visual ('exposta aos raios solares'). O que une essas duas impressões é uma relação de causalidade: a pedra esquenta (efeito) *porque* foi exposta aos raios solares (causa).

Mas qual é a validade para as inferências empíricas, pelas quais conectamos dois fatos, A (raios solares) e B (pedra esquentada)? Ao provar um pão que tem como efeito a nutrição do organismo, espera-se que todo objeto com as mesmas qualidades sensíveis (o pão) tenha o mesmo efeito (nutrir). Porém, de nenhuma forma essa é uma consequência necessária. Temos uma *conjunção* de objetos semelhantes em uma dada experiência, mas não a *conexão* entre essa experiência passada com outras semelhantes no futuro (HUME, 2004, p. 107). Não há certeza de que o mesmo fenômeno se repetirá no futuro.

Nas relações de ideias, o conhecimento obtido é *demonstrativo*, *intuitivo* ou *dedutivo*. É o caso da geometria e da matemática. A proposição 'O quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados' expressa uma relação entre duas ideias que são, ambas, figuras geométricas. 'Três vezes cinco é igual a metade de trinta' resulta da relação entre números: '3 x 5' e 'metade de 30'. Conclui-se que são inferências que independem de objetos internos, expressam um saber necessariamente correto e seguro e cuja prova é dada inteiramente pela razão: de outra forma, seria um absurdo lógico dizer o contrário daquilo que é afirma-

do. Mas, enquanto a relação de ideias são proposições *a priori*, formalmente certas e verdadeiras porque analíticas, matérias de fato são *hipóteses*, apenas prováveis e que requerem uma validação ou justificação.

Dizer que o sol não 'nascerá' amanhã não é demonstrativamente falso porque não implica uma contradição lógica. Do mesmo modo, o sujeito poderia supor que, ao soltar a pedra da mão, ela voaria ao invés de cair. Mesmo que isso contrarie a lei da gravidade, não implica, mais uma vez, nenhuma contradição lógica.

Hume conclui que, por meio da razão, é impossível chegar da causa (A) para o efeito (B). São dois fatos diferentes a pedra ser solta (A) e cair no solo (B), em dois fenômenos apartados no tempo. Para relacionar duas impressões sensíveis, precisamos primeiro tê-las, isto é, precisamos ver a pedra caindo no solo para, então, dizer com segurança que ela caiu porque o indivíduo a soltou da mão.⁴

Não havendo uma conclusão racional, lógica, Hume oferece uma explicação de cunho psicológico. Para ele, as inferências da experiência têm origem em *hábito* ou *costume* (HUME, 2004, p. 74), ou seja, por tanto presenciar o 'nascer' do sol, o cair de objetos pesados no solo, a chama produzir calor e a neve, frio, o sujeito desenvolve uma *crença* de que as coisas ocorrem segundo relações causais. O filósofo escocês também sugere um fundo instintivo para explicar a coincidência entre as predições humanas e as ocorrências regulares da Natureza: Todas essas operações são *uma espécie de*

⁴ Diz Hume: 'O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela. O movimento da segunda bola de bilhar é um acontecimento completamente distinto do movimento da primeira, e não há nada em um deles que possa fornecer a menor pista acerca do outro. Uma pedra ou uma peça de metal, erguidas no ar e deixadas sem apoio, caem imediatamente; mas, considerando-se o assunto *a priori*, haveria porventura algo nessa situação que pudéssemos identificar como produzindo a ideia de um movimento para baixo e não para cima, ou outro movimento qualquer dessa pedra ou peça de metal?' (HUME, 2004, p. 58).

⁵ HUME, 2004, p. 79 [grifos nossos]; Cf. p. 89 e 152. Esta perspectiva humiana de uma natureza instintiva em detrimento de raciocínios lógicos na produção de conhecimento influenciou o pragmatismo, que pode ser considerada uma das primeiras filosofias, se não a primeira, a incorporar o pensamento evolucionista do naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882). William James, leitor de Hume, sem dúvida tinha isso em mente em seus primeiros trabalhos, como em 'A Vontade de Crer' [*The Will to Believe*], ao falar de uma natureza não-intelectual das crenças. E também Peirce, em sua doutrina do senso comum crítico e na origem do entendimento em juízos pré-críticos, desenvolvidos num processo evolutivo que criou uma afinidade biológica entre homem e Natureza. Para uma análise mais detalhada, Cf. cap. VII 'The Growth of knowledge: induction and abduction', de Peirce (HOOKWAY, 1992).

instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar.⁵

Hume solapa, assim, qualquer fundamento lógico ou racional que possam sustentar o edifício do entendimento em sistemas metafísicos. Ao longo da história, filósofos recorreram a métodos demonstrativos ao proporem causas últimas para explicar seja a existência de Deus (Santo Tomás de Aquino) ou de verdades sobre a Natureza (Descartes), sem o amparo das impressões sensíveis. Hume aceita a validação conceitual de proposições em impressões, o que faz dele um empirista, mas é cético quanto à sua justificação, dado que as crenças só podem ser da ordem instintiva, não inferencial: não é possível haver um conhecimento científico – demonstrativo – sobre a Natureza.⁶

2 A dupla estratégia do pragmatismo de Charles S. Peirce

Charles Sanders Peirce sustentou que todo conhecimento começa com a experiência e que deve ser também uma espécie de tribunal para o teste das teorias, conceitos e proposições acerca da realidade. Mas o filósofo norte-americano foi ainda um vigoroso crítico dos empiristas clássicos, a quem apontava como os principais semeadores de uma “doença” da filosofia chamada nominalismo. Como ele concilia esse compromisso com a experiência como fonte de conhecimento seguro e, ao mesmo tempo, a negação das teses ontológicas dos filósofos empiristas?

Um primeiro aspecto que deve ser levado em conta, na proposta de comparar as filosofias de Peirce e Hume, é que o primeiro viveu em um século marcado por avanços na ciência, como a física de partículas e a teoria da evolução das espécies, que contribuíram para a construção de seu pensamento realista e científico. Tais características estão presentes no pragmatismo peirciano.

Pode-se dividir a formulação do método pragmatista de Peirce em dois momentos distintos em sua carreira, em 1870 e após 1900. Na primeira, em 1870, ele expõe o método para um grupo de intelectuais de Cambridge – entre eles William James, que se tornaria o maior divulgador do pragmatismo –, integrantes do chamado “Clube Metafísico”. O resultado é publicado no artigo ‘Como tornar claras nossas ideias’ [*How to Make Our Ideas Clear*], em 1877, onde consta a seguinte máxima:

Considere quais efeitos, que concebivelmente poderiam ter consequências práticas, concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, a concepção destes efeitos é o todo de nossa concepção do objeto.⁷

Note-se que é uma máxima que apela para as condições sensíveis do conhecimento, tal como formulado por Hume, mas com uma diferença que será futuramente acentuada, a respeito do termo ‘concebível’ ou de proposições condicionais (Se *x*, então *y*).

A partir de 1900, Peirce retoma o tema em duas séries de conferências e artigos, as *Conferências de Harvard*⁸ (1903) e as *Séries Monist*⁹ (1905), no qual busca enfatizar as diferenças entre o seu pragmatismo e o de James, John Dewey, F.C.S. Schiller e outros.¹⁰

⁶ Para uma discussão mais aprofundada sobre o ceticismo em Hume, cf. MEEKER, 1998 e CUMMINS, 1999.

⁷ EP 1: 132. *Essential Peirce*. Nathan Houser et al. (Eds.). 2 v. Bloomington: Indiana University Press, 1992-98. [Citado como EP, seguido dos números do volume e da página.]. Tradução da passagem de autoria de IBRI, 1992, p. 16.

⁸ *Harvard Lectures on Pragmatism* (EP 2: 13-226) é composta de oito conferências.

⁹ Referência a artigos publicados em *The Monist*, um dos mais importantes e antigos periódicos de filosofia em língua inglesa, fundado em 1888 por Edward C. Hegeler (1835-1910).

¹⁰ Em 1898 William James introduz o conceito de pragmatismo na conferência ‘Concepções filosóficas e resultados práticos’ [*Philosophical Conceptions and Practical Results*], e confere crédito a Peirce, como seu criador nos anos 1870. Na época, James tinha renome, e logo o pragmatismo ganhou força de uma corrente filosófica, dentro e fora dos Estados Unidos. Peirce, neste período, já havia retomado o pragmatismo (que por um breve tempo chamou de *pragmaticismo*, para se diferenciar dos demais) e procurava provas mais robustas que a anterior. Esta, de matiz psicológico, era baseada na teoria do filósofo escocês Alexander Bain (1818-1903) de que crenças são hábitos de ação.

A diferença em relação à 1870, a ser acentuada, é que a primeira máxima é expressa em forma condicional no modo indicativo (*will be*), enquanto que, a segunda, numa condicional no modo subjuntivo, ou contrafactual (*would be*). A primeira afirma uma certeza, e a segunda, uma hipótese:

[...] o significado total de um predicado intelectual é aquele em que certos tipos de eventos poderiam [*would*] acontecer, uma ou muitas vezes, no curso da experiência, sob certos tipos de circunstâncias existenciais.¹¹

Essa mudança pode ocorrer porque Peirce já havia adotado seu realismo escolástico, ou a doutrina metafísica que afirma a realidade de um universo de particulares e dois de gerais – um de possibilidades e outro de necessidades condicionais. A primeira elaboração da doutrina data de 1868 ('Algumas consequências das quatro incapacidades' [*Some Consequences of Four Incapacities*], EP 1: 28-55), e, três anos depois, nas *The Works of George Berkeley* editadas pela Fraser (EP 1, p. 83-105), mas somente completada por volta de 1898. Vinte anos, portanto, de construção intelectual.

O tema dos universais tomou grande parte das discussões entre filósofos medievais. Ele se refere à questão se os termos universais, que predicam muitos, são encontrados apenas na mente (são somente palavras, como diz Abelardo), ou são entidades reais, independentes da razão (NASCIMENTO, 1981). Para os filósofos nominalistas, a realidade é composta de entidades individuais ou particulares, enquanto clas-

ses gerais (universais) são atributos cognitivos ou mentais. Os realistas, ao contrário, afirmam o modo de ser geral.

A realidade, para Peirce, possui três atributos ou modos de Ser que ele identifica como três categorias, *Primeiridade*, *Segundidade* e *Terceiridade*.¹² Segundidade é o modo de ser Atual, de particulares que compõem a realidade, de existentes individuais. Ela é percebida na experiência como um objeto externo que opõe resistência às representações e, por isso, independe do que uma mente possa dele pensar.¹³

Além desta propriedade, e nisso Peirce se oporá aos nominalistas, há um modo de ser Geral que se divide em duas categorias ontológicas ou dois modos de indeterminação lógica: a Primeiridade (Possibilidade [*can be*]) e a Terceiridade (Necessidade condicional [*would be*]). O primeiro refere-se a possibilidades reais que, sustentamos, é o grande diferencial do pensamento realista peirciano e que o aproxima de Aristóteles. É um ser potencial, de puras qualidades, que adentra ao reino da existência, se define, se individualiza, na forma de coisas ou objetos de Segundidade. Estes, por sua vez, para serem conhecidos, precisam adquirir permanência temporal. E, assim, exibem certa regularidade, dando origem a elementos da terceira categoria.

Portanto, o real que é independente de um pensamento em particular (de outra forma, seria uma ficção), não o é de um pensamento em geral. Isso significa que será considerado real (ou verdadeiro) aquele acordo final de opinião atingida ao cabo de inqui-

¹¹ EP 2: 402; 'Pragmatismo' [*Pragmatism*], 1907. Cf. EP 2: 134-35, 'A Máxima do Pragmatismo' [*The Maxim of Pragmatism*], 1903; EP 2: 346, 'Temas do Pragmaticismo' [*Issues of Pragmaticism*], 1905; EP 2: 332, 'O que é o pragmatismo' [*What Pragmatism Is*], 1905).

¹² Uma exposição mais detalhada da teoria das categorias de Peirce, que envolve tanto sua lógica-matemática quanto sua fenomenologia, incorreria em divagações desnecessárias aos objetivos do presente artigo. Sendo assim, remetemos o leitor para a leitura de IBRI, 1992.

¹³ EP 1: 88, *Fraser's The Works of George Berkeley*; EP 1: 136, 'Como tornar claras nossas ideias'. 'Existência é aquele modo de ser que existe em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressoante, isto é, que produz efeitos imediatos sobre os sentidos, e também que ela produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (isto é, é pesada), reage dinamicamente contra outras coisas (isto é, possui inércia), resiste à pressão (isto é, é elástica), tem uma capacidade definida para [resistir ao] o calor, etc. Dizer que há uma mesa fantasma ao lado dela, incapaz de afetar quaisquer sentidos ou de produzir quaisquer efeitos físicos que sejam, é falar de uma mesa imaginária. Uma coisa sem oposições *ipso facto* não existe.' (CP 1.457, c. 1896, 'A Lógica da Matemática; e a tentativa de desenvolver minhas categorias a partir dela' [*The Logic of Mathematics; and Attempt to Develop my Categories from Within*]).

rições de natureza indutiva, como uma coerência entre crença e experiência.¹⁴ Realidade, em suma, é um desvelar do objeto em uma série infinita de representações sujeitas a erros e, deste modo, falível. Peirce define essa tese como ideal-realista ou idealista.¹⁵ Ela torna irrelevante o problema epistemológico de Hume de como é possível conhecer algo de natureza ontológica diversa, pois, em Peirce, homem e Natureza compartilham as mesmas propriedades categoriais.

Um segundo traço diferencial entre a primeira máxima do pragmatismo e o desenvolvimento tardio é que, na década de 1870, a máxima era uma regra lógica para clarificar conceitos, crenças, hipóteses, ideias, etc., bem como identificar conceitos vazios, sem conteúdo, de modo a fazer a filosofia avançar através de métodos da investigação científica. Tem, portanto, uma vocação verificacionista, como em Hume. Nos textos posteriores, no entanto, Peirce reforça que o pragmatismo não é uma doutrina metafísica, nem uma teoria que possa afirmar a verdade das coisas, mas um método experimental que verifica o potencial de hipóteses, cuja veracidade será testada no curso de testes indutivos. Com isso, ele objetiva atingir um grau de clarificação pragmática por meio da potencialidade experimental de conceitos, não uma definição de conceitos via impressões, como queria Hume. A razão disso é que os dados dos sentidos, para Peirce, não podem servir de fundamento para inferências, a despeito de serem o ponto de partida da inquirição.

Em 'Pragmatismo e Lógica da Abdução' (*Pragmatism and the Logic of Abduction*, EP 2: 226-241, 1903), o filósofo coloca sua máxima pragmatista em termos de uma teoria da percepção, desenvolvida nessa época:

Os elementos de todo conceito entram no pensamento lógico pelo portão da percepção e saem pelo portão da ação proposital, e tudo aquilo que não mostrar seu passaporte em ambos os portões

deve ser preso como não autorizado pela razão. (EP 2, p. 241).

Segundo sua teoria da percepção, todo processo racional raciocínio começa com o que Peirce chama de *perceptos*: elementos não-proposicionais que podem ser qualidades (cor vermelha, som agudo) ou reações vindas de um objeto físico, exterior. Os perceptos adentram a consciência pelos juízos *perceptuais*, definidos como sendo as primeiras premissas do pensamento (EP 2: 227). Por exemplo, a percepção visual de uma mesa verde é um percepto (ou conjunto de estímulos sensoriais) que origina uma primeira constatação (um juízo perceptual): 'É uma mesa verde'. Mas, diferente da intuição (e isso contrasta a teoria de Peirce com os empiristas) os juízos perceptuais, apesar de indubitáveis, no sentido de não se poder afirmar sua verdade ou falsidade, são crenças vagas e falíveis. E, assim sendo, não servem como fundamento para o conhecimento empírico. Eles surgem do instinto e, logo, apenas circulam a esfera do pensamento lógico; sua entrada no 'espaço de razões' acontece quando da formulação de uma hipótese, naquilo que Peirce chama de inferência abdutiva (EP 2, p. 227).

Além disso, a realidade externa adentra a razão por uma via criativa e num contexto operativo da razão. Para Peirce, os juízos perceptivos já contêm elementos gerais, ou seja, são uma primeira interpretação:

O fato é que não é necessário ir além das observações ordinárias da vida comum para encontrar uma variedade de amplos e diferentes modos nos quais *a percepção é interpretativa*. (EP 2: 229; grifos nossos).

Com base na teoria da percepção peirciana, pode-se dizer que a experiência não é, como em Hume, fonte privilegiada do conhecimento, uma vez que os limites entre faculdades da recepção e do entendimento são indistinguíveis. Para o pragmatismo peirciano, ela atuará mais no campo da justificação de crenças, servindo de parâmetro

¹⁴ EP 1: 138, 'Como tornar claras nossas ideias'.

¹⁵ EP 1: 292-293, 'A Arquitetura das Teorias' [*The Architecture of Theories*], 1891; CP 6.101, 'Variedade e Uniformidade' [*Variety and Uniformity*], 1903.

para um processo inferencial, autocorretivo e falível, que obrigará o homem a revisar suas teorias toda vez que elas destoarem da realidade.

Considerações Finais

Na mudança da primeira concepção do pragmatismo para a segunda, temos Peirce distanciando-se do empirismo por uma dupla via. Enquanto para Hume o sentido dos conceitos deve ser testado por sua referência a impressões sensíveis ou objetos reais, Peirce propõe uma versão ao mesmo tempo mais abrangente e restrita da ação da realidade sobre as crenças.

Primeiro, seu pragmatismo, ancorado em proposições de natureza contrafactual e no realismo metafísico, reconhece um universo de possibilidades reais, hipotético. Dessa forma, a metafísica encontra lugar onde o ceticismo de Hume a rejeita, sobretudo em sua versão positivista no Círculo de Viena. A própria questão epistemológica sobre as conexões causais em Hume se torna irrelevante na filosofia ideal-objetiva de Peirce.

Segundo, para Peirce, assim como Kant, não sabemos o que procurar se não tivermos uma pergunta, em outras palavras, a experiência é cega sem a razão. Os dados empíricos deixam de ser fundamento, mas continuam servindo de 'freios' para a razão. Quer dizer, Peirce vai negar o papel da intuição (impressões) dos empiristas, mas sua lógica vai admitir uma justificação *a posteriori*, a longo prazo, na qual as ideias são revisadas sempre que forem contraditas pelo real. É este o 'empirismo mínimo' do pragmatismo peirciano, que não só admite a possibilidade de uma metafísica como dela faz um porto seguro para abrigar um diálogo mais frutífero entre filosofia e ciência.

Referências Bibliográficas

CUMMINS, Phillip D. 'Humes's Diffident Skepticism', in *Hume Studies*, v. XXV, n. 1 e 2. abr./nov. 1999, p. 43-65. Disponível em: <<http://www.humesociety.org>>.

HOOKWAY, Christopher. *Peirce. The Arguments of the Philosophers*. Londres e Nova York: Routledge, 1992.

HOUSER, Nathan. 'Action and Representation in Peirce's Pragmatism'. *Proceedings of the 2005 International Conference: Pragmatismo e Filosofia Analítica - Differenze e interazioni in Rome, Italy, 2005*. (in press).

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva e Hólon, 1992. (Col. Estudos, v. 130).

McDOWELL, John. *Mente e mundo*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias e Letras, 2005.

MEEKER, Kevin. 'Hume: radical skeptic or naturalized epistemologist?', in *Hume Studies*, v. XXIV, n. 1. abr. 1998, p. 31-52. Disponível em: <<http://www.humesociety.org>>.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. (1981). 'A Querela dos Universais Revisitada', *Cadernos PUC*, São Paulo, Editora da PUC/ Cortez, n. 13, p. 37-73.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. 8 v. Charles Hartshorne, Paul Heiss e Arthur Burks (Eds.). Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. [Citado como CP seguido do número do volume e do parágrafo.]

_____. *Essential Peirce*. Nathan Houser et al. (Eds.). 2 vol. Bloomington: Indiana University Press, 1992-98. [Citado como EP, seguido dos números do volume e da página.]

SALATIÉL, José Renato. "Filosofia analítica e pragmatismo: W. Sellars e C.S. Peirce sobre o 'mito do dado'", in *Prometeus - Filosofia em Revista*, ano 3, n. 6. jul./dez. 2010, p. 21-32.

Ciência ou Estética? Wittgenstein e as implicações linguísticas em torno da Psicanálise freudiana

RESUMO

O objetivo do presente artigo é o de apresentar a análise e também a crítica do filósofo L. Wittgenstein ao pensamento psicanalítico de S. Freud. O procedimento wittgensteiniano liga-se a um método comum na filosofia do austríaco que é o da análise e crítica da linguagem. Segundo Wittgenstein, Freud no desenvolvimento de seu método psicanalítico teria cometido equívocos linguísticos corriqueiros que estão diretamente relacionados à confusão de termos no interior de sua teoria. O que este artigo, em específico, fará é demonstrar equívocos interpretativos em torno de termo como *causa* e *razões*. Segundo Wittgenstein, foi do mau entendimento do uso desses termos que Freud teria feito *estética* pensando fazer *ciência*.

Palavras-chave: Wittgenstein; Freud; Linguagem; Psicanálise; Estética; Ciência.

ABSTRACT

The aim of this article is to present L. Wittgenstein's criticism and analysis towards S. Freud's psychoanalytic thoughts. Wittgensteinian procedure is linked to an ordinary method in the Austrian philosophy which is the analysis and criticism to language. According to Wittgenstein, Freud, in the development of his psychoanalytic method, had made some commonplace linguistic mistakes which are directly related to confusion of terms in his theory. This article will display misinterpretations regarding terms such as *cause* and *reasons*. According to Wittgenstein, it was because of the poor understanding of the use of such terms that Freud had built aesthetics instead of building science.

Key words: Wittgenstein; Freud; Language; Psychoanalysis; Aesthetics; Science.

* Professor da UNIMONTES e doutorando em Filosofia pela UFSCar.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo analisar a crítica de Wittgenstein (1889-1951) à psicanálise freudiana. Sua fundamentação terá como base as obras *Philosophical Investigations* (1951) e *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1966) de L. Wittgenstein. Não se trata de uma análise específica do pensamento de Sigmund Freud (1856-1939), muito menos da análise de seu *Entwurf Einer Psychologie* (1895/1950) – obra que tomamos como ponto de partida. Trata-se, a princípio, da verificação de como Wittgenstein se comporta diante da “vulgarização” da psicanálise no mundo e como, para ele, tornava-se pernicioso sua aceitação eufórica e ao mesmo tempo acrítica. Ele achava que a enorme influência da psicanálise na Europa e nos EUA era perigosa, como escreve R. Rhees, e que “ainda levaríamos muito tempo para perdermos nossa subserviência para com ela.” (LC, 74 [88]).¹

Na seqüência, trataremos da reprovação de Wittgenstein de se querer dar à teoria freudiana um caráter científico. Sua contraposição basear-se-á na própria estrutura da linguagem que, em seus jogos, denuncia a confusão feita por Freud entre os conceitos de “causa” e “razão”.

Na introdução do *Projeto de uma Psicologia* (1895) vemos um esboço da pretensão de Freud em configurar cientificamente sua teoria:

O propósito [é] fornecer uma psicologia científica e naturalista, ou seja, expor os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais capazes de serem especificadas e, com isso, torná-los intuitivos e livres de contradição. (GABBI JR, 2003).

Fato que parece, para época, causar estranhamento e alguns questionamentos: se a ciência rejeita, para fora de seu campo de

interesse, a vida psíquica, se esta, pelo seu “objeto”, é encarada com suspeita e abandonada ao poder de leigos, poetas, filósofos e místicos, como inseri-la no campo quantitativo das ciências naturais? Como atribuir um caráter científico à psicanálise se ela parece se encontrar fora da racionalidade científica? Como pensar em um “objeto” de análise psicanalítica, portanto científica segundo Freud, se seu lugar é o inconsciente? Qual é a concepção que o próprio Freud tem de ciência? Não seria toda construção psicanalítica, pura e simplesmente, uma confusão de linguagem? A estas questões Freud tenta responder dizendo que “esta é a lacuna que a psicanálise procura preencher” (FREUD, 1916, p. 33). Assim fazendo, ela estende à vida psíquica os mesmos métodos e procedimentos da ciência, conferindo-lhes racionalidade. A justificativa da racionalidade científica, por exemplo, é objeto de uma exposição condensada na abertura do texto *A Pulsão e seus Destinos* (FREUD, 1915, p. 137).

O estudo de tais explicações causa uma inquietação em Wittgenstein, que se contrapõe a Freud afirmando que a concepção que ele faz da psicanálise como uma ciência é bastante distinta da que ele toma como modelo, a da termodinâmica do século XIX. Mesmo que a psicanálise possa ser designada como um procedimento metódico – observação de certos fenômenos, conjecturas, formulação e confirmação de hipóteses, teorização – ela parece poder prescindir de sua verificabilidade, “da ajuda fornecida à pesquisa, mediante a experimentação”, como observa Freud (1933, p. 211). No entanto, não podemos sustentar que a crítica de Wittgenstein se reduz ao sentido verificacionista. Trata-se de uma análise que o referido filósofo faz da “filosofia implícita” da psicanálise. A crítica wittgensteiniana limita-se aos elementos lingüísticos da situação analítica; ela é, por assim dizer, interior ao próprio procedimento freudiano. A mito-

¹ Citaremos sempre a página da edição brasileira (Cultrix, 1970), seguida da página da edição francesa (Gallimard, 1971), com a qual a presente tradução foi cotejada, a partir das iniciais “LC”. Referências completas ao final do texto.

logia que Wittgenstein pretende denunciar em relação à psicanálise é aquela que decorre de uma determinada *maneira de pensar*, que poderíamos chamar de *cientificista*, e concerne muito mais ao uso que se pode fazer da teoria do que à teoria em si.

Toda crítica dirigida por Wittgenstein a Freud processa-se em um contexto próprio, cuja análise clarifica ambas as pretensões e subsidia o entendimento do desenrolar da trama. Cabe-nos, de forma panorâmica elucidá-lo, tentando apontar os possíveis caminhos de distinção e de entrecruzamento das vidas e das teorias desses dois grandes nomes do pensamento contemporâneo.

O contexto de Freud e Wittgenstein

A Viena dos Habsburgos antes da I Guerra Mundial era composta das mais fascinantes personalidades (Cf. JANIK, TOULMIN, 1991): na música, Franz Schubert, Hugo Wolf, Arnold Schonberge, Gustav Mahler; na pintura, Hanslick e Makart; na medicina (o centro médico do mundo), Hebra, Skoda, Krafft-Ebing e Billroth e o pioneirismo de Freud em pesquisa em psicanálise e Semmelweis em assepsia; na literatura, Karl Kraus e Robert Musil que havia expresso o sentimento de muitos austríacos quando comentou em seu romance *O Homem sem Qualidades*:

Há duas coisas contra as quais não se pode lutar, porque são compridas demais, gordas demais e não tem pés nem ca-beça: Karl Kraus e psicanálise.²

Outros grandes nomes despontam-se nesse cenário Gustav Klimt, Adolph Loos, Oskar Koskoscha e Ludwig Wittgenstein, um dos filósofos mais influentes do século XX.

Wittgenstein e Freud compartilham do mesmo ambiente de Viena. Freud viveu nessa cidade desde os três anos de idade, como um exilado. Este sentimento de exílio era como Freud caracterizava sua relação

com a cidade e a cultura da época. Homem de ciência refugiou-se no trabalho solitário e na companhia de alguns colaboradores, participando pouco diretamente da efervescência cultural da Viena do fim de século. O ambiente de Wittgenstein, de família abastada, pertencente à alta burguesia, difere do de Freud. A mansão dos Wittgenstein é conhecida por acolher artistas, especialmente músicos, como Brahms. Wittgenstein viverá pouco em Viena, circulando por vários lugares. Suas várias passagens por Cambridge e as ligações que aí estabeleceu com a Universidade, projetaram-no à filosofia.

Apesar da separação de uma geração entre Freud e Wittgenstein, o segundo teria participado da novidade freudiana no contexto cultural vienense e teria visto de perto o desenrolar das críticas levantadas contra a psicanálise, que teria desagradado a muitos, especialmente a classe média, nas questões que concerniam o papel da sexualidade na vida humana. (JANIK, TOULMIN, 1991, p. 28).

Entre os que se posicionavam enfaticamente contra a psicanálise e seu papel, maior destaque se dá a Karl Kraus que tinha na *crítica da linguagem* seu modelo de trabalho. Sua argumentação tornou-se paradigmática da crítica vienense à psicanálise:

Os psicanalistas pretendem ter sempre razão, quando é impossível demonstrar a falsidade de qualquer proposição analítica. E completa: A ciência de outrora negava a sexualidade dos adultos. A nova (a psicanálise) pretende que o bebê já experimenta volúpia durante a defecação. A antiga visão era melhor: os interessados podiam, pelo menos, contradizê-la. (KRAUS, 1908, p. 22).

É importante salientar que, como leitor habitual de Kraus, no que escrevia num folheto de circulação quinzenal intitulado *Die Fackel* (A Tocha), Wittgenstein reconheceria a influência de Kraus em sua "filosofia como uma crítica da linguagem" (TLP,

² Este comentário refere-se à querela entre Kraus e Freud no que diz respeito às críticas do primeiro com relação à teoria psicanalítica do segundo. Na verdade, trata-se mais das posições satíricas de Kraus contra Freud cujos nomes eram evitados de serem mencionados publicamente pelos cidadãos vienenses – assim admitindo tacitamente a verdade das asserções de ambos.

4.0031). Mostra-se igualmente crítico em relação à psicanálise, apesar de reconhecer-se um “discípulo de Freud”, como atesta Rush Rhees ao relatar o primeiro contato de Wittgenstein com a obra de Freud, por volta de 1919:

Eu tive um sobressalto de surpresa, teria dito Wittgenstein, ali estava alguém que tinha alguma coisa a dizer. Ele considerou Freud um dos poucos autores dignos de serem lidos e costumava referir-se a si mesmo como um discípulo e um seguidor de Freud. (LC, 73 [87]).

Porém, como não se sabe, até então, em que sentido Wittgenstein emprega os termos “discípulo de Freud”, nessa mesma obra mostra-se reticente a psicanálise freudiana:

Em suas análises, Freud fornece explicações que muitas pessoas se inclinam a aceitar. Ele salienta que as pessoas têm desinclinação a aceitá-las. Mas se a explicação é de molde a fazer as pessoas relutarem em aceitá-las, é altamente provável, outrossim, que seja a explicação que estão inclinadas a aceitar. (LC, p.76 [90]).

E, em uma carta de 1945, escreve a Malcolm que começara então a ler Freud:

Eu também fiquei muito impressionado quando li Freud pela primeira vez. É extraordinário. Certamente, está cheio de idéias que não são claras, mas seu charme e o charme de seu tema são tão grandes que você pode facilmente ficar mistificado. Ele sublima sempre quais as grandes forças do espírito, quais os fortes preconceitos que trabalham contra a idéia da psicanálise, mas não diz nunca que enorme charme essa idéia tem sobre as pessoas, como tem para ele. Pode haver fortes preconceitos contra a idéia de se descobrir alguma coisa desagradável, mas é talvez infinitamente mais atraente que repugnante. A menos que você pense muito claramente, a psicanálise é uma prática perigosa e torpe; tem feito um mal infinito e, comparativamente, muito pouco bem [...]. Tudo isso bem entendido, não desmerece em nada as coisas extraordinárias que Freud realizou do ponto de vista científico. Mas as conquistas científicas extraordinárias têm em nossos dias uma maneira de ser utilizadas para a destruição dos seres humanos (quero dizer, de seus corpos, de suas almas ou de

sua inteligência). Portanto, cuide bem de vossa cabeça! (MALCOLM, 1958, 53).

Segundo Carvalho (2002, p. 18),

ao que tudo indica, Wittgenstein teria restringido sua leitura aos textos de Freud escritos entre 1900 e 1905 ou, mais precisamente, aos textos: *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1902) e *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (1905).

Nestes textos Wittgenstein se posiciona veementemente contra a explicação freudiana dos sonhos, dos atos falhos e dos chistes os quais teriam sido caracterizados como hipóteses do inconsciente. Mas, o interesse maior de Wittgenstein por Freud concentra-se em torno de seu interesse pela linguagem dos sonhos e sua interpretação; o que aparenta, segundo ele, com seu modo próprio de interpretação no campo da linguagem (McGUINNESS apud BOUWSMA, 1986, p. 9-12):

Freud teria mostrado, em suas interpretações, que o significado aparente de uma palavra, em sua *gramática superficial*, poderia ser bastante diferente do significado revelado por sua *gramática profunda*. Wittgenstein considerava que Freud era extremamente astucioso em relação à interpretação. Ele comparava os efeitos de seu próprio ensinamento àqueles de Freud: “As coisas ensinadas, como o vinho, tem tornado as pessoas ébrias. Elas não sabem mais utilizá-las da forma como foram ensinadas”. Acreditava que a maior parte daqueles que vinham até ele, em busca de algum ensinamento, somente o faziam porque ele era astucioso. “E eu sou astucioso, mas isto não é o importante”. Assim como Freud, Wittgenstein considerava-se dotado de uma grande riqueza de imaginação, com especial capacidade para inventar novas analogias e, como tal, sujeito aos mesmos riscos; mas o seu pensamento seria muito mais reprodutivo que produtivo.

Admitidas as semelhanças entre os dois pensadores, resta apontar suas diferenças, que parecem, a primeira vista, muito mais acentuadas; de forma que permanece como um ponto obscuro saber em que Wittgenstein se considerava um “seguidor de Freud” se “para aprender com Freud, a

pessoa tem que manter uma atitude crítica; e a psicanálise em geral impede isso” (LC: 74 [88]). Isso porque, para Wittgenstein, em Freud é justamente a suspensão da atividade crítica a disposição necessária ao procedimento da livre associação. O reconhecimento da atividade mental inconsciente exigiria, como preparação psicológica, um certo rebaixamento de toda atividade da consciência, o que demandaria um problema a resolver: como creditar ao objeto inconsciente um caráter científico? É aí que Freud se torna alvo de Wittgenstein.

A pretensão de uma Psicologia Científica

Como citado anteriormente, desde o *Projeto de uma Psicologia* (1895), Freud assume o “propósito de fornecer uma psicologia científica e naturalista”. Essa cientificidade da teoria freudiana não só causa estranheza em Wittgenstein, como também em seus contemporâneos. Um exemplo é o supramencionado caso da livre associação: como caracterizar tal procedimento como científico? Se o procedimento, como sugere Wittgenstein, tem por intenção minar a censura psíquica àquilo que se apresenta como um dado imediato: pensamentos espontâneos, fantasias e imagens, que emergem tão logo cesse esta atividade e a partir dos quais se tece a trama interpretativa, inserindo o analisando em um estado-limite ao sono e a vigília, obstruindo a crítica do mesmo e impondo-lhe a adesão a uma proposição como verdadeira, não estaria o mesmo motivando a tendência *instintiva* humana em aderir àquilo que se apresenta como sendo a *explicação* de algo? O próprio Freud admite ser esse o seu procedimento:

A situação conduziu-me de imediato à teoria de que por meio do meu trabalho psíquico eu tinha que superar uma força psíquica nos pacientes que se opunham que as idéias patogênicas se tornassem conscientes. (FREUD, 1895, p. 325).

Como também admite que a disposição à associação livre se assemelha ao limite entre o estado de sono e a vida de vigília:

O que está em questão, evidentemente, é o estabelecimento de um estado psíquico

que, em sua distribuição de energia psíquica (isto é, de atenção móbil), tem alguma analogia com o estado que precede o adormecimento – e, sem dúvida, também com a hipnose. (FREUD, 1900, p.109).

Com isso, a sugestão passa a ser usada como um recurso clínico que deve levar a um trabalho associativo por parte do analisante; é o analisante quem deve encontrar o caminho até o *pensamento inconsciente*, ao conteúdo buscado. O analista é convocado a participar deste trabalho para superar a resistência, oferecida pela atividade crítica, à emergência do pensamento inconsciente (CARVALHO, 2002).

O problema para Wittgenstein seria o de separar o argumento técnico, que pressupõe a suspensão da atividade crítica como meio de abordagem do inconsciente na prática psicanalítica, pela imposição da teoria. A psicanálise seria acusada por Wittgenstein de obstruir a crítica, na medida em que, suspeita que toda crítica presentifica uma resistência. É justamente o desarmar dessa resistência que cria as condições para a aceitação acrítica da proposição analítica. A recomendação a Malcolm (1958) alerta sobre o encantamento ou o “charme” freudiano, como sobre sua astúcia em nos atrair com suas descobertas “científicas”, como também, sobre a vulgarização degradante da psicanálise que a torna destrutiva. Diante de tais observações resta-nos um esclarecimento filosófico da mesma.

Segundo Carvalho (2002, p.32),

[...] o que parece paradoxal, neste conflito de racionalidades entre os dois autores, é a denúncia wittgensteiniana de uma racionalidade freudiana – sua pretensão de construir uma teoria, estruturada de forma a *explicar* uma sucessão de fatos e idéias, conferindo-lhes uma determinação conforme o modelo da ciência. De fato, Freud convoca a *racionalidade* da ciência para sustentar sua hipótese do inconsciente. É neste terreno que irá se desenvolver a crítica wittgensteiniana de Freud: o confronto entre as duas racionalidades liga-se mais às diferenças na *maneira de ver* do que um debate no campo das *idéias*.

Sabemos que o campo onde se desenvolve o pensamento de Wittgenstein é o campo da linguagem. Desde o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) procurava criar uma linguagem científica perfeita, numa investigação obsessiva de uma filosofia transparente que eliminasse qualquer tipo de paradoxo, acreditando ter resolvido todos os problemas da filosofia:

a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas. (TLP, Prefácio).

Já em seu livro *Investigações Filosóficas* (1951), muda o foco de interesses (denuncia a “sublimação da lógica” como um erro de sua primeira filosofia) e acaba se contrapondo a sua primeira maneira de ver, mas o ponto fulcral continua sendo a linguagem, seus jogos e seu caráter terapêutico, diz ele:

Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como objetos de comparação que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem. (PI: § 130).

Em contrapartida, os resultados empíricos da ciência interessam pouco a Wittgenstein, na medida em que, são de pouca utilidade para tratar dos problemas que o preocupa.

Posso achar as questões científicas interessantes, mas elas nunca me empolgam de verdade. Só as questões conceituais e estéticas conseguem isso. No fundo, a solução de problemas científicos me deixa indiferente, ao contrário da solução de outras de outras indagações. (VB: p. 99 [79]).

Como também, recusa-se a teorizar. Atitude que se torna característica em sua filosofia, conforme expressou em uma de suas reuniões com o chamado Círculo de Viena:

A qualquer coisa que me digam que seja teoria, eu direi: ‘não, não, isso não me interessa!’. Mesmo que fosse verdadeira, ela não me interessaria, não seria jamais aquilo que busco. (MCGUINNESS, 1987).

Essa atitude não faz de Wittgenstein o tipo de pensador que se distancia das discussões científicas e dos seus reflexos. Muito pelo contrário, torna-se um dos maiores críticos da ciência contemporânea, de seus usos e sentidos, como também, da aceitação do “mito” de que a ciência tudo entende, tudo abarca e tudo resolve. De acordo com o *Tractatus*, “toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais.” (TLP: 6, p. 371).

Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está tudo explicado. (TLP: 6, p. 372).

É, portanto, no terreno marcado pelo confronto com “espírito da ciência” que Wittgenstein irá abordar o empreendimento freudiano.

Sabe-se que Freud jamais hesitou em considerar que a psicanálise se inscrevesse no campo da ciência, mesmo reconhecendo certas dificuldades de acomodação entre um e outro discurso, em função de características próprias de seu objeto. Para ele a ciência seria a *nossa maneira de ver o mundo*. Admite, porém, que há um certo estranhamento entre a natureza da psicanálise e o objeto científico uma vez que “não existe verificação objetiva da psicanálise nem possibilidade de demonstrá-la.” (FREUD, 1916, p. 31). Trata-se de uma exigência interna à psicanálise em atribuir-se racionalidade científica, cujas justificativas, Freud apresenta na abertura do texto *A Pulsão e Seus Destinos* (1915, p. 137). Nesse texto Freud fala em observação e descrição de fenômenos, de agrupamento, de classificação e correlação, criação de conceitos básicos, de “espírito da ciência” e que, portanto, a

psicanálise compartilha com a ciência sua potência explicativa, seus benefícios e seus procedimentos. Razões as quais parecem, para Wittgenstein, não justificar a cientificidade da mesma. Ele empreende uma interpretação da teoria freudiana e “consegue” identificar a confusão lingüística de onde teria surgido a justificativa científica dessa mesma teoria. Diz:

Freud alega constantemente que está sendo científico. Mas o que fornece é especulação – algo anterior, inclusive, à formação de uma hipótese (LC: 78 [93]). Freud se refere a diversos mitos antigos, em suas conexões, e pretende dizer que suas investigações permitiram, enfim, explicar como o homem pôde pensar ou propor esse tipo de mito. Em verdade, Freud fez coisa muito diversa. Ele não deu uma explicação científica do mito antigo. O que fez foi propor um novo mito. Por exemplo, a idéia de que toda ansiedade é a repetição da ansiedade do trauma do nascimento tem a mesma atratividade de uma mitologia. “É tudo o resultado de algo que aconteceu há muito tempo atrás”. É quase como se referisse a um *totem*. (LC, p. 87 [104]).

Quando as pessoas aceitam ou adotam tal explicação, há certas coisas que lhes parecem muito mais claras e acessíveis. O mesmo acontece com a noção de inconsciente. (LC: 76 [91]).

Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas* (1951), assume que cabe a filosofia apontar para os *limites* da linguagem, distinguindo diferentes usos de uma palavra ou destituindo-a de seu contexto original para mostrar que ela assume, em um outro contexto, uma outra significação:

Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não a ordem. Com esta finalidade, salientaremos constantemente diferenças que nossas formas habituais

de linguagem facilmente não deixam perceber (PI: § 132).

Esta é a confusão, denunciada por Wittgenstein, que Freud faz da gramática das causas, com a gramática das razões. Para ele a confusão surge quando passamos de “um domínio da filosofia a um outro, de um grupo de palavras a um outro.” (LC, p. 13 [15]). Agora, em que consistem ambas gramáticas? Onde Freud teria errado? Por quê?

No *Caderno Azul* (1933-1934), Wittgenstein explicita, pela primeira vez, a diferença entre causa e razões. Chega-se a esta confusão pelo uso ambíguo da palavra “porque”:

Assim, quando a *cadeia de razões* chegou a um termo e ainda se pergunta ‘porque’, sentimo-nos inclinados a indicar uma causa em lugar de uma razão. (BB, p. 44). E o que isso quer dizer?

Para Carvalho (2002, p. 62)

o uso ambíguo da palavra ‘porque’, aplicado tanto às causas como aos motivos³, faz pensar que se pode conhecer um motivo como causa vista interiormente e como se toda ação fosse a conseqüência de um ‘motivo suficiente’, como observa Freud em suas *Lições de Psicanálise*. O psicanalista se distingue pela rigorosa fé no determinismo da vida mental. Para ele não existe nada insignificante, arbitrário ou casual nas manifestações psíquicas. Antevê um motivo suficiente em toda parte onde habitualmente ninguém pensa nisto; está até disposto a aceitar causas **múltiplas** para o mesmo efeito, enquanto nossa necessidade causal, que supomos inata, se satisfaz plenamente com uma **única** causa psíquica. (FREUD, 1910, p. 36) (Grifos nossos).

A idéia de uma causa múltipla, adotada por Freud, denuncia que estamos no campo da série de razões; é uma forma de admitir que “poderia ser de outro modo”. No entanto, impulsionado por seu determinismo, Freud considera que a psicanálise trabalha no terreno das causas. Wittgenstein tenta mostrar que causa e motivo obedecem a gramáticas diferentes e que Freud, ao tra-

³ Observação do autor: “A gramática da palavra “razão” e a gramática da palavra “motivo” são, como observa Wittgenstein (BB, 45), suficientemente próximas para que possamos usá-las aqui indistintamente”.

tar os motivos como causas, criou uma série de confusões que não são sem conseqüências para a prática da psicanálise. (CARVALHO, 2002, p. 62-63)

A proposição segundo a qual a vossa ação tem uma determinada **causa** é uma hipótese. A hipótese terá fundamento se um certo número de experiências forem, falando de uma maneira geral, concordantes, na demonstração de que a vossa ação é a conseqüência habitual de certas condições que, nesse caso, chamamos de **causa** da ação. Para saber qual a **razão** para fazerem uma determinada afirmação, para agirem de uma determinada maneira, etc., não é necessário qualquer número de experiências concordantes, e a exposição da vossa **razão** não é uma hipótese. (BB, p.44-45) (Grifos nossos).

Diz Wittgenstein que “uma boa razão é aquela que aparenta sê-lo.” (PI § 483), “porque torna realmente verossímil a ocorrência” (PI § 484). Ela é conhecida oferecendo-se justificativas para uma ação, por exemplo, “sim, penso que foi por isso que chorei”, ou então, “é exatamente isso, foi por isso que o fiz”; ou ainda: “não sei por que fiz aquilo, talvez haja uma razão inconsciente”. Assim, *uma razão reenvia àquilo que alguém pode dizer com base em uma seqüência de pensamentos, como resultado de uma dedução ou de um cálculo, exemplo, “cheguei a esta conclusão a partir deste raciocínio”*. A razão exige um *reconhecimento possível* por parte do interessado. Já com a causa, o procedimento, é diferente. Ela é definida com base em experimentos, observando uma coincidência regular de processos. A causa não poderia ser conhecida como uma razão, mas *conjeturada*; ela se acrescenta à seqüência de eventos observada. Como posso dizer, por exemplo, que sinto o que é estabelecido por meio de experimentos? (PI § 169); ou que sinto uma conjectura? Tais frases seriam, para Wittgenstein, uma espécie de confusão gramatical. Da mesma forma, deve-se distinguir entre o objeto de meu temor e a causa do temor. “O rosto que nos inspira temor ou encantamento (o objeto do temor, do encantamento)

não é por isso sua causa, mas – poder-se-ia dizer – sua orientação. (PI § 476).

A noção de uma *razão inconsciente* introduz a dificuldade adicional de que esta razão não se dá a conhecer de imediato, parecendo requerer um procedimento interpretativo. No entanto, o critério para se saber qual a razão de uma determinada ação, continua na dependência do consentimento dado pelo paciente, isto é, na medida em que uma razão inconsciente não vem a ser descoberta por uma evidência, não é o resultado de uma relação *externa*. Isto parece se relacionar com a observação de Wittgenstein a respeito dos critérios do que Freud considera ser a solução correta para a interpretação de sonhos:

Freud nunca mostra onde está a solução correta. Uma vez, ele diz que a solução correta, ou a análise correta, é aquela que satisfaz o paciente. Outras vezes, afirma que o doutor conhece qual seja a solução ou a análise correta do sonho, ao passo que o paciente não o sabe: o doutor pode dizer que o paciente está errado. (LC, p. 75 [91]).

Wittgenstein insiste que o jogo de linguagem de uma investigação causal é fundamentalmente diferente que o jogo de linguagem que consiste em procurar as razões. Freud teria tratado as razões como causas, supondo que se poderia chegar às determinações últimas de uma manifestação psíquica qualquer e ao considerar que as razões poderiam ser conjeturadas por um procedimento do tipo científico. Por outro lado, trata as causas como as razões, supondo que as causas que ele procura poderiam ser conhecidas como as razões, o que, no entanto, nada tem a ver com a maneira como se verificam as hipóteses causais nas ciências experimentais. Com isso, Freud teria atribuído um caráter *causal* à explicação psicanalítica, embora todo o seu procedimento seja orientado por uma *gramática das razões*. A ilusão metapsicológica de Freud, segundo Wittgenstein, é acreditar falar de coisas onde, na verdade, refere-se a regras; “afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de representação.” (PI § 104). Suas explicações te-

riam muito mais um caráter estético do que mesmo científico.

A Explicação Estética

Para Wittgenstein, a explicação freudiana tem a aparência de ser uma explicação causal, mas o que de fato Freud faz, ao propor uma explicação, é algo muito mais próximo de uma explicação estética. “Ele coloca os dois fatores um ao lado do outro.” (WITTGENSTEIN, 1932-1935, p. 39-40). É o que revela, por exemplo, sua explicação do chiste:

Uma questão que Freud trata psicologicamente, mas cujo estudo tem a característica de um estudo estético, é aquela da natureza de um chiste. A questão: “qual é a natureza de um chiste?”, é análoga à questão: “qual é a natureza de um poema lírico?” [...]. O modo psicanalítico de descobrir porque uma pessoa ri é análogo a uma pesquisa estética, pois a correção de uma análise deve ser o acordo da pessoa à qual a análise é dada [...]. A exposição dos elementos de um sonho, por exemplo, um chapéu (não importando o que pode querer dizer na prática), é uma exposição de comparações. Como em estética, as coisas são colocadas uma ao lado da outra de forma a exibir certas características. Elas jogam luz sobre o nosso modo de considerar um sonho; há razões para o sonho.

“Uma explicação estética não é uma explicação causal” (LC, II § 38). “Problemas estéticos nada têm a ver com experimentos psicológicos, mas são respondidos de maneira inteiramente diferente.” (idem, § 36). Rigorosamente falando, uma explicação estética apenas descreve a coisa, não diz o que ela é. Trata-se de uma atividade que é ao mesmo tempo, descritiva e constitutiva de seu objeto, no sentido em que se destina a fazer ver alguma coisa. A explicação estética não é científica!

O que se estabelece em torno desta descrição progride por analogia, colocando-se uma coisa ao lado da outra. Assim, quando observamos um quadro, podemos dizer que todos os elementos estão dispostos na superfície, nada há de

oculto a desvendar. Não se pode dizer, então, que **deciframos** um quadro, como se houvesse alguma verdade a exumar. É provável que, ao apreciar um quadro, possamos estabelecer algumas relações significativas, assim como o sonhador descobre, por meio da livre associação, aspectos relevantes de sua história, pensamentos e desejos que impregnam as imagens do sonho. Mas isso não explica **porque** se fez esse quadro ou se teve esse sonho [...] Interpretar um sonho é como **pintar um quadro** [...], melhor, talvez, do que dizer que interpretar um sonho é como **interpretar um quadro**. (CARVALHO, 2002, p. 94. Grifos nossos).

Os enigmas que se originam dos efeitos exercidos pela obra de arte não são enigmas acerca de como tais efeitos são causados. Com isso, poderíamos fazer uma aproximação entre a explicação científica e a gramática das causas e entre a explicação estética e a gramática das razões. Uma explicação estética não busca descobrir novas evidências ou processos causais ocultos, mas uma visão sinóptica capaz de ordenar o que já nos é evidente de uma maneira nova. Ela se distingue da explicação científica enquanto essa procura na relação causal o recinto onde cessam as explicações e lança mão de experimentos. A relação causal é externa em relação aos fatores envolvidos, pautando-se em uma *objetividade* que busca independência de uma afirmação subjetiva. Já a explicação estética convoca o sujeito a quem ela se dirige.

É nisso que se baseia o contraponto de Wittgenstein a Freud; parecem existir na teoria freudiana, explicações que se tornam bem distintas de uma explicação no campo da ciência. Wittgenstein chama a atenção, quanto a isso, em relação à maneira como Freud justifica uma explicação em seu livro *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (1905):

Freud escreveu a respeito do chiste. Você poderia dizer que a explicação que ele dá é causal. “Se ela não é causal, como saber se é correta?”. É que você concorda. “Sim, isso mesmo!” Freud transforma o chiste em uma outra forma que nós reconhecemos como uma expressão da cadeia de idéias que nos conduziu

de um extremo ao outro do chiste. Um modo completamente novo de justificar a correção de uma explicação. Não uma explicação conforme a experiência, mas uma explicação aceita. É isso o que conta na explicação (LC, II § 39).

A questão da subjetividade ou da intersubjetividade na explicação aceita, inquieta Wittgenstein, quando ao pensar na possibilidade da imputação de uma determinada interpretação ao paciente. Não significa que tal explicação seja necessariamente correta, ou que se trate realmente de uma "interpretação." O que Freud busca são razões em tornar questões como o chiste, o sonho ou o *lapsus* inteligíveis. A arte interpretativa freudiana, empregada com certa *virtuosidade e astúcia*, é o que interessa e fascina a Wittgenstein, na medida em que, revela uma nova maneira de justificar uma explicação correta e uma nova maneira de representar as coisas, permitindo relacionar um enorme leque de fatos psíquicos – o que Freud confunde com a produção de uma nova ciência. Para Wittgenstein, a psicanálise é *um* meio do qual dispomos para satisfazer nossa necessidade fundamental e legítima de significar um maior número possível de coisas.

A idéia de as pessoas terem pensamentos inconscientes tem certo encanto. A idéia de um submundo, de um porão secreto. Algo oculto e misterioso [...] Existem numerosas coisas que a pessoa se dispõe a aceitar porque são misteriosas. (LC, III § 26).

A situação psicanalítica se assemelha muito à procura de uma palavra para exprimir um pensamento. Depois de rejeitar uma série delas, chegamos finalmente a uma forma de expressão que nos satisfaz e que conclui a procura: "*Era isso o que eu queria dizer!*". O trabalho do filósofo é o de mostrar um erro gramatical de *forma característica*, até que se possa reconhecê-lo como tal:

Podemos convencer o outro de um erro somente se ele reconhece que isto é realmente a expressão correta de seu sentimento. Somente quando ele a reconhece como tal é ela a expressão correta (psicanálise). Aquilo que o outro reconhece é a analogia que eu lhe apresento como a fonte de seu pensamento. (PHI: 181).

Não seria o trabalho do filósofo e do psicanalista unívoco, no sentido de ambos se empenharem em investigações estéticas? Wittgenstein se refere ao "estranho parentesco de uma investigação filosófica com uma investigação estética" (VB: 39 [25]). Portanto, parece-nos que, salvo as profundas diferenças, filosofia e psicanálise têm algo em comum.

Conclusão

Em termos gerais, nosso objetivo pautou-se na necessidade de se estabelecer, ou mesmo, elucidar as posições de L. Wittgenstein com relação ao pensamento freudiano. Sabemos que poderíamos ter dado um caráter de muito mais profundidade, e tínhamos subsídio para tal, no entanto, pelas próprias circunstâncias de produção, decidimos por fazê-lo, quem sabe, *a posteriori*.

A psicanálise freudiana que ganhou projeção e divulgação em sua época, não se isentou das fortes críticas de seus contemporâneos. Wittgenstein, que teria se posicionado como um "discípulo de Freud" (pelo menos em afirmação feita por ele mesmo) tornou-se muito mais um leitor, intérprete e crítico do pensamento de seu "mestre". Podemos considerar que alguns pontos fundamentais causavam-lhe estranheza com relação à teoria freudiana: a sua aceitação maciça e ao mesmo tempo acrítica, a elegância e astúcia com que Freud coloca suas principais questões, a "ousadia" freudiana em querer dar à psicanálise um *status* de ciência e a identificação de toda produção de Freud como eminentemente estética. Mas, a crítica de Wittgenstein a Freud foi condensada em torno da distinção gramatical entre causa e razões. Para Wittgenstein, o que Freud faz, efetivamente, é percorrer uma cadeia de razões. Como ele não sabe onde parar, formula uma hipótese causal, denunciando uma grande confusão feita entre ciência e estética.

Se Wittgenstein estava correto quanto às críticas tecidas a Freud, a história será quem o julgará. O que importa como conclusão é admitir que, como filósofo, cumpre

bem com sua função de analista e de sistematizador de idéias, posicionando-se criticamente diante dos problemas emergentes e assumindo uma postura radical e rigorosa diante de problemas que muitas das vezes passam, à maioria da sociedade, despercebidos. As afirmações de Wittgenstein sobre o pensamento freudiano não poderiam ser resposta final e definitiva à psicanálise, fazê-lo seria a contragosto do próprio filósofo. Se não são “verdadeiras”, servem-nos, pelo menos, como ótimas orientações.

Referências Bibliográficas

- BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein: conversations 1949-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. *O fim das cadeias de razões: Wittgenstein, crítico de Freud*. São Paulo: Annablume, 2002.
- FREUD, S. A Interpretação dos sonhos. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969, v. (s) IV e V.
- _____. S. (1895/1950). Entwurf Einer Psychologie. In: Sigmund Freud. *Gesammelte werke*. Nachtragsband. Frankfurt: Fischer, 1987. Tradução em *Notas a 'Projeto de uma Psicologia'*. De GABBI JR., O. F. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- _____. S (1910). Cinco lições sobre psicanálise. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969, v. XI.
- _____. S (1916). Conferências introdutórias sobre psicanálise, Conferência I. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969, v. XV.
- _____. S (1915). O Chiste e sua Relação com o Inconsciente. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969, v. VII.
- JANIK, Allan e TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KRAUS, K. *Die Fackel*. n. 256, jun. 1908, p. 22.
- MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*. Incluindo um estudo biográfico de Georg H. von Wright. Oxford: University Press, 1958, p. 53.
- MCGUINNESS, Brian (Org.) (1987). *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- McGUINNESS, B. Freud and Wittgenstein. In: *Wittgenstein and his Times*. Ed. B. McGuinness. Oxford: B. Blackwell, 1982.
- (BB) WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Tradução Portuguesa: “*O Livro Azul*”. Lisboa: Edições 70, 1992.
- (LC) _____. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief (1966)*. Compilado a partir de notas tomadas por Y. Smithies, R. Rhees e J. Tylor. Editado por Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell, 1966. Tradução Portuguesa de José Paulo Paes: *Estética, Psicologia e Religião*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- (PHI) _____. L. *Philosophie*, § 86-93 do *Big Typescript*, In: “*Wittgenstein (1889 – 1989)*”, número especial da “*Revue Internationale de Philosophie*”, n. 169, 1989.
- (PI) _____. Ludwig (1951). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Tradução Portuguesa de José Carlos Bruni: *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1984.
- (TLP) _____. L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Bilingue para a língua portuguesa. Tradução Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.
- (VB) _____. L. (1977). *Vermische Bemerkungen*. Editado por: G. H. Von Wright, Oxford: Basil Blackwell, 1977. Edição francesa bilingue, traduzido por Gerard Granel: *Remarques Mêlées*. Paris: Ed. T. E. R., 1984.

Notas sobre uma possível aproximação entre Popper e Habermas

RESUMO

O presente texto pretende argumentar que, uma correta interpretação do status epistemológico da ciência moderna permite uma aproximação entre as filosofias de Karl Popper e Jürgen Habermas.

Palavras-chave: Popper; Habermas; Ciência Moderna; Filosofia.

ABSTRACT

This paper seeks to argue that a correct interpretation of the epistemological status of modern science allows a rapprochement between the philosophies of Karl Popper and Jürgen Habermas.

Key words: Popper; Habermas; Modern Science; Philosophy.

* Doutor em Filosofia e membro do Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia da PUCRS.

Por Natureza, nos diz Aristóteles no início da *Metafísica*, todos os homens têm o desejo de conhecer, e a Metafísica é, de todos os saberes, o que melhor realiza tal intento, pois é nela em que são tematizados os primeiros/últimos princípios. Ciência do 'ser enquanto ser'. A Metafísica é a mais excelsa das ciências, apesar de ser, de todas, a menos necessária. É tarefa de homens livres – pressupõe o ócio frente às corriqueiras idiossincrasias da vida concreta.

Colocada dessa maneira não é de surpreender que pensar a questão da técnica seja uma tarefa relativamente recente para a Filosofia. A técnica, enquanto saber que cristaliza em si uma finalidade operativa sobre a realidade, visando adaptá-la as finalidades humanas, parece se colocar "fora" do âmbito que mais especificamente define os parâmetros do pensar filosófico.

Correndo o risco de toda a simplificação, é possível afirmar que devemos a Francis Bacon a primeira valoração positiva do saber operativo denominado 'técnica':

Ciência e poder no homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que a contemplação apresenta-se como causa é regra na prática. (BACON, 1984, Livro I, Aforismo III).

Render-se a natureza para só então poder dominá-la pressupõe que nos dispamos dos *Ídolos* que nos bloqueiam a mente: os ídolos da tribo, da caverna, do foro e do teatro (BACON, 1984, Aforismos XXXIX – XLIV). Abdicar de todas as antecipações da mente, abrir-se para a natureza e, por indução construir enunciados – tal é o caminho para elaborar o novo conhecimento científico; um conhecimento que finalmente nos permitirá subjugar a natureza aos nossos ditames.¹

Se por um lado cabe reconhecer com Koyré que Francis Bacon não produziu nada

de cientificamente relevante, e que talvez não tenha mesmo compreendido os principais traços da ciência que começa a se constituir na virada do Século XVI-XVII, nem por isso podemos lhe negar o mérito de ter sido ele o "pai espiritual" de uma nova mentalidade. Karl Popper (POPPER, 1996) atribuiu-lhe a paternidade da ideia europeia de "industrialização".

Em que pese hoje em dia ser quase "moda" em certos círculos criticar a ciência, quer para apontar o caráter reducionista de um pensar que a tudo matematiza, quer para frisar o aspecto instrumental de um saber que compreende objetos no intuito de dominá-los, ou ainda defendendo a ideia de que a ciência é um saber que não desvela, por definição, um sentido subjacente ao real, o que torna a realidade não um palco para o desenvolvimento das potencialidades humanas, mas sim um teatro estranho e hostil aos indivíduos. Julgamos ser tal posição equivocada. Pelo menos até Kant ciência e filosofia sempre foram "íntimas". Buscaremos nesse texto argumentar de que forma ciência e filosofia ainda hoje se complementam de forma quase necessária. O que nos permitirá apontar uma possível aproximação inicial entre Popper e Habermas.

Doxa e Episteme

Os objetos podem ser pensados sob o ponto de vista ôntico e sob o ponto de vista ontológico. Ao ponto de vista ôntico corresponderiam às ciências particulares, existindo tantas ciências quantas forem as regiões que formos capazes de especificar no domínio dos objetos. Dessa forma, a ciência se distingue da filosofia pelo seu grau de generalidade. A filosofia trata do ontológico e a ciência do ôntico.

Platão radicaliza e especifica tal distinção opondo inicialmente *doxa* – opinião, e *episteme* – conhecimento.² A *doxa* é o sa-

¹ Koyré é contundente na crítica dessa interpretação: "[...] a atitude ativista que ela descreve é a de Bacon (cujo papel na história da revolução científica foi perfeitamente desprezível), não a de Descartes, nem a de Galileu; e o mecanicismo da física clássica, longe de ser uma concepção do artífice, ou do engenheiro, é precisamente a negação disso." (KOYRÉ, 1986, p. 15).

² Duas imagens empregadas por Platão na *República* para ilustrar essa distinção são particularmente eloquentes: a imagem da Linha Dividida: PLATO, 1997, 509 d – 511 e, p. 1130-1132 e a Alegoria da Caverna, PLATO, 514 a – 517 e p. 1132-1135.

ber do imediato, um saber fundado ou em sensações imediatas ou em suposições tradicionais, sem as quais, é justo reconhecer, a sociabilidade seria inviável. Assim por exemplo, quando alguém diz: 'Amanhã vai chover porque os aracuãs estão cantando', esse enunciado pode até vir a se revelar correto, mas a conexão que estabelece entre antecedente-consequente é de, no máximo, sucessão temporal, uma sucessão que até pode ser constante, porém, em momento algum pode ser dita logicamente necessária. Todavia, pelo menos é uma relação entre objetos diretamente percebidos e não entre imagens, como um enunciado do tipo: 'O galo canta quando surge o sol por um decreto de Ares'. Assim para Platão, a *doxa* apresenta duas possibilidades: a *eikasia* – mera imaginação, e a *pistis* – crença. Nessa perspectiva, é *doxa* raciocinar tanto sobre objetos de, digamos, segunda ordem, quanto sobre objetos empíricos - o que classifica um saber como *doxa* é não só o tipo de relação entre certa classe de objetos, mas também a ausência de uma universalidade necessária entre as propriedades que atribuímos a estes objetos.

Bem distinta é a *episteme*. Para Platão 'conhecimento' é conhecimento pelas causas, e somente podem ser ditas causas de um fenômeno, conexões necessárias, universais, reproduzíveis em todas as situações espaço temporais e independentes da opinião dos sujeitos. Os sujeitos descobrem a *episteme*, não a criam. Toda *episteme* é objetiva.

A *episteme* também se divide em duas ordens de saber: a *dianoia* e a *noesis*. A *dianoia* é o saber discursivo das ciências que busca conexões em nível de universalidade e necessidade. Todavia a *dianoia* parte do pressuposto que a existência dessas relações é um fato, mas não discute em momento algum tal "fato". É a *noesis*, conhecimento por excelência, que tematiza esses pressupostos tornando todo o processo ascensional passível de fundamentação. Temos aqui o domínio do filósofo, o reino por excelência da filosofia. Visto dessa forma é fácil entender porque, pelo menos de Platão a Galileu a relação entre ciência e filosofia tenha sido

pacífica: como ápice e fundamento de todo o saber objetivo, a filosofia é a "rainha das ciências".

Galileu e os pressupostos da Nova Ciência

Na *Evolução da Física* Albert Einstein nos faz um interessante comentário a propósito do Princípio de Inércia (EINSTEIN, A. & INFELD, L. 1976, p. 16-17): se empurrarmos um carrinho de brinquedo em uma superfície lisa e o soltarmos, ele andar um pouco e irá parar. Se polirmos a superfície, lubrificarmos as rodas e empregarmos a mesma força o carrinho percorrerá uma distância maior. Imaginemos então uma superfície sem atrito algum, rodas que não sofram qualquer ação estranha e todo o conjunto livre de qualquer interferência. Teria o carrinho alguma razão para cessar o movimento? Exatamente uma geração depois de Galileu, Newton emprega esse raciocínio e fundamenta o Princípio de Inércia. Todavia, quais as implicações desse raciocínio? Uma situação epistemológica altamente sofisticada – trata-se de um raciocínio empiricamente não factível, que aponta para um resultado que só é racionalmente aceitável, quando admitimos a validade de um contraste radical entre a experiência imediata do senso comum e o raciocínio abstrato inaugurado pela ciência moderna.

Alexandre Koyré (Cf. 1986, principalmente o capítulo I) identifica dois novos parâmetros na atitude metafísica que dá origem a ciência moderna:

- a) A dissolução da idéia grega de cosmos, isto é, da idéia de que o universo é um todo finito, ordenado, composto de essências e hierarquizado em nível de perfeição ontológica.
- b) A geometrização do espaço, claramente enunciada nessa célebre passagem do *Ensaíador*:

A Filosofia encontra-se escrita nesse grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracte-

teres são triângulos, circunferências, e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto. (GALILEU, 1983, p. 119).

Vejamos por contraposição o que significam esses parâmetros. Na *República* temos um exemplo perfeito de cosmos. Platão busca adequar o microcosmos humano ao cosmos da polis que, por sua vez, reflete, ainda que de forma pálida, o cosmos real das Formas Perfeitas. O rei-filósofo é o Demiurgo humano que busca construir um todo político hierarquizado enquanto perfeição ontológica.

Do cosmos grego a ciência moderna apenas aceita a idéia de ordem. Ainda que Popper identifique traços essencialistas em Galileu (POPPER, 1998, cap. III), quer me parecer ser mais correto afirmar que a idéia de 'essência' apenas teve uma desconstrução mais paulatina que as demais. Por outro lado, a geometrização do espaço assesta um golpe mais imediato no pensamento grego. Aristóteles sustentava que, ao contrário do que pensava Platão, a realidade física não poderia ser matematizada devido ao fato de ser composta de qualidades. É exatamente nesse ponto que Galileu entra: distingue qualidades primárias e secundárias, argumentando que apenas as primeiras podem ser objetivamente reais, na medida em que podem ser apreendidas por mais de um sentido – a forma da maçã pode ser vista e tocada, o sabor apenas pode ser apreendido pelo paladar. A forma é geometrizável, o gosto é incomunicável. O que implica que apenas certos componentes da realidade podem ser pensados enquanto objeto de conhecimento científico; as qualidades da realidade, por mais que nos pareçam reais, apenas o são subjetivamente. Calor e frio podem matar seres humanos, mas apenas sobre a temperatura é possível discorrermos cientificamente.

Aqui a ciência rompeu com a filosofia? Creio que não. O que Descartes³, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, fizeram foi romper

com um tipo de filosofia – a filosofia grega tal como “cristianizada” pelos medievais. Obviamente outro lugar deve ser encontrado para a filosofia, um lugar que, certamente, não será o de “rainha das ciências”, mas que também não será como queriam os positivistas lógicos de “faxineira da linguagem científica”. Numa “síntese”, provavelmente inaceitável para popperianos mais ortodoxos do que nós, e certamente para habermasianos, defenderemos a ideia de que a filosofia assume o papel de “guardiã da racionalidade.”

Ciência e Racionalidade: uma nova tarefa para a Filosofia

Num artigo dos anos 50, Popper argumenta ter sido Kant quem melhor compreendeu o enigma da ciência natural (POPPER, 1998, capítulo VIII). Tomemos, por exemplo, o Princípio de Inércia. É esse uma idéia inata? Pode ele ser dedutível de maneira à priori? Obviamente que não. Se podemos dizer a física cartesiana nos oferece uma formulação similar a Newton, nela esse princípio possui apenas um caráter heurístico, como frisam Koyré e Balibar (KOYRÉ, 1986, cap. II; BALIBAR, 1988, capítulo I), para citar apenas dois autores. Então tal princípio decorre da experiência? O próprio Newton acreditava estar fazendo inferências indutivas – “hipoteses non fingo” é uma divisa de célebre autoridade para os indutivistas clássicos. O problema é que se submetermos esse princípio ao crivo de Hume teríamos o seguinte resultado: a mente trabalha com relações de idéias e questões de fato. A inércia não pode ser uma relação de idéias, pois sua negação não é contraditória, nem pode ser uma questão de fato, pois não temos como estabelecer uma inferência empírica para ela. Seria então uma crença fundada no hábito oriundo da repetição dos fenômenos naturais? Mas onde empiricamente se repetiria a inércia?

Aqui reside a genialidade de Kant. O conhecimento científico não pode ser com-

³ Discuti essa questão na filosofia de Descartes em: PEREIRA, 2010.

posto de *juízos analíticos* nem de *sintéticos a posteriori*. A universalidade, a necessidade e a objetividade desses implicam que sejam sintéticos *e a priori*. Kant toma isso como um fato da razão pura e inaugura a era do transcendental: como é possível tal possibilidade na medida em que ela é dada *a priori*? Essa pergunta enquanto dirigida a três disciplinas que se pretendem científicas, se constitui no fio condutor da *Crítica da Razão Pura*.

Alguns resultados a que Kant chega se tornaram paradigmáticos, e de particular interesse para o nosso argumento:

1. O preço pago para dispormos do conhecimento objetivo é a exclusão de certos temas do pensar científico: Deus, Imortalidade da Alma e Liberdade não são questões quando se faz ciência.
2. Isso significa a falência do sonho aristotélico-platônico do saber total, da Filosofia enquanto "Rainha das Ciências".
3. A idéia de sistema, enquanto razão objetiva é algo racionalmente insustentável.

De "rainha das ciências" a "faxineira da linguagem:" O Círculo de Viena

A *Crítica da Razão Pura* partiu de um fato indiscutível: física e matemática nos apresentam conhecimentos que são universais, necessários e apodícticos. Tais notas, presentes nos sintéticos *a priori* se fundam nas formas puras da sensibilidade e nas categorias que, por sua vez, se fundam no Eu Transcendental.

Dois problemas se colocam para essa perspectiva quando no final do século XIX surgem as geometrias não-euclidianas e no início do século XX a física da relatividade. Podemos ainda falar em *juízos sintéticos a priori*? Não! Um novo ponto de partida deve ser buscado. Deixamo-nos levar pela ingenuidade das ciências constata Husserl quando propõe a fenomenologia; ciências naturais explicam, ciências humanas compreendem – vamos livrar a filosofia desses falsos dilemas brada Dilthey e a hermenêutica que lhe sucede.

Tais "respostas" por melhores ou piores que sejam podem ser ditas externas ao problema. O enfrentam na medida em

que o ignoram. Será o Círculo de Viena que buscará uma resposta "interna" para essa questão. A cosmovisão desses autores, denominada 'Concepção Científica do Mundo' é caracterizada da seguinte forma:

Caracterizamos a concepção científica do mundo essencialmente mediante duas determinações. Em primeiro lugar ela é empirista e positivista: há apenas o conhecimento empírico baseado no imediatamente dado. Com isso se delimita o conteúdo da ciência legítima. Em segundo lugar, a concepção científica do mundo se caracteriza pela aplicação de um método determinado, o da análise lógica [...] o sentido de todo o enunciado científico deve poder ser indicado por meio de uma redução a um enunciado sobre o dado, assim também o sentido de cada conceito, [...] deve também poder ser indicado por meio de uma redução gradativa a outros conceitos, até os conceitos de grau mínimo que se relacionam ao próprio dado. (HAHN, & NEURATH, & CARNAP, 1986, p. 12-13).

Para realizar essa tarefa, a análise lógica é a pedra de toque. Quando alguém afirma, por exemplo, que 'Existe um Deus Criador', não se diz que isso é falso, mas se pergunta pelo significado do enunciado.

A análise mostra, todavia, que tais proposições nada significam, sendo apenas a expressão de algo como um sentimento perante a vida. Tal expressão pode ser uma tarefa significativa no âmbito da vida. O meio adequado a isso é, porém, a arte, a poesia lírica ou a música, por exemplo. (HAHN, & NEURATH, & CARNAP, 1986, p. 10-11).

"Teorizações" metafísicas deste tipo pareceriam inicialmente de dois problemas:

1. um vínculo demasiadamente estreito com a forma das linguagens tradicionais e a ausência de clareza quanto à realização lógica do pensamento. (HAHN, & NEURATH, & CARNAP, 1986, p. 11).
2. Julgar ser possível que o pensamento possa, a partir de si, e sem qualquer conteúdo empírico, alcançar conhecimentos imediatos ou mesmo conhecimentos novos.

A tese fundamental do empirismo moderno consiste exatamente na recusa da possibi-

lidade de conhecimento sintético a priori. A concepção científica do mundo admite apenas proposições empíricas sobre objetos de toda a espécie e proposições analíticas da lógica e da matemática. (HAHN, & NEURATH, & CARNAP, 1986, p. 11-12).

Para os Positivistas Lógicos com Galileu, Newton e Einstein chegamos finalmente à ciência e ciência é algo bem distinto de filosofia. O moderno discurso científico traçou uma fronteira entre o sentido e o absurdo, sendo que o critério de 'sentido' é facilmente expressável: dizemos que uma proposição é significativa sempre que é possível conhecer as condições dos dados observacionais que nos permitiriam aceitar a proposição como verdadeira ou rejeitá-la como falsa. Isto não significa que se esteja a defender o caráter factivamente prático da verificação. Nesse ponto convém nos socorrermos de Moritz Schlick:

O enunciado "no lado oposto da lua existem montanhas de três mil metros de altura" sem dúvida tem sentido, mesmo que nos falem os meios técnicos de verificação. E a proposição conservaria sentido mesmo se, por quaisquer razões científicas, soubéssemos com certeza que jamais um homem chegará a pisar no lado oposto da lua. A verificação permanece sempre imaginável teoricamente; sempre seremos capazes de indicar que dados deveríamos experienciar ou constatar a decisão sobre a verdade ou falsidade. A verificação é logicamente possível, independentemente do fato de ser ou não exequível na prática. O que conta é apenas esta possibilidade lógica da verificação. (SCLICK, 1985, p.45).

Proposições científicas podem ser definidas a partir da sua redutibilidade lógica ao dado. Somente são científicas proposições logicamente verificáveis, as demais sequer são falsas – pois se as admitíssemos como falsas teríamos que sua negação é verdadeira. Existiriam, portanto, apenas dois tipos de juízo: os juízos analíticos - lógico-matemáticos, cuja negação constitui em uma contradição, e os juízos de experiência, significativos porque logicamente redutíveis aos dados.

Proposições lógicas e proposições empíricas, isso é tudo que uma leitura tão restritiva do *Tractatus Logico-Philosophicus* permite ao Círculo de Viena, o que está além, se é que existe algo além para ser dito com sentido, violará os limites do sentido que se expressa na linguagem, portanto, no lapidar enunciado de encerramento do *Tractatus*: "Do que não se pode falar é melhor se calar."

Karl Popper: reposicionando a Filosofia

As conclusões do Círculo de Viena nos levam a inferir que resta para a filosofia apenas levar a cabo uma análise lógica da linguagem científica, restrita que está ao reducionista critério vienense de significado.

A objeção inicial de Popper dirigiu-se exatamente ao tacaño reducionismo positivista. O próprio A. J. Ayer, em entrevista a Bryan Magee em 1975, admite que os positivistas lógicos não tinham muito conhecimento de história da filosofia (Cf. MAGEE, 1993, p. 139 e ss.) – creio que a exceção de Carnap nenhum deles tinha uma formação específica – tivessem lido Hume e muitos equívocos poderiam ter sido evitados. E é justamente por Hume que o ataque inicial de Popper se coloca. Verificabilidade pressupõe redução ao particular. Como sair do particular para o universal sem incidir em uma falácia de petição de princípio? Como evitar a falácia e, ao mesmo tempo, não incidir em uma metafísica universal de causalidade fechada ou, pelo menos, em algum tipo de determinismo, por mitigado que seja?

A crítica de Popper sublinha justamente o fato de, a serem válidos os critérios positivistas, a própria ciência seria carente de significado, uma vez que a universalidade de seus enunciados não seria passível de justificação. Para Popper a distinção entre ciência e não-ciência não é tal que estabeleça uma fronteira entre o sentido e o absurdo. Ao contrário, o problema fundamental da teoria do conhecimento é o de estabelecer uma demarcação suficientemente nítida entre a ciência e outras formas de conhecimento, sem implicar que isso coincida com a linha que distingue o sentido do absurdo. O que

Popper repõe aqui é a formulação kantiana, com uma grande vantagem: enquanto Kant ainda faz coincidir ciência-verdade-certeza, em Popper tal imbricação se quebra. O que caracteriza o discurso científico é que sua estrutura é construída de tal forma que pode ser logicamente falseada.

The Logic of Scientific Discovery parte da constatação de que a atividade científica é um procedimento de teste de enunciados, e busca descobrir o que demarca sua especificidade. A resposta popperiana – dedutivismo falibilista – pressupõe, em primeiro lugar, uma clara distinção entre problemas lógicos e problemas psicológicos. A epistemologia trata apenas da validade dos enunciados e não de sua origem (Cf. PETRONI, 1992), a origem resulta de uma intuição criadora⁴ que, uma vez formulada, é submetida a teste.

A idéia da testabilidade está estribada na assimetria entre enunciados singulares e enunciados universais que se formaliza no *Modus Tollens*. Popper, obviamente, está ciente de que qualquer refutação pode ser evitada *ad hoc*, mas julga que o método científico se caracteriza:

[...] pela maneira com que busca expor a falsificação, de todas as formas possíveis o sistema que está sendo testado. Sua meta não é salvar a vida de sistemas insustentáveis mas, pelo contrário, selecionar aquele que se revele comparativamente melhor, expondo a todos a mais violenta luta pela sobrevivência. (POPPER, 1990, § 6, p. 42, grifo nosso).⁵

A testabilidade resolve o problema da demarcação, ainda de que de maneira inversa ao empirismo clássico e aos positivistas lógicos. O referencial empírico da ciência não se dá no sentido positivo, mas sim no sentido negativo e permite, na medida em que fundado no *Modus Tollens*, substituir a insustentável lógica indutiva por transformações tautológicas da lógica dedutiva, o

que implicará na existência de enunciados que sirvam de premissa nas inferências falseadoras. A objetividade desses enunciados, denominados 'básicos' decorreria da possibilidade de seu teste intersubjetivo.

Na resposta a primeira objeção óbvia que pode ser dirigida a essa tese – o princípio de falseabilidade é, em si mesmo, falseável? – temos um sonoro não! O que nos faz antever uma nova visão do papel da filosofia. O princípio de falseabilidade não é uma tese científica, é um princípio filosófico, portanto é verdadeiro ou falso no que tange a sua capacidade de resolver o problema a que se propõe – no caso a demarcação. Isso não significa reintronizar à filosofia no papel juiz da atividade científica; seu papel é mais modesto: avaliar de maneira prescritivo-normativa não apenas a atividade científica, mas toda atividade que se pretenda racional. Popper ainda reconhece uma segunda e fundamental tarefa para a filosofia, sendo explícito quanto a isso no prefácio da 1ª edição inglesa da *The Logic of Scientific Discovery*: “De Tales a Einstein, do atomismo grego [...] às especulações modernas sobre a matéria, [...] a metafísica sempre indicou rumos.” (POPPER, 1990, p. 19). Nesse sentido, pensada enquanto metafísica – o que não coincide com o sentido aristotélico de ‘ciência do ser enquanto ser’, mas sim como cosmologia –, a filosofia pode e deve indicar rumos para a pesquisa científica.

A filosofia pode não ser mais a rainha das ciências, mas com Popper foi reintronizada como guardiã da racionalidade.

Habermas: Ciência enquanto Ideologia

Não há como negar que a relação ciência-filosofia, tal como a estamos expondo apresenta fortes ecos iluministas. Já tivemos a oportunidade de apresentar o caráter iluminista da filosofia de Popper (Cf. PEREIRA, 1995), todavia, também não há como negar

⁴ “A suprema tarefa do físico consiste, então, em procurar as leis elementares mais gerais, a partir das quais, por pura dedução, se adquire a imagem do mundo. Nenhum caminho lógico leva a tais leis elementares. Seria antes exclusivamente uma intuição a se desenvolver paralelamente à experiência.”. EINSTEIN, 1981, p. 140.

⁵ Nessa passagem temos nítida analogia com o darwinismo. Cabe ressaltar, entretanto, que este tipo de interpretação não é em absoluto uma questão pacífica; cf., por exemplo: WATKINS, 1995.

que após a *Dialética do Esclarecimento* o otimismo contido na exortação kantiana: "Sapere aude! Ouse saber – tal é o lema do Esclarecimento", deve ser posto em questão. Adorno e Horkheimer abrem seu texto com uma afirmação categórica:

[...] o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 19).

O processo de dissolução dos mitos e a redução de toda a realidade a um único parâmetro de totalização lógico-formal teriam criado um projeto cultural totalitário, que somente reconhece diferenças na medida em que as dissolve em uma identidade uniformizante. Nesse sentido, os germes do Nazi-fascismo já estariam presentes no Esclarecimento. O horror desse processo é materializado de forma suave e confortável na moderna sociedade industrial, tal como descrito por Herbert Marcuse em *One-Dimensional Man*. Para Marcuse técnica e ciência são praticamente sinônimos e congregam em si a realização de um projeto opressivo e, enquanto materializam apenas um projeto de poder, ciência e técnica não veiculariam qualquer valor de verdade, não buscariam o conhecimento objetivo, mas tão-somente a dominação.

Habermas em *Técnica e Ciência enquanto Ideologia* percebe claramente a ingenuidade romântica presente em Marcuse: conceber a ciência moderna apenas como um projeto historicamente particular somente seria possível caso fosse viável apresentar um projeto alternativo que definisse, não só uma nova ciência, como também uma nova tecnologia, um projeto que desvelasse não só o caráter ilusório e ideológico tanto do avião (tecnologia) quanto da Teoria da Relatividade (ciência).

Habermas, ao contrário, parte de uma distinção entre trabalho e interação. Entende por 'trabalho' o agir-racional-com-respeito-a-fins, quer seja um agir instrumental, uma escolha racional ou a combinação de ambos. Objetiva certa finalidade em um

contexto pré-dado e tem sua valoração fundada na maneira eficaz de atingir suas metas. Suas regras estão articuladas a partir de proposições empiricamente verdadeiras e sua eficácia baseada na consecução de seus objetivos. Um eventual fracasso é "punido" com a impotência instrumental diante da realidade. A interação, o agir comunicativo, é um agir simbolicamente mediatizado por normas que se pretendem válidas de maneira obrigatória e que definem expectativas recíprocas de comportamento. Tais normas são fortalecidas ou desautorizadas por sanções sociais, refletem não um conjunto de habilidades operativas, mas sim visam moldar estruturas de personalidade.

De posse dessa distinção Habermas defende a idéia de que ciência e técnica, a partir do final do Século XIX, adquiriram um novo status. Se é inegável que o capitalismo sempre buscou aumentar sua produtividade pelo desenvolvimento de novas técnicas, cabe agora reconhecer que com a pesquisa industrial em larga escala, ciência e técnica foram inseridas definitivamente no sistema produtivo. A primeira consequência dessa inserção é fazer regredir na consciência dos homens o dualismo entre trabalho e interação, formando uma nova ideologia. Expliquemos um pouco melhor esse ponto.

Se por um lado parece ser lícito dizer que os interesses sociais "comandam" a direção do progresso técnico, de fato o que ocorre na prática é o oposto. A inserção da técnica e da ciência como a principal força produtiva, faz com que essas se tornem o parâmetro de avaliação das relações interativas, fazendo com que o agir comunicativo apenas pareça fazer sentido quando viabiliza o agir-racional-com-respeito-a-fins. A idéia de uma ordem moral interiorizada é subjugada pela normatização tecnocrática da realidade; hoje não mais podemos falar de uma ideologia que subjuguie uma classe aos interesses de outra, é o próprio interesse emancipatório da espécie humana que é subjugado ao agir instrumental.

Habermas nos alerta ser inegável que somente existe uma única forma de se fazer ciência, conseqüentemente é um contrasenso afirmar o caráter ideológico

do conteúdo do discurso científico; todavia a universalização da racionalidade custo/benefício de modo a torná-la parâmetro de avaliação de todas as atividades humanas é que configura o grande problema. Em uma eleição, por exemplo, não mais discutimos temas como justiça ou liberdade, apenas optamos por diferentes propostas de políticas compensatórias.

Popper parece não perceber essa faceta, não tanto da ciência, mas das implicações que a aplicação da ciência gerou. O máximo que temos de sua parte nessa perspectiva, são queixas eventuais quanto à especialização tanto da ciência quanto da filosofia. Isso fica nítido, por exemplo, quando critica abertamente a televisão e as cenas de violência que essa veicula, chegando mesmo a propor alguma forma de censura aos meios de comunicação (Cf. POPPER, 1997, p. 58-60). Para ele é como se a opção pelo baixo nível de nossa programação fosse decorrência de uma falha moral. Não percebe que é a busca de audiência, baseada em uma racionalidade instrumental universalizada, que gera tal situação.

O que Habermas agrega de positivo nesse contexto é que não só cabe a filosofia um papel de guardiã da racionalidade, como também uma severa crítica quanto à universalização ideológica do raciocínio tecnológico. Com isso, obviamente, não estamos dizendo que Popper “assinaria em baixo” da *Ética do Discurso*, mas que certamente a essa não levantaria a pecha de irracionalidade que já dirigiu contra Habermas na década de 60.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1985.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aloysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 3. ed. (Coleção Os Pensadores).

BALIBAR, Françoise. *Einstein: Uma leitura de Galileu e Newton*. Tradução de A. J. Cas-

tanho. Lisboa: Edições 70, 1988.

EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Tradução de H. P. Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, 11. ed.

_____. Albert. & INFELD, Leopold. *A evolução da física*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, 3. ed.

GALILEU, G. *O Ensaaiador*. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência enquanto ideologia*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HAHN, Hans & NEURATH, Otto & CARNAP, Rudolf. *A Concepção Científica do Mundo – Círculo de Viena. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Unicamp, 10 (1986).

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos galilaicos*. Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

MAGEE, Bryan. *Los hombres detrás de las ideas*. Tradução de Jose A. Robles Gar. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, 2. ed.

PEREIRA, Julio Cesar R. Falseabilidade e demarcação - Uma Introdução à Leitura da Lógica da Pesquisa Científica. *Revista CHRONOS, Revista da Universidade de Caxias do Sul*, v. 27, n. 1, jan.-jun. 1995.

PEREIRA, Julio Cesar R. O Mecanicismo como ponto de partida do ateísmo: Uma discussão com René Descartes, Natal/RN, *Revista SABERES*, v. 2, n. 4, jun. 2010. <http://www.cchla.ufrn.br/saberes>

PETRONI, Angelo M. *On some problems of the logic of scientific discovery*. In: NEWTON-SMITH, William. H. & TIANJI, J. (Ed.). *Popper in China*. London: Routledge, 1992.

PLATO. *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1997.

POPPER, Karl Raimund. *Conjectures and Refutations*, London, Routledge, 1998, 5. ed. Revised and corrected, 4^a. reprinted.

_____. *Epistemology and industrialization*. In: POPPER, Karl Raimund. *The myth of framework*. London: Routledge, 1996.

_____. *The Logic of Scientific Discovery*, 14. ed. London: Unwin, 1990,

_____. *The Lesson of this Century*. translated by Patrick Camiller, London and New York: Routledge, 1997.

SCHLICK, Moritz. *Positivismo e Realismo*, In: SCHLICK, Moritz. & CARNAP, Rudolf. *Textos Escolhidos*. Tradução de Luiz João Baraúna e Pablo Rubem Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985, 2. ed. (Coleção Os Pensadores).

WATKINS, John. Popper and Darwinism. In: O'HEAR, Anthony (Org.). *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Esclarecimento em Kant. Algumas ponderações críticas à luz da leitura da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer

RESUMO

O objetivo deste artigo é articular algumas teses centrais sobre o conceito *esclarecimento* (*Aufklärung*), especialmente, no opúsculo kantiano, intitulado: *A resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (*Die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*), uma vez concentrar e cristalizar, de modo admirável, o novo modo de pensar os problemas da época, cotejando-o com outros textos kantianos importantes para sua respectiva análise e compreensão, especialmente, com o texto, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu Einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*). O presente trabalho está dividido em três momentos: a) faz-se alusão às teses centrais que embasam o pensamento do *Século das Luzes*; b) aprofunda-se o conceito de *esclarecimento*, em Kant, mostrando que a saída da menoridade à maioridade não é um processo natural, mas, antes, uma atitude decidida do sujeito de assumir a orientação e condução de sua própria vida, tendo a coragem de servir-se do próprio entendimento; c) trata-se de tecer algumas críticas à luz, da análise de Adorno e Horkheimer, sobretudo, a partir do texto, *Dialética do esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*).

Palavras-chave: Kant; Esclarecimento; Razão; Adorno; Horkheimer.

ABSTRACT

The aim of this paper is to articulate some central theses about the concept the *Enlightenment* (*Aufklärung*), especially in the Kantian Paperback eintitled: *The answer to the question: what is enlightenment?* (*Die Frage der Beantwortung: Was ist Aufklärung?*), considering that it amazingly concentrates and crystallizes the new way of thinking the contemporary problems, comparing it to other important Kantian texts for their own analysis and understanding especially with the text *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (*Idee zu einer Allgemeine Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*). This paper is composed of three stages: a) it refers to theories that underlie the central thought of the *Enlightenment*; b) it deepens the concept of *Enlightenment* in Kant, showing that the passage from immaturity to adulthood is not a natural process, but rather a decided attitude of the subject to take the orientation and the conduct of his ownlife having the courage to avail himself of his own understanding; c) it makes some critics in the light of the analysis of Adorno and Horkheimer mainly starting from the text *Dialectic of Enlightenment* (*Dialektik der Aufklärung*).

Key words: Kant, Enlightenment; Reason; Adorno; Horkheimer.

* Doutor em Filosofia. Professor do PPGFIL-UCS (Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul). Agradecimento especial ao KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) pelos meses de Bolsa de Estudos na Alemanha (fevereiro a julho de 2011) e ao Prof. Dr. Christoph Horn da Universidade de Bonn.

Kant situa-se no período da história da filosofia denominado moderno. Ele é um daqueles pensadores que ultrapassa todo e qualquer limite espacial e geográfico. É considerado, por muitos, um pensador enciclopédico. Lembra-se dele, como referência, por exemplo, à síntese magistral das questões fundamentais em torno das quais se concentra o espírito humano: o *que posso saber* (conhecimento), o *que devo fazer* (ética), o *que me é permitido esperar* (religião), o *que é o ser humano* (antropologia)? Ele está além do período que encerra sua vida temporal (1724-1804) e de seus dados limítrofes circunscritos em sua cidade natal, Königsberg. Como ilustração, poder-se-ia citar como sinal de sua visão enciclopédica, uma das obras-chave de Kant, se não sua obra magna, a *Crítica da razão pura* (CRP) (*Kritik der reinen Vernunft*), 1781, com sua primeira edição, 1787, com sua segunda edição. Da CRP poder-se-ia lembrar constituir-se numa das obras mais influentes de toda a história da filosofia ocidental, arriscando-se até a afirmar ser a CRP uma espécie de “marco histórico” para o pensamento filosófico. A filosofia pode ser considerada antes e depois da CRP. Como sua obra-referência Kant traça uma espécie de transformação no modo de pensar. Numa palavra, Kant representa para a filosofia o que Copérnico representa para a astronomia. É famosa a passagem da CRP em que Kant propõe uma transformação no modo de pensar o conhecimento, à luz da qual, poder-se-ia, afirmar ser determinante para todo pensamento kantiano (CRP BXVI-XVII).

O foco central desta reflexão não é a CRP, não obstante ela concentre, por assim dizer, as teses centrais da filosofia kantiana, tanto teórica como prática. Busca-se, neste texto, no entanto, articular algumas teses acerca do conceito de *esclarecimento* (*Aufklärung*), especialmente, no opúsculo, intitulado: *A resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (*Resposta*) (*Die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*), cotejando-o, todavia, com outros textos kantianos importantes para sua respectiva análise e compreensão. Para alcançar tal propósito, far-se-á, num primeiro momento, alusão a algumas teses gerais centrais sobre o Sé-

culo das Luzes, para, em seguida, num segundo momento, aprofundar o respectivo conceito em Kant, e, por fim, num terceiro momento, tecer algumas críticas à luz, sobretudo, da análise de Adorno e Horkheimer.

Modernidade e Iluminismo

Iluminismo tem sua primeira dificuldade nas diversas maneiras de ser chamado e conhecido quanto à nomenclatura. *Iluminismo* deriva do latim, *iluminare*, em alemão, *Aufklärung*, em inglês, *Enlightenment*, em italiano, *Illuminismo*, em francês, *Siècle des Lumières* ou *Illuminisme*, em espanhol, *Ilustración*, em português, *Iluminismo*. Para vias de clareza, adota-se neste trabalho, a nomenclatura, *Iluminismo*, enquanto período histórico, e como período áureo deste movimento, o *Século das Luzes*, e, por sua vez, enquanto processo de saída da *menoridade* à *maioridade*, à luz da contribuição kantiana, o conceito, *esclarecimento*.

O *Iluminismo* tem seu momento relevante, sobretudo, no *Século das Luzes*, Século XVIII, e situa-se cronologicamente no período em que se pode afirmar como o século de acontecimentos importantes e como o auge do período moderno, na iminência de passagem à época, denominada contemporânea. Lembra-se, aqui, entre outros, como exemplos relevantes, sobremaneira, a *Revolução Francesa*, a *Revolução Industrial Inglesa* e o movimento denominado *Iluminismo*. Antes, porém, de adentrar no *Iluminismo*, quer-se, traçar algumas ideias gerais sobre a modernidade. Sem considerar, no entanto, para este trabalho, como fundamental a diferenciação e a caracterização dos conceitos *modernidade* e *pós-modernidade*, afirma-se, em linhas gerais, que moderno, *cronologicamente*, significa, de maneira ainda que aproximada e com diferentes divisões e matizes, o período que vai do Século XV a meados do Século XIX, que, *epistemologicamente*, tem o sujeito como centro do conhecimento e não mais o objeto, tais como afirmam Descartes com o “*penso, logo existo*” (*penso, logo existo*), Locke com a “*folha de papel em branco*” e Kant com a “*transformação no modo de pensar*”, *eticamente*, acentua o valor

da ação do indivíduo à luz da ligação com os princípios e os fundamentos de sua ação, *politicamente*, prioriza os direitos inalienáveis do instrumental unidimensional indivíduo, *religiosamente*, enfatiza o direito de escolha, a tolerância e a separação Igreja e Estado. Assim, poder-se-ia, talvez, afirmar que a modernidade não repousa sobre um princípio único e menos ainda sobre a simples distribuição dos obstáculos ao reinado da razão. Ela é feita do diálogo entre razão e sujeito (Cf. TOURAINÉ, 1994, p. 14). Ou ainda, segundo Touraine, que a modernidade trabalha muito a questão do desenvolvimento produzido pelo progresso técnico, a libertação das necessidades e o triunfo do Espírito (Cf. 1994, p. 17). A ideia da modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência deixando as crenças religiosas para a vida privada. Modernidade está associada à racionalização, isto é, é obra da própria razão e, portanto, da ciência, da tecnologia, da educação. A razão faz como que “*tabula rasa*” das crenças das formas de organização social e política que não se baseiam em uma demonstração de tipo científica. A esse respeito comenta Touraine:

A modernidade rompeu o mundo sagrado que era ao mesmo tempo, natural e divino, transparente à razão e criado. Ela não o substitui pelo mundo da razão e da secularização devolvendo os fins últimos para um mundo que o homem não pudesse mais atingir; ela impôs a separação de um *Sujeito* descido do céu à terra, humanizado, do mundo dos objetos, manipulados pelas técnicas. Ela substitui a unidade de um mundo criado pela vontade divina, a Razão ou a História, pela dualidade da *racionalização* e da *subjetivação*. (1994, p. 12).

O *Iluminismo* enquanto período histórico situa-se na época moderna. É um período da história do pensamento ocidental por demais explorado e comentado. Mesmo assim, ainda nos dias atuais, este período se reveste de muito interesse. Por um lado, o *Iluminismo* é uma época determinada no tempo, sobretudo, Século XVIII, *Século das Luzes*, ou seja, um período histórico, mas, enquanto processo, por outro

lado, tem especialmente a característica de *processo de saída*, ou seja, significa sair da *menoridade*, ultrapassar os limites num caminho contínuo de superação. Poder-se-ia, talvez, ousar dizer que o *Iluminismo*, aqui, no sentido muito mais de *esclarecimento*, identificar-se-ia como processo filosófico. E isso porque paira sobre o ser humano sempre de novo a ameaça de recaídas individuais ou também coletivas. Assim, sair da *menoridade* é mais que um momento específico, é mais que um período histórico, é como que um processo contínuo e sem fim de *esclarecimento*. Por conseguinte, o charme característico e o valor próprio da *Filosofia das Luzes* concentrar-se-iam no movimento e na energia do pensamento que suscitam e na paixão de pensar os problemas, integrando-os numa espécie de unidade. Parafraseando, aqui, Kant, poder-se-ia frisar que a filosofia do *Iluminismo* mais do que apresentar um novo tipo de filosofia, um novo conjunto de sistemas, apresenta e cristaliza um novo modo de pensar.

A filosofia não significa mais o domínio do particular do conhecimento situado ao lado ou fora da verdade física das ciências jurídicas e políticas. A verdade não está mais separada das ciências da natureza, da história, do direito, da política. Numa palavra, é o sopro vivificante de todas estas disciplinas. É como que a atmosfera fora da qual não é possível compreender-se. Há uma mudança mesma do saber. Os conceitos e os problemas passam da condição de objetos àquela de forças propulsoras, de resultados a imperativos. Passa-se do conteúdo do pensamento ao uso do pensamento filosófico e essa filosofia não se limita apenas a acompanhar e a contemplar a vida. Enquanto espontaneidade originária, ela precisará refletir o papel do poder e organizar a vida individual e social. A tarefa do pensamento é de analisar, de examinar, mas também de provocar e de fazer nascer a nova ordem. Segundo Kreimendahl, o Século XVIII é considerado o *Século do Iluminismo* não só na filosofia, mas em todas as áreas da ciência (2004. p. 7).

Logo, o primado da razão é sumamente importante de ser invocado para compreender o *Iluminismo*. A razão, por assim dizer, permeia todas as áreas. Há uma crença muito forte na razão. A razão busca desligar-se, de todos os modos, dos jugos do passado, e, por conseguinte, da autoridade da Tradição. A razão busca dissipar as trevas do dogmatismo. A reivindicação básica do *Iluminismo* refere-se à autonomia do sujeito. Ainda, segundo Kreimendahl, o “eu”, descoberto, sobremaneira, na época moderna precisa ser agora, Século XVIII, precisa ser liberto de todos os laços da Tradição por meio de um ato libertador, com a restituição de seu direito original. O ser humano torna-se o centro do interesse de toda pesquisa. A pergunta acerca de quem é o ser humano está no centro e dentre as perguntas mais importantes. A autonomia do indivíduo é questão de interesse das mais diversas áreas do saber. Tudo, doravante, precisará passar pelo crivo da razão. E isso significa afirmar que há um luta contra todo tipo de preconceito e todo tipo de superstição (2004, p. 30). Em sendo assim:

A racionalização de toda a prática da vida é o meio de o Iluminismo atingir seu objetivo principal, qual seja, a entronização do sujeito racional autônomo. Este programa funda-se na aceitação de que a realidade apresenta uma ordem racional e que a razão – e somente ela – tem a capacidade de perceber essa ordem que, quando perseguida, proporciona o progresso e possibilita ao ser humano atingir a felicidade na medida do possível. (KREIMENDAHL, 2004, p. 30).

O *Iluminismo* traz imerso em seu conceito a idéia de progresso, a idéia de um movimento que caminha sempre mais para saltos progressivos da humanidade. E isso se evidencia nas ditas revoluções política, econômica, social, cultural. A revolução é, aqui, claramente, consequência da razão. Só há condições de se transpor algo na medida em que o entendimento permite a descoberta de suas leis de funcionamento, superando o estágio de ignorância em que a Humanidade se encontrava anteriormente. Razão e Revolução conduzem a Humani-

dade à libertação dos jugos do passado, das crenças, dos dogmas e das superstições. Para Harvey:

os pensadores iluministas acolheram o turbilhão da mudança e viram a transitoriedade como condição necessária por meio do qual o projeto modernizador poderia ser realizado. (2006, p. 23).

O *Iluminismo* declara que o progresso e o evoluir orientam-se pelo poder da razão, a qual, enquanto impregnada de fé em sua unidade e imutabilidade, concentra e dá sentido à constante mutabilidade (CASSIRER, 1992, p. 23). Afirma, portanto, Cassirer:

A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos motivos, a crença e a ‘verdade pré-fabricada’. Mas, após esse trabalho dissolvente, impõe-se de novo uma tarefa construtiva. (1992, p. 33).

O *Iluminismo* se fundamenta basicamente sobre três pilares: *natureza, razão e progresso*. *Natureza* é o termo que se refere sobremaneira ao sistema newtoniano baseado na lei de causa e efeito. O universo é governado por leis universais, as quais o homem pode descobrir pela observação e a razão. *Natureza* significa tudo o que é bom e o que é conforme à ordem. O surgimento da obra de Isaac Newton (1642-1727), em 1687, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Os princípios matemáticos da filosofia natural*), que se constituiu na explicação do mundo de maneira objetiva e científica. É com Newton, provavelmente, que se iniciam as orientações científicas do *Iluminismo*. Deve-se buscar compreender a lógica da organização do universo. As leis que regem o universo devem ser desvendadas. Nesse sentido, a obra de Newton foi um marco para toda a Europa. Trata-se da justificação triunfante da visão mecanicista do universo. Nessa obra, Newton posiciona-se no sentido de afirmar existir um Criador inteligente. Este Criador impôs na matéria leis de funcionamento, ou seja, é possível explicar a racionalidade do universo mediante leis

mecânicas impressas por Deus na matéria. Para Newton, a estrutura do mundo constituiu-se como uma máquina regulada por leis expressíveis mecanicamente. Nesse sentido:

Newton tornou-se um líder no Iluminismo não tanto pelo conteúdo de sua filosofia da natureza, que, por ser escrita em linguagem matemática, era acessível a poucos contemporâneos seus, mas muito mais pela consciência intelectual do indivíduo que nela se expressa e que correspondia ao espírito da época. Sua obra abriu os olhos do público para a força que reside dentro da razão que se apóia apenas em si e para a distância que é capaz de perpassar dentro do universo quando se liberta dos preconceitos e quando opera direcionada, livre de insumos metodológicos relacionados à Revelação teológica. Tanto o macrocosmo como o microcosmo pareciam abrir mão de seus segredos, quando foi reconhecido que são as mesmas e poucas leis que regem a mecânica dos grandes astros celestes e as minúsculas partículas materiais. Parecia inimaginável que alguma área não pudesse ser iluminada pela nova ciência; até mesmo a Teologia pôde beneficiar-se dos sucessos das ciências naturais newtonianas e conferir adequada solidez ao reconhecimento de Deus por meio da teologia-física, atingindo, assim, um paradigma de modernidade e nível científico adequado às exigências da época. (KREIMENDAHL, 2004, p. 12).

Razão, por sua vez, é o instrumento que possibilita a aplicação dessa norma. A razão penetra a realidade a ponto de desvelar todas as aparentes divergências, todos os acréscimos devidos à tradição e aos preconceitos. Rejeição a tudo o que é autoridade, seja ela política ou eclesiástica. O termo progresso resume os ideais do Iluminismo a ponto de afirmar que o progresso deveria substituir o céu como objetivo e alvo da ação humana (GILES, 1987, p. 171). É preciso sublinhar que a ciência moderna, doravante, toma a verdade científica como critério da verdade, e, a partir desse critério, critica a religião histórica, a fim de extrair dela uma religião natural. Dá-se também um aumento na indiferença religiosa e nas

críticas à tradição humanista. A razão pode alcançar a verdade sem a ajuda da teologia. É a marcha contra o autoritarismo religioso. Busca-se excluir a religião como fonte da moral e dos valores éticos fundamentais, como também da teoria política. Rawls, analisando do ponto de vista da moral, o período moderno e em ligação, sobremaneira, com o *Iluminismo*, situa a Reforma do Século XVI como um acontecimento fundamental para a conformação do mundo moderno. A modernidade fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e conduziu, de certo modo, ao pluralismo religioso, com todas as suas conseqüências para os séculos seguintes. Eis, segundo Rawls, as cinco características fundamentais que sofreram profunda mudança com relação à época medieval: a) era uma *religião impositiva* e sua autoridade era institucional, tendo o papado centralizado e quase absoluto; b) era uma *religião de salvação*, um meio para a vida eterna, e a salvação exigia a crença verdadeira tal como a Igreja a ensinava; c) era uma *religião doutrinal*, com um credo em que cumpria acreditar; d) era uma *religião de sacerdotes* dotados da exclusiva autoridade de conceder os meios da graça; e) era uma *religião expansionista*, ou seja, uma religião de conversão que não reconhecia limites territoriais e nem autoridade, senão os do próprio mundo (RAWLS, 2005, p. 9).

Nesse sentido, segundo Rawls, o *Iluminismo* tem um de seus momentos determinantes, em 1670, por ocasião da publicação do *Tractatus Theologico-Politicus* de Baruch Spinoza (1632-1677). Segundo ele, Spinoza ataca seus adversários, sobremaneira, os teólogos intolerantes e seu poder, expondo o problema da relação da razão com a religião, da liberdade de pensamento e da forma do Estado. Spinoza reivindica, sobremaneira, a destruição da crença na Revelação e a reivindicação pela concessão de liberdade para filosofar (Cf. RAWLS, 2005, p. 9ss; KREIMENDAHL, 2004, p. 12ss). *Iluminismo* significa fundamentalmente esclarecimento, autonomia do entendimento, liberdade. A razão, aqui, tem nela sua própria justificativa, sendo capaz por sua pró-

pria força de chegar à verdade. A razão não pode seguir outra regra senão as regras que ela própria se autodetermina (Cf. FORTES, 1981, p. 18), despreendendo-se de toda força e influência sobrenatural. Dá-se, agora, por assim dizer, o forte movimento do deísmo iluminista que não significa negação da religião natural e racional, mas sim o combate à idolatria e à superstição (CASSIRER, 1992, p. 222). A religião perde sua função fundadora e passa a necessitar de justificativa, desvinculando, por conseguinte, de seu teor de Revelação, precisando, agora, ser entendida e fundamentada.

Normalmente, o conceito *Iluminismo* é concebido como o tempo e processo da confiança na razão e no progresso, ou então, como o início da nova era da história da liberdade. Tempo do *progresso* poderia ser denominado o tempo da razão e da ciência. É a construção de um processo de emancipação e de liberdade. É uma análise crítica da possibilidade de realização da liberdade como processo progressivo. Pode ter tanto a significação de processo progressivo do domínio e poder sobre a utilização da natureza através da ciência e da técnica, como também do processo da realização do ser humano na história em sua liberdade (OELMÜLLER, 1973, p. 144; OELMÜLLER, 1979). A Civilização Ocidental está na aurora de uma nova época, caracterizada pelo otimismo, pela confiança na razão, no cosmopolitismo e a fé no progresso universal. Em sendo assim, a característica principal do *Iluminismo* talvez seja a libertação do ser humano de todos os tipos de medo, de superstição, de bruxaria ou de feitiço. O *Iluminismo* caracteriza-se, por conseguinte, pela dúvida e pela crítica a tudo quanto carece de comprovação fática, tornando-se, assim, o conhecimento a chave da dominação da natureza. E isso é possível, porque o ser humano é portador do saber e saber é poder "para algo". A dúvida torna-se o elemento essencial do progresso, porque o ser humano enquanto desejoso de conhecer e por querer saber como tudo funciona, está sempre a busca da explicação das coisas, desde as mais simples às mais complexas (Cf. SCHWARTZ, 2010, p. 271). A configuração deste novo modo de

pensar significa em última análise criticar, duvidar. Tudo deve ser submetido ao espírito crítico. A razão apresenta-se cada vez mais crítica à autoridade, à tradição, à Revelação. A razão mais do que uma herança, mais do que um somatório ou síntese de idéias inatas reveladoras da essência absoluta do existente, é uma aquisição possível, um processo progressivo de limpeza de tudo o que encobre a possibilidade da efetivação há história da liberdade e do progresso (Cf. FALCON, 1994, p. 36). Nesse sentido, salienta Robinet:

Tradição e autoridade são matérias da razão e suas inimigas. As Luzes supõem que a razão seja uma estrutura invariante, imanente no espírito humano e que ela tenha sido recoberta por camadas sucessivas de preconceitos. Era necessário, pois, restaurar a razão em seus direitos, libertá-la de sua ganga "ideológica". A razão é para os preconceitos o que o Sol é para as nuvens. Quando as nuvens encobrem o Sol, o Sol desaparece momentaneamente, mas não é suprimido. Basta que as nuvens se dissipem para que o Sol se manifeste com toda a sua luz. O trabalho da razão consiste em desintegrar a tradição, identificada com um véu passageiro, para que apareça o fundo originário e permanente do homem. Em geral esse fundamento racional é chamado "natureza", donde o tema da "religião natural" oposto às religiões históricas ou às religiões reveladas, o tema do "direito natural" oposto ao direito histórico, etc. (2004, p. 116).

Esclarecimento em Kant

Esclarecimento (Aufklärung) é assumido, nesta reflexão, como contínuo, quiçá, *processo de saída (Prozess der Ausgang)*. O conceito não é definido aqui meramente como situação temporal e ou geográfica, presente apenas numa etapa da história de alguém ou da própria Humanidade. Não é também apenas o processo de esclarecimento que se dá em cada um dos seres humanos. Tampouco é apenas o famoso movimento do pensamento filosófico, político, cultural, artístico, social que aconteceu na Europa, especialmente, na Alemanha, na França, na Inglaterra, na Itália, na Holanda,

no assim chamado *Século das Luzes*. Significa, em contrapartida, contra todo tipo de preguiça e covardia, ousar ouvir (*sapere aude*) a voz do próprio entendimento, tendo, contudo, esta tal atitude um caráter de contínua vigilância, por se constituir em processo contínuo e progressivo a *saída da menoridade à maioridade*, não em um momento estático e parasitário. Metaforicamente falando, tal processo não se assemelha ao navio que atraca em seu porto, permanecendo seguro e intocável em seu estaleiro. Antes, pelo contrário, ele precisa estar em contínuo estado de vigilância, porque não se sabe exatamente se o estaleiro é o melhor lugar e situação, para que o barco permaneça e esteja, uma vez que é de sua natureza navegar pelas mais distintas e profundas águas.

No primeiro parágrafo de seu opúsculo, publicado em dezembro de 1783, intitulado: *Die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (*Resposta*), Kant dá uma definição emblemática de *esclarecimento*, a qual, segundo nosso parecer, está em consonância com sua filosofia crítica e tornou-se muito conhecida e famosa, ao ponto de poder afirmar que muitos ou já a ouviram ou já a leram em algum momento ou em algum lugar. Eis a famosa definição kantiana de *esclarecimento*:

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]. (*Resposta*, A 481).

Antes de adentrar, mais especificamente, no texto kantiano, *Resposta*, salienta-se que há duas premissas importantes, segundo nosso parecer, que podem iluminar uma análise mais aprofundada do referido texto. As premissas serão tomadas emprestadas, respectivamente, da *CRP* e da *Ideia de*

uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (Ideia) (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht). Sem ter aqui uma atenção especial com a própria citação literal, trata-se, por ora, de simplesmente anunciá-las, sendo elas as seguintes: *mais importante que a erudição filosófica é aprender a filosofar, ou seja, aprender a pensar; as disposições de uma criatura estão destinadas a se desenvolver conforme um fim*. À luz dessas duas premissas, buscar-se-á, então, argumentar acerca da relevância e da razão da pertinência e relevância atuais do texto kantiano, *Resposta*. Isso, contudo, não significa deixar de tecer algumas críticas ao modo kantiano de pensar o *esclarecimento*, sendo este o item a ser tratado por último, sobretudo, a partir da “provocadora” leitura de Adorno e Horkheimer, na obra, *Dialética do Esclarecimento (DE)*.

Resposta é um texto curto, mas emblemático na filosofia kantiana. É um texto que ilumina tanto o contexto no qual Kant se situa como também o propósito de sua filosofia, tanto para o âmbito teórico quanto prático. Para Kant, é preciso ter coragem de sair da menoridade, a qual, dentre outras coisas, significaria: deixar-se orientar, pura e simplesmente, pelo que os outros dizem ou querem; deixar-se manipular pelos mais diversos interesses, pessoais ou alheios, desde os mais simples aos mais complexos e até esdrúxulos; deixar-se determinar pelos instintos ou pelas inclinações sensíveis. Segundo Kant, o querer permanecer menor não é raro de ser percebido. É muito mais cômodo ser menor, ou seja, deixar-se guiar por outrem, seja ele um livro, à espécie de um livro de “cabeceira”, seja ele um diretor espiritual, hoje, dir-se-ia, em linguagem coloquial, um “guru”, ou mesmo, “diversos gurus”, de acordo com as respectivas necessidades e especialidades, seja ela um médico ou algum profissional da saúde, ou qualquer coisa que o valha. Com isso, Kant não está desprezando a importância dos instrumentos técnicos e dos aparatos tecnológicos, nem a relevância da cultura, seja ela oral ou escrita, tampouco a necessidade dos especialistas na área da saúde, e muito menos a eminência da interdisciplinaridade

entre as ciências. Ele está, no entanto, referindo-se, por um lado, à capacidade intrínseca ao ser humano, quando nele não reside a falta de entendimento, e, por outro, à condição fundamental do mesmo realizar-se enquanto tal apenas quando ele coloca em ação sua disposição para pensar, buscando, assim, por conseguinte, a maioridade.

Maioridade, por sua vez, não é natural, ou seja, não é uma característica intrínseca ao ser humano. Ela não nasce consigo. Ela não vem pronta como num pacote que se possa ir ao mercado e comprar. Antes pelo contrário, é muito mais uma atitude decidida de assumir a orientação e condução da própria vida. É decisão responsável e não mais subserviente. É posição crítica e não mais embasada em dogmatismos e servilismos. Significa ter coragem de servir-se do próprio entendimento (Cf. *Resposta*, A481). Servir-se do próprio entendimento é uma reivindicação essencial à compreensão da transformação do modo de pensar kantiano. Trata-se, por conseguinte, de ouvir a voz do próprio entendimento, porque, caso o ser humano se deixa guiar e determinar por sua parte animal, ele corre o risco de ver vedado o trânsito à *humanidade*, que é, em última análise, a destinação do ser humano, e, conseqüentemente, o perigo de não se realizar enquanto tal. Contudo, tomar a sério o empreendimento rumo à maioridade não é simples e fácil. Exige disposição decidida e coragem. Afirma Kant:

É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer uma tentativa. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua. Mesmo quem deles se soltasse só daria um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, porque não está habituado a este movimento livre. São, pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à menoridade e iniciar então um andamento seguro. (*Resposta*, A482-A483).

Assim sendo, menores são todos os que, quando não for o caso da falta de entendimento, não assumem a autodeterminação de sua vida e não respondem por seus atos, atribuindo a causa a outrem ou a fatores que não correspondam à vontade do agente envolvido em determinada ação. Menoridade é, portanto, a incapacidade de o indivíduo ser autônomo e, por conseguinte, a incapacidade de servir-se daquilo que a natureza dispôs à espécie humana, a saber, o entendimento. Numa palavra, ser esclarecido é ser autônomo. É realizar-se como agente livre. Significa pensar por si mesmo, sendo esse, em última análise, dever de todo ser humano, pois o torna verdadeiramente digno de receber o adjetivo de *humano*.

A fim de poder fazer menção mais explícita às duas premissas acima mencionadas, recorda-se, aqui, a famosa passagem do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Rousseau acerca da diferença entre os animais e os seres humanos, a fim evidenciar, em seguida, em linhas gerais, a tese da natureza racional do ser humano.

Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (ROUSSEAU, 1973, p. 248).

Para Rousseau, o ser humano é um ser livre. Ele tem condições e capacidade para querer e não querer, desejar e temer. A liberdade é-lhe, pois, uma característica constitutiva. Mas, se, por um lado, essa é uma característica fundamental e diferenciadora do ser humano com relação ao

animal, por outro lado, por outro lado, isso implica uma tarefa de responsabilidade permanente, uma vez que nenhum ser humano tem garantido, de antemão, sua realização enquanto ser livre que é. Aqui, nesse exato momento, “forçando um pouco a barra”, tente-se conectar essa ideia à primeira proposição do texto kantiano de 1784, que é expressa por Kant da seguinte maneira: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.” (Ideia, A388). Ainda nessa primeira proposição, Kant acrescenta:

Em todos os animais isto é confirmado tanto pela observação externa quanto pela interna, ou anatômica. Um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza. Pois, se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão. (Ideia, A388).

Ainda que não se queira e não seja o propósito, aqui, entrar na complexa doutrina teleológica da natureza em Kant, trata-se, no entanto, de frisar a tese de que há no ser humano um fim ao qual a própria natureza ter-lhe-ia imposto, a saber, o desenvolvimento de suas disposições naturais. Assim, o ser humano, como único ser dotado de razão, desenvolverá precisamente a sua razão. Isso, porém, só precisa acontecer em cada um dos indivíduos, mas, de maneira mais completa, em nível de espécie, pois é um fim tão nobre e distinto, que alguém “participa”, mas, de modo algum, “completa” um fim tão complexo. Afirma, nesse sentido, no início da segunda proposição, Kant:

No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. (Ideia, A388).

O desenvolvimento da razão como disposição natural no ser humano significa o processo, talvez, o itinerário de cada indi-

víduo, de superação, ou ainda, de libertação de sua dimensão, ou também, parte instintiva, isto é, de sua própria natureza. Numa palavra, o fim perseguido pela razão enquanto disposição natural consiste na emancipação do gênero humano da natureza. Então, enquanto os outros animais são submetidos às leis naturais, o ser humano, única criatura racional, fica submetido a elas apenas como ser sensível ou fenomênico, pois ele, enquanto, *também* e *simultaneamente*, ser inteligível ou numênico, ele tem a possibilidade de atingir maioridade, ou seja, a autonomia. Assim sendo, diz-se que o desenvolvimento das disposições naturais leva o ser humano à liberdade, pois a razão humana aspira sempre à liberdade (Cf. *Orientar-se*, A327). Ainda na segunda proposição, é muito esclarecedora a afirmação kantiana acerca da disposição natural do ser humano de ultrapassar os instintos naturais. Assevera, então, Kant:

Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos. Ela, todavia, não atua sozinha de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro. Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito. É este momento precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita,

apenas nos homens, de ser um jogo infantil. (Ideia, A388-A389).

É, portanto, característica do ser humano buscar desenvolver as disposições que lhe são inerentes. Dentre essas, lhe está a disposição ao progresso, isto é, à perfeição, ou seja, para o bem, mesmo que, na experiência, ainda não se a encontre em seu estágio mais perfeito (*Pedagogia*, A10). Então, porque a natureza dotou o ser humano de razão e de liberdade e porque ele tem uma inclinação natural à liberdade, é necessário submeter o ser humano à contrição das leis e às prescrições da razão (Cf. PERINE, 1987, p. 15). Afirma Kant na terceira proposição a esse respeito:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. (Ideia, A389-A390).

Numa palavra, consiste no dever do ser humano “produzir em si a moralidade” (*Pedagogia*, A14), pois as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas. Precisam, por sua vez, de educação, condição para que o ser humano conquiste sua humanidade enquanto tal (Cf. EIDAM, 2009, p. 191-207). Elas requerem a formação do ser humano para que ele seja capaz de fazer uso de seu próprio entendimento (Cf. *Resposta*, A481).

Urge estar ciente ser a educação um processo. É um processo que, por um lado, começa sempre de novo, na medida em que cada ser humano precisa ser inserido na dinâmica educacional. Todavia, por outro lado, a educação não inicia a cada geração do grau zero (*Pedagogia*, A13), porque a herança da produção do espírito humano de geração em geração precisa ser legada a geração posterior e não destruída, para que seja possível o caminho do crescimento e da perfeição. E esse, para Kant, é processo que diz respeito à moral, à liberdade, ou melhor, é eminentemente moral. Kant afirma: “Uma boa educação é precisamente a fonte de onde brota todo bem neste mundo.” (*Peda-*

gogia, A18). Por isso, sabendo que no ser humano há germes para o bem, e que “os germes que são depositados no homem devem ser desenvolvidos sempre mais” (*Pedagogia*, A18-19), porque, quando as disposições naturais não estão submetidas às normas, pode surgir mais facilmente o mal, então, para Kant, o esforço e a missão da educação em submeter a natureza humana às regras (*Pedagogia*, A19). Por conseguinte, o ser humano tem a necessidade de estar submetido às regras morais por meio da educação, que, numa palavra, significa ser capaz de escolher máximas (subjetivas) que possam tornar-se leis universalmente válidas (objetivas). É isso justamente porque é à moralização do ser humano que devem convergir todos os esforços em educação. Com isso, não se afirma que a educação por si só garanta que o ser humano se torne autônomo. Ela não garante que ele seja capaz de pensar por si mesmo, mas, por sua vez, ela contribui para que o ser humano se capaz de pensar por si mesmo e se torne autônomo.

Nesse sentido, para Kant, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade e marca um acento decisivo em seu pensamento prático. Ou seja, Kant revoluciona a ética com a idéia de que a autonomia moral da razão é capaz de determinar a ação, à luz dos princípios da generalidade e da necessidade. Mas, para que a vontade seja autônoma, a força da autonomia não deve provir de uma fonte externa e estranha ao próprio sujeito, mas tão-somente da própria razão, isto é, a autonomia da vontade não significa senão a capacidade do ser humano dar-se a si mesmo a lei moral como valor universal. Assim, só uma vontade legisladora universal, isto é, uma vontade autônoma, é capaz, ao mesmo tempo, de dar-se a própria lei, e também de compreender-se e de reconhecer-se como obediente à lei, pois só o ser racional é capaz de se autodeterminação, ou seja, é capaz de ser autônomo.

Com outras palavras, aprender a compreender-se como ser humano significa aprender a deixar-se progressivamente guiar pela lei moral. Significa a capacidade e a coragem de sair da menoridade, da qual cada um é culpado, e dar-se a própria lei de

conduta (*Resposta*, A481), ou seja, a lei moral, porque precisamos nos tornar sempre melhores (*Religião*, B50/A46), sendo isso possível tão-somente se houver o firme propósito de prosseguimento do dever, e a isso denominamos *virtude*. O ser humano é virtuoso quando segue e observa as máximas do seu dever (*Religião*, B53/A50). “*Virtude é a fortaleza da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever*” (MC, A28). A virtude não pode ser vista como uma habilidade para ações livres em conformidade com a lei (MC, A49). Ser virtuoso não significa outra coisa senão agir sempre por respeito à lei moral, ou seja, por dever. Significa não ter outro motivo impulsionador além da representação do dever (*Religião*, B54/A50). Implica estar em contínua e permanente vigilância (ROHDEN, 1998, p. 319), porque, não obstante no homem a plena conformidade da vontade à lei moral seja inatingível, ainda assim, a aproximação constante é um dever (MC, A53). Virtude é a “disposição moral em luta, e não **santidade** na pretensa **posse** de uma completa **pureza** das disposições da vontade.” (CRPr, A151). A conversão, segundo Kant, só se torna possível mediante “uma *revolução* na disposição de ânimo no homem.” (*Religião*, B54/A50). É necessariamente uma *revolução na mentalidade* (BRUCH, 1968, p. 81). Virtude, em Kant, por conseguinte, é uma conquista, sendo esta possível tão-somente se houver em tal propósito coragem moral (ROHDEN, 1998, p. 320), já que “a moralidade humana no seu grau mais elevado não pode ser nada mais do que virtude.” (MC, A9), ou seja, uma *conquista* no sentido de que

o homem como ser moral tem por arquétipo a idéia racional pura de humanidade, e cuja forma de moralidade chama-se virtude, pela qual é pensada a prática ética de um homem real. (ROHDEN, 1998, p. 313).

Em outras palavras, Kant pensa o ser humano agindo segundo a liberdade, de modo que este possa se orientar no mundo (PERINE, 1987, p. 22). Por isso, o ser humano, enquanto dotado de razão e de vontade, precisa tornar-se cada vez mais “senhor de si”, ou seja, em superando todo tipo

de covardia e preguiça, ter coragem e ousar ouvir a voz do seu entendimento (*Resposta*, A381), capaz de ser autônomo. Em sendo assim, o verdadeiro protagonista da história não é a natureza, mas sim o ser humano, enquanto dotado de razão e liberdade.

Algumas ponderações críticas de Adorno/Horkheimer

O porquê preferiu-se, nesta reflexão, *esclarecimento* a *iluminismo* já se buscou dar as razões. Em todo caso, apenas para lembrar, *esclarecimento* traduz mais do que um simples conceito histórico-filosófico. É o processo pelo qual a pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de diversas ordens. Kant usa o conceito *esclarecimento* e compreende-o como processo de emancipação intelectual resultando, por um lado, da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e, por outro lado, da crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores. Para Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Nesse sentido, é mais do que *esclarecimento*, como vimos nos pontos anteriores, é mais do que *iluminismo*, exatamente, porque é mais do que simples movimento filosófico de uma época histórica determinada. É processo pelo qual, ao longo da história, os seres humanos se libertam das potências míticas da natureza (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19-52). Segundo a nota preliminar, Guido Antonio de Almeida, tradutor da referida obra de Adorno e Horkheimer para o português, define o que é *esclarecimento* em língua alemã.

A tradução de *Aufklärung* por *esclarecimento* requer uma explicação: por que não recorremos ao termo *iluminismo*, ou *ilustração*, que são expressões mais usuais entre nós para designar aquilo que também conhecemos como a *Época* ou a *Filosofia das Luzes*? Em primeiro lugar,

como não poderia deixar de ser, por uma questão de maior fidelidade: a expressão **esclarecimento** traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de **Aufklärung** na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que **Aufklärung** não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exata na palavra portuguesa **esclarecimento**, por exemplo em contextos como: **sexuelle Aufklärung** (esclarecimento sexual) ou **politische Aufklärung** (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc.). (1985. p. 7).

No texto, há muito conhecido, *DE*, Adorno e Horkheimer apresentam ao público o projeto da razão iluminista. "Exagerando um pouco", tal projeto, segundo nosso parecer, em recebendo influências do positivismo de Comte, de acordo com a leitura de Adorno e Horkheimer, culmina dividindo-se em dois possíveis vetores de análise, a saber, o vetor denominado de *emancipação* e o vetor denominado de *instrumental*, ou seja, a razão pode ser direcionada tanto à emancipação como também à instrumentalização. Segundo o texto, *DE*, pode-se dizer que, à medida que a razão iluminista foi impondo o seu projeto de emancipação, sendo representada e efetivada, sobremaneira, pela classe burguesa, a dimensão emancipatória foi tomando cada vez mais forma acabou por privilegiar, em última análise, especialmente, a dimensão instrumental. E isso se explica à medida que a razão instrumental foi executando seu projeto sob o alicerce do viés exclusivista. E isso pode ser compreendido melhor com a afirmação de três teses simples e coloquiais, tais como: a ciência positivista tem condições de explicar todo tipo de problema emergente; a razão iluminista não aceita mais altares ou monumentos a mais nenhum deus; todos os

seres humanos são livres e iguais. Como revés de tal razão, pensada e afirmada como razão emancipatória, à luz da leitura da *DE*, poder-se-ia perguntar, se esta mesma razão, por sua vez, não pode estar sendo usada instrumentalmente. Ou seja: sem menosprezar e relevar a importância e a eminência da razão, pergunta-se, à luz das três afirmações anteriores. Será que se pode afirmar que a ciência positiva tem a explicação para todos os problemas humanos? Ou então, será que a mesma razão, que buscou derubar os altares e as colunas dos deuses, não acabou, no fim de contas, exaltando-se a si própria, construindo um altar para si, postando-se e endeusando-se enquanto tal? Ou ainda, será que a razão iluminista conseguiu esclarecer e efetivar o projeto de que todos os seres humanos são livres e iguais?

Sem o propósito de aprofundar nas suas nuances, mas apenas para elucidação, poder-se-ia lembrar, em linhas gerais, que o positivismo, baseado, sobretudo, na teoria de Augusto Comte, tem algumas características que reivindicam espaço na crítica de Adorno e Horkheimer. O positivismo de Comte reivindica o *primado da ciência*. Conhece-se apenas aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois o único método de conhecimento é o das ciências naturais, que, por sua vez, tal método das ciências naturais não vale só para o estudo da natureza, mas, também, para o estudo da sociedade. Nesse sentido, o positivismo não afirma apenas a unidade do método científico e o primado desse método como instrumento cognoscitivo, mas também exalta a ciência como único meio em condições de resolver, ao longo do tempo, todos os problemas humanos e sociais que até então haviam atormentado a humanidade. A era do positivismo é a época perpassada por otimismo geral, que brota da certeza de progresso incontrovertível rumo a condições de bem-estar generalizado em uma sociedade pacífica e prenhe de solidariedade humana. A ciência é proposta, portanto, como o único fundamento sólido da vida dos indivíduos e da vida associada. A ciência é considerada como a garantia absoluta do destino progressista da humanidade (COMTE, 1973).

Nessa linha de pensamento, o positivismo, quando tomado sob o viés da tradição iluminista, tem a tendência a considerar os fatos empíricos como a única base do verdadeiro conhecimento, depositando confiança e fé inquebrantáveis na racionalidade científica como solução de todos os possíveis problemas da humanidade, rechaçando, por conseguinte, toda busca das essências das causas últimas, ou seja, da metafísica (COMTE, 1973).

Nessa linha de leitura, pode-se dizer que a *DE* é uma crítica ao modelo patrocinado pela inspiração iluminista burguesa e pela tendência positivista de ciência. É preciso, segundo Adorno e Horkheimer, criticar a razão atrofiada. Urge criticar a razão instrumental que mais serviu para dominar, explorar, fazer guerras, a, de fato, buscar emancipar todo gênero humano. Eis como Adorno e Horkheimer se expressam a respeito:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (1985, p. 19).

A crítica à razão iluminista, por Adorno e Horkheimer chamada de instrumental, pretende mostrar que a ciência e a técnica precisam estar a serviço da libertação e emancipação humana, a fim de minimizar sempre mais os sofrimentos dos seres humanos, sem, contudo, transformá-las em possíveis novos mitos. A ciência e a técnica não podem perder seu intrínseco potencial libertário, transformando-se exclusivista, a ponto de tornar-se numa nova espécie de mito. Noutras palavras, o mundo tem um valor para o ser humano não só para o seu ser material como ainda para o seu ser intelectual, para o seu conhecimento atual. A ciência, nesse sentido, é um valor relevante e imprescindível para a humanidade, porque ela corresponde à tendência espontânea e ao

desejo natural do ser humano de conhecer o mundo em que está mergulhado e os "enigmas" ou "mistérios" que o circundam por toda parte. Nesse sentido, neste texto, trata-se, à luz da contribuição da *DE*, de acentuar a relevância de uma atitude crítica e prudente perante e com a ciência, sendo tal atitude, segundo nosso parecer, fundamental. Afirma-se, por conseguinte: por um lado, não é prudente exaltar em demasia a ciência, considerando-a *única* e *exclusiva* fonte de todo conhecimento, de modo a constituí-la como caminho único e instrumento exclusivo de toda legitimação das possíveis respostas aos problemas e aos enigmas do ser humano no mundo; e, por outro lado, é mister não denegrir a eminência da ciência, não relevar sua ambição de busca de respostas aos problemas e enigmas, bem como não desmerecer seus múltiplos benefícios e significativo progresso.

É o reconhecimento do valor das ciências tanto do ponto de vista teórico como também prático. É a consciência dos próprios limites e carências. Pois, não obstante as limitações intrínsecas de todo conhecimento humano e, em particular, da ciência experimental e matemática, é preciso reconhecer que a ciência permite uma progressiva descoberta das forças e das leis que regulam o curso dos fenômenos e isso já constitui em si mesma um fim nobre e digno do ser humano na sua atividade cognoscitiva e na contemplação. É preciso reconhecer que a ciência permite uma progressiva penetração nos problemas e enigmas do mundo e da natureza. Nesse sentido, deve ser rejeitada a excessiva pretensão do cientificismo, que reduz os valores humanos unicamente à ciência. A técnica, fruto direto da ciência e das suas aplicações, penetrou e transformou profundamente o mundo, especialmente, do Século XX e XXI em todos os seus aspectos e deve, por conseguinte, constituir o objeto de uma especial consideração para uma justa apreciação do seu valor à humanidade. À diferença dos animais, o ser humano é guiado na sua ação pela razão, mediante a qual pode conhecer os fins que almeja conseguir e os meios que a eles conduzem. O ser humano busca os

meios para alcançar o fim e modificar a sua ação segundo as necessidades e as circunstâncias. Mas, falando-se, aqui, de técnica ou progresso da técnica, neste momento da história, deve-se ter claro que o progresso da técnica deve estar subordinado ao progresso científico no conhecimento da natureza e das suas forças imanentes. Assim, devemos ter olhos críticos para ver os bens proporcionados pela técnica, bem como os males possíveis que podem ser causados, porque a técnica não é má em si mesma, ou seja, não é um mal, pelo contrário, é um bem, mas pode ser ou provocar um mal o uso que dela o ser humano faz. Ou seja, o *homo faber* deve lembrar-se sempre de ser *homo sapiens* na justa subordinação dos meios aos fins, próprios da humanidade, dirigida à realização de um integral melhoramento dos indivíduos e da sociedade.

Essa tarefa se reveste de eminente relevância, porque, de acordo com Adorno e Horkheimer, a razão, quando focada em si mesma no afã de dominar por dominar pode incapacitar-se para identificar a própria irracionalidade que ela mesma produz. Assim, é preciso fazer uso da desconfiança e da crítica à ciência de viés eminentemente iluminista burguês, porque ela tem um horizonte, em última análise, instrumental. Mas isso não significa afirmar serem Adorno e Horkheimer contra o processo de emancipação kantiano. Eles se posicionam contra o viés de leitura unidimensional e exclusivista da razão iluminista, tornando-a estranha a si mesma, na medida em que não tem mais a atitude crítica perante si, obscurecendo, por conseguinte, sua capacidade de análise e compreensão da totalidade do real. Não restam dúvidas, mesmo depois das importantes e profundas críticas de Adorno e Horkheimer, de que o texto kantiano, *Resposta*, continua sendo, por sua vez, relevante e atual. É preciso, no entanto, ter o cuidado de não apenas fazermos a apologia da razão iluminista, vigente no *Século das Luzes*, mas, também, nos séculos posteriores, XIX e XX, porque se sabe e se conhece muito bem algumas conseqüências, não apenas indesejadas ou indigestas, mas também nefastas da soberania áurea da

razão instrumental. Adorno, no texto, *Educação e emancipação*, (*Erziehung zur Mündigkeit*), defende a tese de que a educação, dentre outras tarefas primordiais, tem a tarefa de jamais deixar acontecer de novo Auschwitz (ADORNO, 2003).

Como consideração final, quer-se tomar emprestada a colaboração importante de Foucault para, à luz das contribuições de Adorno e Horkheimer, por ora, encerrar a presente reflexão. Lembre-se *esclarecimento* é saída do estado de menoridade. *Saída* é aqui a modificação com relação à vontade, à autoridade, e ao uso da razão. *Ousar ouvir, ter a coragem de ouvir, ter a audácia de saber* está subjacente à motivação do *esclarecimento* e isso significa ser um ato de coragem coletivo, mas também um ato de coragem pessoal. A mudança exige condições espirituais e institucionais, éticas e políticas. Ainda que não se entre, aqui, em pormenores, mas é importante sublinhar que *esclarecimento* não pode ser concebido simplesmente como um processo geral que afeta a humanidade. Mas, por outro lado, o processo de *esclarecimento* não pode ser tomado, única e exclusivamente, como um processo restrito ao âmbito individual. O texto está ligado às condições de possibilidade do uso legítimo da razão, superando a ilusão, o dogmatismo e também a heteronomia. *Esclarecimento* marca o momento em que cada um deve sentir-se responsável pelo processo. E isso fica claro em Kant e também na leitura de Adorno e Horkheimer.

Tomando de empréstimo as palavras de Foucault, não obstante não se vá entrar e analisar, aqui, neste contexto, pontos e nuances, que diferenciam e distanciam o pensamento kantiano do foucaultiano, ou então, vice-versa, foucaultiano do kantiano, o texto kantiano, *Resposta*, segundo Foucault, encontra-se, por conseguinte, na conexão da reflexão crítica com a reflexão sobre a história. A grande novidade e contribuição do texto kantiano, segundo Foucault, está na reflexão sobre o "hoje", sobre a "atualidade" como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular (FOUCAULT, 2006, p. 53-97). E para que seja possível a compreensão de *esclarecimento* é

imprescindível que se o compreenda como modo de pensar, como atitude muito mais que período histórico delimitado. É uma maneira de pensar, sentir. É uma maneira de atuar e de conduzir-se, sendo, portanto, de um lado, uma presença e, de outro, uma tarefa situar-se nesse contexto. A atitude *esclarecida* no seu apelo elevado seria a capacidade de captar o presente tal como ele é, mas, ao mesmo tempo, na indissociável obstinação em imaginá-lo de outra maneira e em transformá-lo. Mas, para tanto, exige-se não apenas uma atitude de todos, mas também, e, sobretudo, uma atitude pessoal (FOUCAULT, 2006. p. 53-97). Assim, para Foucault, a contribuição fundamental de Kant acerca do *esclarecimento* é o aspecto da crítica permanente da história. É necessário fazer continuamente a crítica a respeito do gênero humano e de nós mesmos enquanto seres historicamente determinados. Não é possível esquecer que a *esclarecimento* é um acontecimento, por um lado, histórico bem determinado, presente num período delimitado. Porém, por outro, ele representa a maneira e a coragem da relação reflexiva com o presente na história, enquanto o ser humano, por sua vez, se constitui neste trabalho sempre aberto da liberdade, renunciando, por conseguinte, à esperança de, na história, alcançar um conhecimento completo e definitivo, estando o mesmo, então, sempre aberto às novas possibilidades. Ou seja, ainda que o espírito humano tenha condições de alçar-se e estar à busca da compreensão da totalidade das condições e da melhora de suas condições efetivas, toda efetivação, isto é, toda realidade histórica é sempre circunscrita, enquanto tal, de limites.

Como consideração final, poder-se-ia sobre isso ainda dizer que Kant representa um marco fundamental não apenas para o pensamento filosófico, mas para todo o pensamento do gênero humano. Seus escritos revelam seu conhecimento, domínio e preocupação sobre as diversas áreas do conhecimento humano, manifestando, por sua vez, não apenas erudição filosófica, mas, sobremaneira, sua capacidade ímpar para pensar as grandes questões e problemas do espí-

rito humano. Logo, a crítica esboçada acima, à luz de Adorno e Horkheimer, não tira os méritos, não denigre a imagem, e, tampouco, releva a importância da contribuição do pensamento kantiano. A crítica não se dirige à capacidade humana de pensar as grandes questões e problemas do espírito humano e suas respectivas e muitas tentativas, *tanto* de compreensão do ser humano enquanto *ser no mundo*, como também da busca da melhora das condições de vida de *toda* humanidade e não apenas de uma sua *parcela*, por assim dizer, privilegiada. Portanto, a crítica dirige-se, muito mais, à compreensão e interpretação unidimensional da razão moderna, com forte e determinante invólucro do projeto da razão iluminista, tornando-se, conseqüentemente, instrumental.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, p. 19-52 (DE).

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. São Paulo: Unicamp, 1992.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Pensadores*).

DALBOSCO, Cláudio Almir (Org.). *Filosofia prática e pedagogia*. Passo Fundo: UPF, 2003.

EIDAM, H. Educação e maioridade em Kant e Adorno. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 51-88.

_____. O princípio da arte da educação ou dez teses sobre a atualidade das reflexões de Kant sobre Pedagogia. In: DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 191-207.

- FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- FORTES, Luiz R. S. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2006. p. 53-97.
- GILES, Thomas Ransom. *História da educação*. São Paulo: EPU, 1987.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2006.
- KANT, I. *Kant Werke*. (Werke in sechs Bänden. Hrsg.: Wilhelm Weischedel). Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998.
- _____. *A Religião nos limites da simples Razão*. Tradução do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. (*Religião*).
- _____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução do alemão por Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003. (*MC*).
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução do alemão por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (*CRPr*).
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução do alemão por Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (*CRP*).
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução do alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997. (*FMC*).
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução do alemão por Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (*Ideia*).
- _____. Que significa orientar-se no pensamento. In: _____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. (*Orientar-se*).
- _____. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: *Textos Seletos*. 2. ed. Petrópolis: 1985. (*Resposta*).
- _____. *Sobre a Pedagogia*. Tradução do alemão por Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Unimep, 1999. (*Pedagogia*).
- KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- OELMÜLLER, Willi. Aufklärung. In: KRINGS, Hermann; BAUMGARTNER, Hans Michael; WILD, Christoph (Herausgegeben). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München: Kösel, 1973.
- OELMÜLLER, Willi. *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- PERINE, Marcelo. A educação como arte segundo Kant. *Síntese*, n. 40, v. 15, 1987: p. 9-32.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROBINET, Jean-François. *O tempo do pensamento*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROHDEN, Valério. O humano e racional na Ética. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 307-321.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- SCHWARTZ, Germano. Iluminismo. In: BARRETO, Vicente de Paulo (Coord.). *Dicionário de filosofia política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VANDEWALLE, Bernard. *Kant: educación y crítica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.

Dialética, Cultura e Conhecimento em Adorno

RESUMO

Discute-se a situação da produção do conhecimento a partir da leitura da obra de Adorno. Trata-se de uma investigação sobre o avanço tecnológico a que a humanidade chegou, paralelo à decaída da humanidade na barbárie que, mais do que violência e rusticidade, significa hoje a incultura: toda barbárie demonstra ser uma não apropriação da cultura pela consciência e, por isto, a manifestação nos hábitos (*ethos*) quotidianos são grotescos e violentos. A humanidade se extravia no fazer (pragmatismo) fetichizado do mundo exterior desprezando a teoria (contemplação) e, em meio ao produzir, consome, reduzindo-se a um produzir consumir. A civilização se locupleta em meio a tudo que produziu, mas não se sente realizada. A Filosofia não salva nem produz, mas permite que a humanidade se volte sobre si e se interprete, se auto-critique confrontando o seu conceito e aquilo que se tornou. O conhecimento, na entrega plena ao objeto, se sustenta como a melhor forma de cultura e de produção da humanidade, ou seja, como o processo de produção do conhecimento é, também, o processo civilizatório e, para isto, há que se admitir a primazia do objeto, derrotando o narcisismo e idiosincrasias. A humanidade hoje depende da sua vivência da verdade.

Palavras-chave: Dialética; Cultura; Conhecimento; Objeto; Adorno.

ABSTRACT

I discuss the situation of the knowledge production from the Adorno's theory. To deal an investigation about technology advancing where the humanity arrived, collaterally it declines in the spirit and existence rustic denote uncultured: all barbarism demonstrates to be a no-appropriation of the culture by conscience and, for it, the habits (*ethos*) quotidian are violent (more what aggressive) and grotesque. The humanity herself masthead into "to do" (pragmatism) fetishist of the exterior world disdaining the theory (contemplation) into the produce, she consumes, reducing her one produce-consume. The civilization to grow rich into your fabulous production but she doesn't feel realized (no humanized). The Philosophy doesn't save nor produce, but permits what the humanity returns upon her and interprets and auto-critiques herself confronting your concept and that what returned herself. The knowledge into full abandon at the object maintain him how the best form of the culture (cultural formation) and of the humanity production, that is, the process of the production of the knowledge it's the same process of the production civilest, and by that is necessary to admit the primacy of the object, overthrowing the narcissism and the exaggerated subjectivisms. The humanity depends, today, of your truth's existence.

Key words: Dialectic; Culture; Knowledge; Object; Adorno.

* Doutor e Professor de Filosofia da UFPA – Altamira.

O desprezo pela Filosofia, no interior da civilização ocidental, acaba se manifestando como desprezo à própria civilização, como produto e como processo civilizatório. Toda mudança e avanço que o Positivismo, o Pragmatismo e o Capitalismo operaram e significam hoje, representam possibilidades da cultura que elevaram qualitativa e quantitativamente as condições de vida da humanidade, mas, cada uma destas construções, também, se sustenta e conduz a humanidade, sob alguma forma de reducionismo.

O estágio tecnológico e de produção de bens de consumo e luxo, além das condições de vida, em que a humanidade se encontra, neste século XXI, lhe permitiria uma situação muito mais racional e esclarecida. O que se percebe, no entanto, é uma restrição pragmática da sociedade do capital, uma exterioridade tacanha no reducionismo prático utilitário quotidiano (KOSÍK, 1995) e uma aversão prepotente contra a produção teórica, principalmente no campo das humanidades. Com isto – e é muito difícil que alguém admita tal separação – cresce e avança a regressão da sociedade à violência física, cada vez em maior escala. A barbárie explicitada em crimes pelo dinheiro e bens das pessoas, em ataques brutais contra determinados grupos sociais e a violência real (simbólica) dos engratados contra os cofres públicos são, afinal, elementos desta sociedade da tecnologia e da produção de bens. A despeito da advertência de Paul Valéry (*apud* ADORNO, 1995) de que a desumanidade tinha um grande futuro: porque este avanço está tão associado ao que destrói? O desesperador é que isto aconteceu *pari passu* com toda evolução tecnológica, produção de bens e desenvolvimento financeiro.

Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele de que a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. Justamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios 'O mal-estar na cultura' e 'Psicologia de

massas e análise do eu' mereceriam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador. (ADORNO, 1995, p. 119).

Adorno admite a existência de motivos latentes, admitindo que a "psicologia profunda" tem muito a esclarecer acerca da barbárie reinante na sociedade. A cultura – que para Freud (1992, p. 639) não é diferente de civilização – não oferece apenas a eudaimonía, ainda que isto estivesse em seu arsenal de promessas. As pessoas se sentem enclausuradas, presas à teia da socialização, "no way out" – sem saída. A revolta é contra a própria cultura, pelo não cumprimento de suas promessas. A civilização se torna, assim, anticivilizatório pela recaída naquilo que pretendia superar, tal como aconteceu com o esclarecimento (HORKHEIMER e ADORNO, 1985).

A barbárie, que já chegou a significar apenas incultura, já significa a incultura – produzida pela cultura – no interior e com os recursos da cultura chegando ao extremo da violência física, argumentada com qualquer formulação irracional e útil para intentos piores. Para o frankfurtiano, a Segunda Guerra foi muito além do combate bélico: foi uma demonstração de fracasso da cultura, ou seja, o processo civilizatório fracassou na sua rota de humanização da humanidade.

Antes que se jogue fora "a criança com a água do banho", há que se reconhecer, com Adorno (1992, p. 36), que a cultura, em cujo interior se desenvolve a anticivilização, é a única cultura. Como realização humana, a cultura carrega as incongruências e mazelas humanas. Por este motivo, condenar a cultura pode representar uma mentira, sob a qual se escondem interesses de produção cada vez mais administrada e heterônoma da cultura, a partir dos gabinetes dos gerentes da indústria cultural.

O endinheiramento, ao que foi reduzida a compreensão de riqueza que a Modernidade almejou – utopicamente –, efetivou-se para poucos e ofuscou os demais aspectos do enriquecimento. Kant (1989) já

admitia que o fato de ter dinheiro não significava ser esclarecido (*Aufklärung*); ainda que se possa consumir todos os bens da cultura, o dinheiro não compra cultura (*Bildung*), espírito cultivado, mas pode gerar o que Adorno caracterizou como “pseudocultura” (*Hallbildung*). Em verdade, tanto para Kant, quanto para Adorno –leitor daquele – o endinheiramento gera maior risco de não-esclarecimento do que de esclarecimento, por “preguiça e covardia”, aquela situação de auto-inculpável menoridade, quando as pessoas não se servem de seu esclarecimento, mas seguem “orientações” de outrem. Até deliberadamente admitem serem governados, guiados por outros (heteronomia), e não por si mesmos, a partir de princípios racionais de autodeterminação.

A posse dos produtos da cultura, inclusive o dinheiro, representa um estágio – ainda que miserável – de cultura mesmo. Uma expressão de pseudocultura seria a imagem do possuidor de produtos altamente tecnologizados que nem ao menos sabe manusear seu equipamento. O desejo e possibilidade de ser um *high tech* não lho fazem assim porque o espírito não se estruturou para esta condição. Neste sentido pode-se admitir que a cultura seja uma situação de posse de bens culturais e de formação do espírito. A escassez material ainda é um problema para muitas pessoas, mas a formação do espírito é um fracasso comum entre pessoas de posses.

Talvez seja possível admitir que a pobreza material das pessoas seja a consequência, em grande medida, da insuficiente formação do espírito, tanto dos pobres, quanto dos opressores.

A Filosofia ainda teria muito a interpretar no mundo (ADORNO, 2005). A verdade, em termos gerais, é que a sociedade não se encontra desesperada por isto. Para a Filosofia e para aqueles que têm sua base de sobrevivência (material) por meio do trabalho filosófico, isto é uma derrota. Para a

sociedade que se pretenda esclarecida e emancipada é pior, significa a não-realização destes propósitos. Estas afirmações podem indicar uma indiscreta soberba de um setor, comercialmente, insignificante, entretanto – esclareça-se em tempo: a Filosofia pode ser praticada, independente do querer de outrem. O problema é a sobrevivência – auto-conservação – do filósofo que não se torna mercadoria venal e subserviente.

Adorno (1992, p. 57) lamenta o trato que a Filosofia recebe na sociedade administrada do consumo, avessa à liberdade que a cultura permitiria e que lhe é peculiar: “Por piedade, desmazelo e cálculo deixa-se a Filosofia continuar o seu trabalho enrolado no quadro acadêmico cada vez mais estreito, e mesmo aí é crescente o empenho no sentido de substituí-la por uma tautologia organizada”. A entronização na sociedade da circulação comercial submete o pensamento a produzir aquilo que será, muito em breve, revertido contra si. O lamento do autor tem suas razões. A sociedade do consumo está em acelerada produção, sempre à busca de exclusividades para instigar novas “opções” de consumo de tal forma que o filósofo vê-se “a todo instante obrigado a oferecer um produto refinado de escol” (Ibidem). A Filosofia sucumbe na exacerbação do consumo que significa, em algum momento decisivo, aquilo que Adorno (1995, p. 145) qualificou de “realismo supervalorizado¹”, ou exagerado (1995, p. 129). O autor reconhece o mal que é a sociedade para os indivíduos, ao mesmo tempo em que lhes é necessária. Por causa desta última, as pessoas se submetem de uma forma tão obrigatória, convertendo o momento civilizatório em exagero da adaptação. O exagero chega ao ponto de “identificação com o agressor”, que a psicologia denominou “Síndrome de Estocolmo” (*Stockholm Syndrome*). O realismo supervalorizado pode ser explicado como o viver de forma tão externa à consciência (e à produção verdadeira desta, cf. Adorno 1995, p. 141) que

¹ “Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e, nos termos de Freud, identificando-se ao agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas, a ser implementada, entretanto, já na primeira infância.” (ADORNO, 1995, p. 145).

o indivíduo nem tem vida interna a não ser como reprodução (mera duplicação) da realidade em sua consciência. Os apelos da realidade – inclusive de amplo espectro, como as oscilações no mercado mundializado – sempre se transformam em apelos para este indivíduo. Diria que é comum que este se molde pela realidade como escravo dela (servidão voluntária e intencional) e submeta os filhos a isto. As crianças que gastam seus dias em sala de aula, cursinhos de inglês, computação, lutas e balé, reforços em português e matemática (sem precisarem) e tantas outras atividades, em geral são filhas de pessoas que entendem que “a realidade é dura” e que elas precisam estar preparadas para quando crescerem. É uma cultura de ocupação, no interior da qual nem os pais, nem as crianças determinam as suas vidas.

Por ser dinâmica, sempre repleta de coisas, a realidade não permite, facilmente, a “espiritualidade, ou racionalidade” dos indivíduos. Externa como é, tende a dominar o sujeito por aquilo que é externo. A atenção do homem, seu coração, sua vida ficam como mecanismos de relação exclusiva com o que é externo e, assim, sua vida é, também, permanente cuidado com os solavancos e novidades da realidade fenomênica. Seu “extravio de si” é uma necessidade para a manutenção do exagero e, em muitos casos, esta é a única forma que as pessoas se acham capazes de demonstrar alguma cultura, alguma humanidade. Cabe razão a Santo Agostinho: “non foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas.”²

Os indícios mais claros são de que a Filosofia se torna desnecessária em uma sociedade de realismo supervalorizado, ao mesmo tempo em que o indivíduo se torna *extraño* a si mesmo, sendo apenas um “ser para o outro”. Na verdade a Filosofia aparece como um apelo contrário à realidade, entendida aqui como realismo exagerado. Está em cena, então, um jogo de falsos adversários (realidade-pensamento; cultura-bens da cultura; teoria-prática), como o prenúncio da dominação – em alguns casos

já consumada – empiria sobre qualquer elemento do espírito.

O conhecimento é um dos elementos mais importantes de qualquer cultura. A sua produção, assim, se torna uma questão vital para a sociedade que não só produz o conhecimento, mas é produto dele, também.

As sociedades ocidentais, intelectualmente inauguradas pela Grécia de Tales, têm se ocupado desta questão, ora com concentrado empenho, ora como se os fundamentos epistemológicos já estivessem dados, cabendo à determinada geração, a mera continuidade da história. Mais do que duas posições, estão sempre em disputa as muitas possibilidades da vida e morte da humanidade (física e espiritual), a partir de leituras e interpretações, interesses e ideologias sobre o mundo, sobre a vida, sobre a verdade, de quem se quer instalar como hegemônico.

A Dialética e o Positivismo são duas correntes realistas, se comparadas à Metafísica, mas opostas entre si no que diz respeito à essencial relação sujeito-objeto. Não há conhecimento sem estes dois elementos. Para o Positivismo só o objeto, em suas características físicas, determina o conhecimento; para a dialética o objeto é dinâmico – como, ademais, tudo o que existe –, o que provoca a necessidade de o sujeito se orientar no interior e por este dinamismo.

Historicamente o início da discussão pode ser atribuído a Parmênides (540 - 450 a.C.) e Heráclito (576-480 a.C.), mas foi a Filosofia Moderna (Kant, 1724-1804; Hegel, 1770-1831; Marx, 1818-1883) que estabeleceu os contornos atuais. Para Kosik (1995, p. 13) “a dialética trata da coisa em si”. Este dedicar-se à “coisa em si”, antes de mais nada, coloca a coisa como objeto importante: não se lida consigo mesmo (subjetivismos e idiosincrasias), mas com a coisa. Este ocupar-se da coisa gera o conhecimento, que humaniza o homem:

○ homem tem de envidar esforços e sair do “estado natural” para chegar a ser verdadeiramente homem “o homem

² Não vás fora de ti, retorna a ti (entra em ti mesmo), no interior do homem habita (está) a verdade.”

se forma" evoluindo-se em homem) e conhecer a realidade como tal. (KOSÍK, 1995, p. 27).

A dialética, estranha e maravilhosa, se manifesta como humanização na valoração da coisa (em antropologia se poderia dizer "na valoração do outro").

Para Adorno, na produção do conhecimento, o objeto tem primazia sobre o sujeito, de tal forma que:

[...] todo conocimiento fructífero tiene que echarse a fondo perdido en los objetos. [...] La verdad obliga al pensamiento a detenerse ante lo más mínimo. No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello. Pero la entrega al objeto específico pasa por sospechosa de carecer de una posición definida. (ADORNO, 1975, p. 20; 40-41).

Entregar-se ao objeto a fundo perdido, sem garantias de retorno do sujeito a si, é de uma radicalidade maiúscula. Há que se considerar, parece claro, o óbvio, ou seja, o sujeito nunca mais será o mesmo após qualquer processo, intencional ou não, no qual se envolva. A dialética não é característica apenas do objeto. A realidade é dialética. O sujeito é realidade. Outra sutileza é a observação de que a realidade é um "em si" ao não permitir "opiniões sobre ela", mas "a partir dela". A realidade não muda pelo caráter da interpretação, o que muda é a percepção, crítica, aceitação, distorção e subjetivismos outros, do sujeito. O ponto de partida precisa ser seguro, ou não serve para tal caráter. Não se filosofa sobre o (em cima do) concreto, mas a partir dele. Não se educa sobre a realidade, mas a partir dela, como afirmou Paulo Freire em muitas de suas conferências, contra aqueles que, de forma afoita e açodada mal entendiam a novidade do educador, prejudicando o objeto. Em termos gerais as pessoas já estão saturadas, até odiando a realidade. Quem se proponha a trabalhar sobre a realidade não oferece nada de novo, de alguma forma, se preocupa em reproduzir e duplicar a rea-

lidade – ruim! – no máximo de forma abstrata, quando muito teoricamente. A ciência não teria esta incumbência:

[...] a ciência só pode ser algo mais do que simples duplicação da Realidade no pensamento se estiver impregnada de espírito crítico. Explicar a realidade significa sempre romper o círculo da duplicação. Crítica não significa, neste caso, subjetivismo mas confronto da coisa com o seu próprio conceito. O dado só se oferece a uma visão que o considere sob o aspecto de um verdadeiro interesse, seja de uma sociedade livre, de um Estado justo ou do desenvolvimento da humanidade. E quem não compara as coisas humanas com o que elas querem significar, vê-as não só de uma forma superficial mas definitivamente falsa. (HORKHEIMER e ADORNO, 1973, p. 21).

A simples duplicação da realidade parece tarefa pequena para a nobre presença da ciência na sociedade. O círculo da duplicação funciona como uma aliança – com a inverdade, parece – eterna: o sujeito não sai nunca e, portanto, nunca produz outra coisa que não o mesmo. Os autores, na *Dialética do esclarecimento*. (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 126), se valem da imagem da máquina que gira (e pode girar cada vez mais rápido) sem sair do lugar, "[...] se contenta com a reprodução do que é sempre o mesmo." O mal não reside em "não sair do lugar", mas em permanecer sempre no mesmo mau lugar. É por este motivo que se evoca o "espírito crítico" que quebrantaria a duplicação. A explicação da realidade que ultrapassa a mera duplicação corrobora, em Adorno (2005), o que Marx, na tese 11³, chamou de interpretação do mundo de "diferentes maneiras", advertindo sobre a necessidade de transformá-lo.

Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica. Quando Marx reprovava aos filósofos que apenas haviam interpretado o mundo de diferentes formas, que apenas o haviam confrontado,

³ "Os filósofos apenas 'interpretaram' o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo." (MARX e ENGELS, 2007, p. 535).

tratava-se de transformá-lo, essa frase não somente é legitimadora da práxis política e sim também da teoria filosófica. No aniquilamento da pergunta se confirma a autenticidade da interpretação filosófica e o puro pensamento não é capaz de levá-la a cabo a partir de si mesmo; por isso leva à práxis forçosamente. É supérfluo procurar uma concepção de pragmatismo, em que teoria e práxis explicitamente se cruzem de tal maneira, como na dialética.

A questão da crítica foi trabalhada (e desvelada) por Adorno (1998, p. 7-25) em “Crítica cultural e sociedade”, numa presumível correção pelo mau uso do termo “crítico da cultura” apropriado pela sociedade burguesa, como forma de ofuscar e mistificar o que parecia tão caro aos seus críticos. Adorno diferencia o crítico da cultura do crítico *dialético* da cultura.⁴ O primeiro elabora discursos ferozes sobre sua insatisfação contra a cultura, para quem unicamente deve seu mal-estar: mas se alimenta dela e da situação ruim da cultura; o segundo, imbuído da dialética, não teme a destruição do errado, se integra à cultura sem entregar-se a ela: não obedece aos cânones da sociedade administrada. Textualmente:

“A crítica não é injusta quando destrói – esta ainda seria sua melhor qualidade –, mas quando, ao desobedecer, obedece. [...] O sentido próprio da cultura, entretanto, consiste na interrupção da objetivação. (ADORNO, 1998, p. 11).

Ao enunciarem a crítica como “confronto da coisa com seu próprio conceito”, ao invés de subjetivismos (quem sabe, idiosincrasias?), os autores estabelecem o critério de julgamento para o sujeito cognoscente, que não é o seu juízo de valor, mas o juízo de fato.

Adorno adverte, ainda, contra a posição não-dialética: entregar-se ao objeto é uma atitude suspeita, como quem não tem

posição. É esta conduta positivista que ofusca a realidade superestimando aspectos (físicos e mensuráveis) desta. O pensamento necessita do objeto para a sua própria produção. A Fenomenologia já havia – no início do século XX – anunciado corretamente que não existe consciência vazia, toda consciência é consciência de algo. Esta posição rivaliza com o “mundo das idéias” de Platão, bem como com o Idealismo alemão, em particular, com o de Hegel (1997). Marx estabeleceu a mesma rivalidade ao inverter as posições hegelianas de realidade e consciência. Para Marx e Engels (2007, p. 94) a realidade, portanto, o objeto, é que determina a consciência.

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como ‘sua’ consciência [a consciência desses indivíduos práticos, atuantes].

Para Horkheimer e Adorno, ainda,

Onde o pensar é realmente produtivo, onde é criador, ali ele é sempre também um reagir. A passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não-Eu. [...] O pensar, enquanto ato subjetivo, deve primeiro entregar-se verdadeiramente à coisa, onde, como ensinaram Kant e os idealistas, constitui ou inclusive produz a coisa. Dela depende o pensamento mesmo ali onde o conceito de uma coisa lhe é problemático e onde o pensar se propõe primeiro a fundá-la ele mesmo. Mal se pode fornecer um argumento mais forte em favor da frágil primazia do objeto [*Objekt*] – compreensível apenas na mútua mediação entre sujeito e objeto – que o de que pensar deve acomodar-se a um objeto até mesmo quando ainda não o possui, até quando

⁴ Situação análoga se percebe hoje (2008) no Brasil, onde se tem um (hipotético/patético) governo de esquerda e a oposição. Nem o governo ou seu partido são de esquerda, como nem toda oposição é de direita. Os opositores que mantêm alguma orientação marxista (socialista e/ou comunista) passaram a se denominar por “oposição revolucionária”, para se distinguir da disputa dos opositores burgueses e o governo burguês. Não quero aprofundar, apenas anotar isto, como uma situação de *insighth*.

meramente pretende produzi-lo. [...] Kant ratifica involuntariamente a primazia do objeto (ADORNO, 1995a, p. 18).

E é o mesmo positivismo que Kosík (1995, p. 30; 31) aponta como uma forma reducionista e, por isso, pseudoconcreta, de compreender e de se relacionar com a realidade.

A imagem fiscalista do positivismo empobreceu o mundo humano e no seu absoluto exclusivismo deformou a realidade: reduziu o mundo real a uma única dimensão e sob o único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas [...]

O fiscalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma certa imagem da realidade como a realidade mesma, e um determinado modo de apropriação da realidade como o único autêntico.

Ao desvelar o Positivismo como reducionismo, Kosík aponta o que está relegado: a totalidade, o concreto, em suma, a realidade (como totalidade). A realidade não é, nem se obriga a ser, o que se pensa que ela seja; reduzi-la é um ato arbitrário (quase sempre escondendo interesses e ideologias que comprometem o conhecimento, a capacidade do sujeito e a grandeza do objeto). A realidade não se tornou dialética porque alguém quis, mas ela é dialética independente da arbitrariedade humana, que, não raro, em sucessivos sistemas de conhecimento, tem sido reduzida, repito, arbitrariamente.

Para manter a arbitrariedade, como qualquer sistema coeso em si – e em desprezo à realidade como tal – o Positivismo estabeleceu regras e procedimentos rígidos que garantem, para si, a autoridade na produção do conhecimento:

Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição [...]

Na medida em que se manifesta uma tendência nesse conceito (*Begriff*) tradicional de teoria, ela visa a um sistema de sinais puramente matemáticos. [...]

As ciências do homem têm procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais [...]

Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma tal situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional." (HORKHEIMER, 1985, p. 33, 4, 6).

Desta forma a realidade é enquadrada no método e o que escapa é relegado com desprezo. A técnica está acima da realidade (do objeto) a ser conhecido, o que demonstra um estado de não-humildade do sujeito diante do objeto. A relação

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital [...]. O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens [...]. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens se chama 'verdade', mas a 'operation', o procedimento eficaz [...]. Não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 20).

Para Comte (1991, p. 7), a apreensão do dado é suficiente, como a única forma apreensão verdadeira:

Quanto a determinar o que são nelas próprias [nas coisas] essa atração e essa gravidade, quais são suas causas são questões que consideramos insolúveis, não pertencendo mais ao domínio da filosofia positiva, e que abandonamos com razão à imaginação dos teólogos ou à sutileza dos metafísicos.

Para o francês, as questões consideradas "insolúveis" têm motivos suficientes para o seu abandono, sob ironia indistigável, aos teólogos ou metafísicos. O dado, naquilo que pode ser mensurável, é a única realidade que importa. O que mais se

possa esperar daí, deve ser relegado a uma espécie de condição infra-científica, um devaneio talvez. As coisas podem ser conhecidas, pela técnica “eficiente”, nos seus aspectos físicos (forma, matéria, quantidade); naquilo que extrapola estes limites, para Comte, não é possível a certeza, o conhecimento seguro.

Para Adorno (1994b, p. 172), no Positivismo, como teoria tradicional dominante (concordando com Horkheimer (1991), a ofuscação de parte da realidade não é um problema só por isto. O que maliciosamente subjaz é a pretensão administrativa do conhecimento e, com isto, a obnubilação do pensamento sob a promessa de conhecimento seguro. São elementos vitais para um conhecimento, social e heteronomamente, útil:

Passa-se a exigir do espírito um certificado de competência administrativa, para que ele, ao ater-se às linhas limítrofes culturalmente delineadas e sacramentadas, não vá além da própria cultura oficial. Pressupõe-se nisso que todo conhecimento possa, potencialmente ser convertido em ciência.

O certificado de competência torna-se substituto do conhecimento mesmo e demonstra a sujeição do indivíduo a que é imposta, como regra exterior tanto ao objeto quanto ao sujeito do conhecimento. A característica disto não é o desconhecimento, mas o conhecimento parcial com a pretensão de conhecimento pleno. O competente e seus asseclas formam o coro de vozes contra os não-especialistas, que não tem a liberdade de afirmar qualquer coisa, sobre qualquer assunto, em qualquer tempo (principalmente diante de qualquer um):

Essas múltiplas falas de especialistas geram o sentimento individual e coletivo da incompetência, arma poderosa de dominação. Essas falas científicas ou técnicas têm a finalidade de tornar a realidade absolutamente transparente, dominável, controlável, previsível, determinando de antemão o que cada um de nós deve ser para, simplesmente, poder ser. Interpostas entre nós e nossas experiências, esses discursos competentes têm a finalidade

de fazer-me considerar minha própria vida como desprovida de sentido enquanto não for obediente aos cânones do ‘progresso científico’ que me dirá como ver, tocar, sentir, falar, ouvir, escrever, ler, pensar e viver. (CHAUÍ, 1982, p. 59).

A corroboração do pensamento adorniano em Chauí – ainda que sob outro viés teórico – se prolonga para além da crítica à administração do conhecimento pelos cânones positivistas da cultura oficial e seu malfadado esforço para deixar a realidade límpida e cristalina (coisa que nunca será!).

Adorno (1995), assevera sobre certa incapacidade para a experiência, de tal forma que a educação para a emancipação precisaria desenvolver a capacidade para a experiência. Chauí adverte para o fato de que entre o sujeito e sua experiência (de vida) sempre está a figura do especialista. Nos dois autores a experiência aparece sacrificada, representando, em suma, uma derrota do sujeito cognocente (que é, afinal, o sujeito humano em sua totalidade). Horkheimer e Adorno (1985, p. 139-140) já haviam denunciado a derrota do sujeito pensante em relação às grandes corporações empresariais. A novidade, aqui, é a derrota do sujeito tomado como ser incapaz. Mesmo de posse do “certificado” e no cumprimento do estatuto canônico, o sujeito não tem (e não pode ter) importância na produção do conhecimento (a verdade é que uma máquina poderia ser muito mais eficiente na produção positivista do conhecimento do que o ser humano, uma plethora de sentimentos, intenções etc.):

A disciplina científica em voga requer que do sujeito que se apague a si mesmo em prol da primazia da coisa ingenuamente presumida. A isto opõe-se a filosofia. O pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela. A desconfiança em relação a isso representa a atual configuração da hostilidade ao pensamento. (ADORNO, 1995a, p. 19).

O que se pode pensar é que, no Positivismo, o sujeito, em sua condição humana, não é bem vindo como tal. Sua humanidade (inclusive o que há de lúdico, de pueril e de audácia/ousadia) não contribui para o conhecimento que pretenda o *status* de ciência, podendo até comprometer a “seriedade” exigida para a ciência. O método não submete apenas o objeto às suas determinações *a priori*: o sujeito deve-se moldar e obedecer ao rito. Desta forma, o método está acima e é anterior à relação sujeito-objeto; assume a condição de determinante total do conhecimento, não permitindo a consideração do que não foi entabulado, estipulado em seus cânones. Não por diferentes motivos uma das máximas de Comte (1991, p. 92⁵) tem

“a ordem por base”, o que se aproxima do realismo supervalorizado e que, mais tarde, Adorno (1995, p.) caracterizará como uma das faces da “personalidade autoritária”.

O caráter manipulador — e qualquer um pode acompanhar isto a partir das fontes disponíveis acerca desses líderes nazistas — se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo. [...] Se fosse obrigado a resumir em uma fórmula esse tipo de caráter manipulador — o que talvez seja equivocado embora útil à compreensão — eu o denominaria de o tipo da *consciência coisificada*. No começo as pessoas desse tipo se tornam por assim dizer iguais a coisas. Em seguida, na medida em que o conseguem, tornam os outros iguais a coisas.

Esta fúria organizativa assume o peso de conduta de vida deste indivíduo e funcio-

na como – e só funciona como – um artifício para compensar a incapacidade para experiências humanas e para um determinado nível de ausência de emoções. O realismo exagerado parece ser sempre uma categoria gerada a partir do interior do sujeito, ou seja, não parece que o “peso da realidade” seja tão grandiosamente imponente, mas que esta imponentia é gerada, desenvolvida e sustentada pelo sujeito que não assume outra atitude – seja por decisão própria, inabilidade pessoal, incapacidade, ou qualquer outra.

A consciência coisificada, é um produto e, no seu lastro de existência, torna-se criadora e reprodutora da reificação. Mais do que tratar o que não é coisa como coisa, ou do que o trato da “inanimação” comum de objetos vulgares, em Adorno tem a ver com o princípio único identificador de todas as coisas (seres), anulando a gama de particularidades destas. Aqui não importa o que é o objeto, importa a análise a partir de pré-concepções às quais todo objeto deve ser submetido. Ao interpretar a obra de Adorno, Martin Jay (1988, p. 63) caracteriza a coisificação como “[...] a supressão da heterogeneidade em nome da identidade.” Para o Positivismo tudo tem de ser reduzido à fisicalidade, mensurabilidade; para o Pragmatismo tudo deve ser visto sob o prisma da prática (*pragma*); no Capitalismo “tudo tem o seu preço”, tudo é reduzido à condição de mercadoria e, se assim não acontecer, cada uma destas posições perde o seu arsenal teórico-abstrato.

Adorno reitera o rechaço contra a submissão do pensamento ao método, limitando-se a afirmar que a Filosofia se opõe a isto, sem nenhum argumento: é taxativo! O método examina a coisa a partir de seu exterior, manipulando-a de acordo com as suas hipóteses e variáveis. A dialética produz conhecimento a partir do objeto, de seu interior. Adorno – em um segundo texto – reafirma a necessidade de entrega do sujeito ao objeto a ponto de perder-se nele (a fundo perdido) como forma de não tratar apenas da superficialidade da coisa “ingenuamente

⁵ “[...] a fórmula sagrada do positivismo: o Amor por princípio, a Ordem por base e o Progresso por fim.”

presumida”, evitando, assim, também, a queda em um subjetivismo tão exacerbado que pode ser caracterizado, sem problemas, como narcisismo patológico.

O autor reconhece, novamente, que a entrega do sujeito a fundo perdido ao objeto, torna-se suspeita para a mentalidade hostil ao pensamento. Há arrogância e medo (talvez Kant (1989) chamasse isto de “cobardia”), resistência não humilde do sujeito que não se deixa conduzir pelo objeto. O que está em xeque não é o conhecimento, nem o objeto, mas a ordem e submissão ao método. Entregar-se ao objeto, até o grau de angústia extremada, requer do sujeito desprendimento e prontidão (ou disposição) para o não-calculado, para o não-previsto. Isto escapa à administração sisuda de qualquer corrente que desmereça o potencial do objeto e do que pode ser produzido. Há uma insistência de Adorno para que não se despreze as coisas, a realidade; nada é inútil ou casual.

A importância do método, na produção do conhecimento, para a Dialética – isto aparece claramente em Adorno, para o qual a teoria hegeliana e a teoria marxiana servem de fonte e de modelo (ADORNO, 1975) – sempre depende muito mais do objeto, da realidade, do que de esquemas pré-elaborados, supostamente neutros, particularmente independentes e universalmente válidos. A pré-elaboração do método, no entanto, é imprescindível na medida em que se coloca como planejamento, jamais como determinação *a priori*, que desmerece o momento, o objeto, o sujeito, em suma, a experiência. O conhecimento é produto e processo de uma atitude intencional, necessita de mais do que “o encontro” entre sujeito e objeto. Contrário às predeterminações arbitrárias, que cobram responsabilidade do intelectual, – comprometidas que estão com a situação social injusta – Adorno (1992, p. 69) adverte:

A exortação de praticar com zelo a honestidade intelectual desemboca na maioria das vezes na sabotagem dos pensamentos. [...] Os textos que empreendem ansiosamente uma reprodução completa de cada passo caem inevitavelmente na banalidade e numa monotonia, que afeta

não somente o suspense da leitura, mas também sua própria substância [...] Ao contrário, o conhecimento dá-se numa rede onde se entrelaçam prejuízos, intuições, inerções, autocorreções, antecipações e exageros, em poucas palavras, na experiência, que é densa, fundada, mas de modo algum transparente em todos os seus pontos.

Há uma contradição patente entre zelo e honestidade e exercício do pensamento. O autor se refere à cobrança da ciência sisuda (disciplina objetiva) que, sob intenções escusas, prega a responsabilidade, sem a pretensão da verdade. Uma das definições que os dicionários oferecem para sabotagem é: “prejuízo de caso pensado”. O zelo e honestidade denunciados pelo autor têm a ver com a responsabilidade desta ciência com a sociedade do *status*, cuja preocupação é responder aos ditames que garantem sua autopreservação, sem “dar confiança” ao indivíduo.

A afirmação corrente de que “cada um tem a sua verdade” soa como uma desculpa de quem não sabe, não quer, não consegue superar o seu prejuízo. Seria de se admirar uma sociedade que a isto se submetesse. Aparentemente cada um seria um potezinho de verdades que podem ser expostas para o convívio e, às objeções, diga-se com zelo: cada um tem a sua verdade!

Há um espírito narcíseo e prepotente individual e coletivo, como se cada um fosse dono da verdade. Não há donos da verdade porque ela seria muito maior do que qualquer indivíduo ou coletivo.

O narcisismo coletivo alimentado por tal mecanismo faz com que as pessoas compensem a consciência de sua impotência social – consciência que penetra até em suas constelações instintivas individuais – e, ao mesmo tempo, atenuem a sensação de culpa por não serem nem fazerem o que, em seu próprio conceito, deveriam ser e fazer. Colocam-se a si mesmos, real ou imaginariamente, como membros de um ser mais elevado e amplo, a quem acrescentam os atributos de tudo o que lhes falta e de que recebem de volta, sigilosamente, algo que simula uma participação naquelas qualidades. (ADORNO, 1996, p.404-4055).

O narcisismo pode ser considerado uma doença psicológica que envolve corpo e alma (psicossomática). Há um "auto-culto" da personalidade como se esta estivesse acima de tudo, uma devoção ao *self*, por meio de idolatria e ilusão. Esta exacerbação do ego funciona como um mecanismo de compensação pela auto-estima avariada. Por um lado, externo, há a manifestação de auto-idolatria que chega a ferir as pessoas ao seu redor, por outro, internamente, uma "alma sofredora" e impotente. É uma má-compensação de deficiências não superadas e pelas quais, de forma não-consciente, se admite que nunca haverá aceitação por parte das pessoas com as quais se estabelece convívio. A imagem do "rei na barriga" ("reinho mandão") representa bem o que significa o narciso. A situação levantada por Adorno é a da existência de pandemia narcísea. O narcisismo coletivo, aqui, poderia mesmo ser investigado sob a ótica da utilidade social e ideológica, explorada e patrocinada pela indústria cultural.

Por se sentirem impotentes as pessoas se auto-elevam a um plano superior, a partir do qual se tornam potências de índole e poder inabaláveis; se fazem fabulosas. Para não serem retiradas desta "caverna ornamentada" esperam a entrada de muitos neste mundo ilusório. Admitir que cada um tem a sua verdade – aquilo que se convencionou chamar entre intelectuais de "achismo" – é uma forma de repartir prejuízos, de estar atolado em miséria e chamando a participação de todos como um "nivelar por baixo".

Para o autor o narcisismo existe uma origem social: as pessoas se sentem impotentes, insuficientes no interior de todo o aparato social, econômico, político. Para compensar esta insuficiência a arrogância cumpre seu sórdido papel insuflando auto-estimas avariadas. A pujante exacerbação de egos tem por meta ofuscar a realidade, qual seja, que somos aprendizes, não determinadores da verdade.

A crítica, entendida como confronto da coisa com seu conceito, depura o processo de conhecimento fazendo do sujeito um aprendiz da realidade; o "entregar-se a fundo perdido" pode significar o "tornar-se

sujeito passivo do conhecimento", situação com a qual um comportamento narcíseo jamais admitiria de bom grado. As idiosincrasias e os subjetivismos, manifestações da má-individualidade, acrescentam ao objeto coisas a partir de seu exterior, ou seja, se compromete o objeto sem poder-lhe conhecer naquilo que o faz específico, individual.

Adorno (*Minima moralia*, af. 72) faz uma comparação entre felicidade, verdade e seio materno:

Com a felicidade acontece o mesmo que com a verdade: não se possui, mas está-se nela. Sim, a felicidade não é mais do que o estar envolvido, reflexo da segurança do seio materno.

Desta forma parece que não há indivíduos que tenham verdades diferentes – por mais democrático que isto possa parecer mas, como é sabido de qualquer filósofo, a verdade não depende da maioria – as pessoas moram, ou não na verdade. De forma mais contundente dir-se-ia que pertencemos, ou não à verdade. A expressão "dono da verdade" passa a ser, portanto, um absurdo de proporções hiperbólicas já para aquele que a pronuncia. O pretendente desta posse é um lunático.

Entregar-se ao objeto, é a aventura da consciência livre, cujo maior exercício de autonomia é compreender que seu melhor estado e processo é viver a verdade. Deixar-se ensinar pelo objeto significa fazer-se humilde para se humanizar. Há aqui alguma semelhança com a *epoché* da Fenomenologia, naquilo em que o sujeito abre mão de experiências, conceitos já elaborados (*a priorismo*), ideologias. Longe de ser neutro, a experiência do sujeito é construída no desvelamento da realidade do objeto. Isto significa contemplação, a que os gregos chamam de "theoria" (θεωρία). Isto tem implicações morais, sociais, políticas, econômicas, acadêmicas e humanas da mais alta envergadura.

A verdade "no interior do homem" de Santo Agostinho somente se comprovaria, então, pela existência do homem no interior da verdade. Claro que, como desdenhou Pilatos (Jo. 18, 38) diante de Cristo: "O que é a verdade?", como quem pergunta: quem se interessa pela verdade?

A Filosofia tem muito a interpretar. Ao homem cabe a construção da verdade, na sua vivência, como o pedreiro que constrói a sua casa e a ela dedica seus melhores esforços. Constrói uma casa humilde no sonho de uma mansão.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. *A atualidade da Filosofia*. Disponível em: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno_07.htm>, acesso em 26 abr. 2005.

_____. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975. (Cuadernos para El Dialogo).

_____. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992. (Série Temas, v. 30).

_____. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. Teoria da pseudocultura. *Revista Educação & Sociedade*, n. 56, v. 17. Campinas: Papirus, 1996, p. 388-411. (Ciências da Educação I. CEDES).

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulinas, 1985.

FREUD, S. *Obras psicológicas*: antologia organizada e comentada por Peter Gay. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Psicologia psicanalítica).

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialéctica do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

_____. e _____. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1973.

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1989 (1990?), p. 11-9. (Textos filosóficos).

KOSÍK, K. *Dialéctica do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

MARX, K. ENGELS, *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

A categoria de justiça: momento fundamental de realização da Comunidade Humana como Comunidade Ética Segundo Lima Vaz

RESUMO

O artigo é uma investigação sobre a categoria de justiça no pensamento ético de Lima Vaz, interpretada como momento fundamental de realização da comunidade humana como comunidade ética.

Palavras-chave: Ética; Justiça; comunidade; Lima Vaz.

ABSTRACT

The article is an investigation about the category of justice in the ethical thinking of Lima Vaz, interpreted as a fundamental moment of realization of the human community as a community ethic.

Key words: Ethics; Justice; Community; Lima Vaz.

* Doutor em Filosofia e Professor da FAJE.

A compreensão da sociedade moderna e suas vicissitudes é uma das tarefas mais necessárias e difíceis que aqueles que se dedicam a reflexão filosófica devem enfrentar. Esta tarefa, por isso mesmo, se torna cada vez mais necessária no atual contexto da sociedade brasileira onde a dimensão ético-política do agir humano é muitas vezes esquecida ou substituída por um agir estratégico que se quer universal. Nesta situação palavras como justiça, comunidade ética, educação ética, etc., correm o sério risco de serem usadas de forma a encobrirem uma série de injustiças. Neste momento a vocação do filósofo é convocada a prestar seu serviço na transformação da sociedade, interpretando-a. A vocação do filósofo, numa sociedade como a do Brasil, vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Responsabilidade que, a partir de uma reflexão séria, luta pela transformação de nossa sociedade numa sociedade de justiça e de liberdade.

Neste contexto, a reflexão filosófica de Lima Vaz pode ajudar a compreender melhor nossa realidade ao nos conduzir, reflexivamente, pelos caminhos que a humanidade vem trilhando rumo a uma sociedade mais justa. Com esta certeza buscamos trilhar os caminhos apresentados por Lima Vaz na sua reflexão acerca do conceito de justiça como momento fundamental de realização da comunidade humana como comunidade ética. Para isto, seguiremos o percurso dialético da razão prática no seu tríplice desenvolvimento: universal, particular e singular. Assim, acompanhando a dialética mesma do conceito de justiça e de sua plena realização na comunidade ética, mediatizada pelas vicissitudes que as mesmas comunidades encontram no espaço-tempo que lhes é dada existirem, e que nos permite afirmar a tese de que: viver eticamente é viver uma vida justa.

Justiça: virtude perfeita

A categoria de justiça aparece aqui como categoria principal para a realização da comunidade ética pelos indivíduos na história. Para Lima Vaz, a justiça é uma vir-

tude moral que tem uma função específica de relação intersubjetiva. Ela estabelece a ligação ética entre o indivíduo e os outros, no mundo. A justiça é por excelência a virtude da sociabilidade humana. Ela se mostra como a virtude perfeita, a única que é absolutamente boa, sendo que Kant, por exemplo, afirmava que se a justiça desaparece é coisa sem valor o fato de os homens viverem na terra: "A justiça é aquilo sem o que os valores deixariam de ser valores, ou não valeriam nada." (SPONVILLE, 71).

Para Lima Vaz, a comunidade ética é o espaço por excelência da vida em comum onde se dá formalmente a relação com o outro. Desta forma, será na comunidade ética que a justiça se caracterizará como excelência do agir com relação ao outro. Portanto, a justiça será a estrutura intersubjetiva na qual a vida ética se concretizará numa comunidade ética. Viver uma vida ética com os outros será, primeiramente, viver uma vida justa. Viver eticamente é viver uma vida justa.

Origens da interpretação filosófica da categoria de justiça

A ideia de justiça na tradição grega tem origens religiosas. Mas, a interpretação filosófica deverá ser buscada na "experiência democrática da *pólis* e na ideia da soberania da lei." (LIMA VAZ, 2000, 179). Será aqui que encontraremos duas propriedades fundamentais da ideia de justiça na concepção clássica e que são, por sua vez, descobertas dessa experiência democrática, a saber, a equidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*). A partir dessas considerações, a ideia de justiça receberá de Platão a posição primeira no universo simbólico das virtudes e, depois, de Aristóteles a transcrição da ideia para a conceituação filosófica. A distinção feita por Aristóteles será entre a justiça que reside no acordo com a lei e a justiça que se exprime na igualdade:

a justiça que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da vida ética no plano de uma convivência universal, ou seja, na sociedade política. (LIMA VAZ, 2000, p.179).

E a justiça que se exprime na igualdade é que tornará possível a relação de encontro intersubjetivo dos indivíduos éticos, formando assim, a comunidade ética.

Temos aqui um ponto importante a salientarmos. Se a justiça como virtude e a justiça como lei são constitutivas da própria ideia de justiça, como nos ensina a tradição acolhida por Lima Vaz, e se a justiça é a forma universal do existir em comum que possibilita a vivência dos seres humanos numa comunidade que se quer ética, então

[...] a lei que regula a prática universal da justiça na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a razão de seu agir eticamente e politicamente justo, e recebe sua objetivação social no Direito. (LIMA VAZ, 2000, p.179).

Consequentemente há uma impossibilidade, no terreno da ontologia do agir humano, de separar ética e direito, ou seja, ética e direito para Lima Vaz, estão indissoluvelmente unidos pela unidade essencial da categoria de justiça.

A concepção clássica da ideia de justiça sofrerá na modernidade mudanças. A separação moderna entre ética e direito é devedora da influência de um positivismo jurídico que desembocou na absolutização da própria justiça legal. Para Lima Vaz, uma das raízes desta separação foi estabelecida por Kant quando faz a separação entre

[...] a obrigação interior, tendo como único motivo o dever, e a obrigação exterior cujo motivo é a coação legítima prevista na lei. (LIMA VAZ, 2000, p.181).

Esta separação entre ética e direito terá suas raízes no terreno da modernidade, onde a concepção da ideia de justiça recebida da tradição aristotélica não encontra mais lugar. Especificamente, o que há é um abandono da teleologia do Bem, que como já esclarecemos é a viga mestra do edifício da ética clássica e, propriamente no caso da justiça, do abandono da teleologia do bem comum. Contribui para esta mudança na ideia de justiça a própria inversão moderna de direção do vetor teórico que orientava, na filosofia clássica, as razões antropológicas e éticas. "Apontando antes para o Ser e o Bem,

a direção teórica fundamental passa a ser seguida na direção do sujeito e do Útil" (LIMA VAZ, 2000, p.181). Desta forma, temos como consequência desta inversão na ideia de justiça duas direções que se verificam historicamente:

A ideia de justiça passa a ser pensada em termos rigorosamente utilitarista (Hume e o utilitarismo inglês), ou também, em termos convencionalistas como nas teorias modernas do direito natural e nas concepções de pensadores que constroem seus pensamentos a partir da hipótese de contrato social. (LIMA VAZ, 1999, p.182).

Na modernidade, a face da justiça como virtude desaparece e, conseqüentemente, há uma hipertrofia da justiça como lei. Ora, essa hipertrofia da justiça como lei leva, muitas vezes, a uma desfiguração da própria justiça legal. Como uma de suas mais devastadoras manifestações (da hipertrofia da justiça como lei), temos o exagero de um legalismo que muitas vezes paradoxalmente é injusto.

Certamente, existem na modernidade muitas tentativas de superação destes problemas apontados na separação entre justiça como virtude e justiça como lei. Talvez a mais discutida atualmente seja a proposta de John Rawls (LIMA VAZ, 1988, 175, nota 128). Não é o lugar aqui de discutirmos as análises de Lima Vaz sobre essa proposta, mas, vale ressaltar que para ele, estas tentativas modernas

[...] permanecem presas ao individualismo implícito no paradigma contratualista e, em última análise, orientadas na direção do vetor antropocêntrico da Ética e do Direito modernos. (LIMA VAZ, 2000, p.182).

Para Lima Vaz, as tentativas fundadas sobre o paradigma contratualista dificilmente conseguirão instaurar um espaço conceitual onde possa vigorar a relação entre justiça como virtude e justiça como lei. A unidade dialética da justiça, como virtude e como lei, é que irá compor a universalidade da vida ética na sua dimensão intersubjetiva, possibilitando assim que a comunidade humana se realize como comunidade ético-política, numa vida justa.

Como buscamos mostrar até agora, a categoria de justiça se apresenta na arquitetura ético-filosófica de Lima Vaz, como a categoria universal que preside inteligivelmente o exercício da vida ética na sua dimensão intersubjetiva. A vida ética, enquanto vida vivida em uma comunidade humana que se quer ética, só o será quando vivida como vida justa. Desta forma, para Lima Vaz, a categoria de justiça

[...] é o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da vida ética comunitária e dá início ao movimento dialético da sua constituição inteligível. (LIMA VAZ, 2000, p.183).

Para explicitar esta afirmação, devemos seguir a estrutura mesma do discurso ético, ou seja, da razão prática no seu movimento dialético: universal – particular – singular. Assim, temos que a categoria de justiça, como virtude e como lei, será o universal abstrato, será o momento da universalidade. Este momento será mediatizado pela particularidade, pelas situações concretas que os indivíduos encontrarão para exercer a justiça. Por fim, teremos à singularidade da ação justa no seu momento de universal concreto. Desta forma, a retidão da ação justa vem da justiça enquanto virtude. O alcance comunitário desta ação justa vem da justiça enquanto lei, a justiça enquanto lei é que irá ordenar na comunidade ético-política a ação justa segundo os predicados da igualdade (*isonomia*) e da equidade (*eunomia*).

Para Lima Vaz, a realização da justiça numa comunidade ética depende, necessariamente, da correspondência entre a justiça como virtude no indivíduo e a justiça como lei justa na comunidade. Ora, essa correspondência dependerá de inúmeros fatores, entre os quais, no nosso entender, a educação para o bem comum e para a liberdade é, certamente, dos mais importantes. Mas, num breve olhar sobre a nossa cultura, podemos facilmente notar que nossa educação ética torna-se, muitas vezes inócua devido a certo ceticismo cultural e um relativismo moral, fruto de um niilismo ético presente em nossa cultura. Neste contexto, o sentido da justiça como virtude degrada-se, muitas vezes, em cálculo oportunista no

plano pessoal e em cálculo demagógico no plano social e político. E, pelo que observamos acima, o risco, por falta de uma educação ética para a liberdade e para a justiça, ver a justiça ser substituída pela manutenção de uma paz social efêmera que, para conter a corrupção, a manipulação das leis, a violência, etc, ou seja, para conter a injustiça, necessitará cada vez mais da força.

Também, a separação entre a justiça como virtude e a justiça como lei favorece a influência, diversas vezes negativa, de grupos de pressão na construção das leis, impondo os interesses particulares de suas próprias causas, em detrimento das maiores silenciosas que têm poucos meios para se fazerem ouvidas. Essa situação, no nosso entender, contribui em grande parte para a crise geral de credibilidade de que sofrem as instituições públicas em geral, e a administração pública em particular.

Convém ainda falarmos brevemente sobre a injustiça. É interessante notar que parece ser a injustiça a primeira a pôr em movimento o pensamento. É à injustiça que somos sensíveis. É sob o modo de queixa que penetramos no campo da justiça e da injustiça. É verdade que desde os primórdios, a reflexão sobre a justiça desenvolveu-se e articulou-se em permanente confronto com a sempre ameaçadora questão da injustiça. A injustiça se faz presente como ação ou hábito que nega as propriedades essenciais da justiça. Por isso, a injustiça acaba atingindo a própria raiz de nosso existir em comum, destruindo nas raízes as possibilidades de uma vida justa, numa comunidade humana. Sua eficácia destruidora se faz presente na desintegração da comunidade ética e na dissolução da comunidade política. Sendo oposta à categoria da justiça, a injustiça se apresentará como vício (em oposição à justiça como virtude) e como lei injusta (em oposição à justiça como lei). Consequentemente, em oposição à justiça como lei na sua formulação de igualdade, a injustiça será desordem, ou desigualdade; e na sua formulação como equidade, a injustiça será iníqua. Portanto, para Lima Vaz:

○ aparecimento da injustiça no horizonte da justiça pensada como categoria

universal da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, por outro lado, a entrada do indivíduo que deve viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da justiça, no terreno coberto pelo céu nublado das situações ambíguas onde a injustiça pode medrar. (LIMA VAZ, 2000, p.184).

É sobre essas situações que iremos agora discorrer.

Situações de realização da comunidade ética na justiça

Terminamos o parágrafo anterior falando brevemente sobre a injustiça. Esta terrível possibilidade, tão presente na existência humana, de negação da justiça pelo indivíduo que se afasta da equidade e da igualdade na relação ética com o outro, se inscreve, no terreno tortuoso das situações. Situações essas que se apresentam de variadas formas, e nas quais a vida ética em comunidade é efetivamente vivida. Assim, a complexidade das situações que intervêm no agir ético dos indivíduos e, conseqüentemente, na formação da comunidade ética na justiça, comportam vários fatores, intrínsecos e extrínsecos que analisaremos aqui.

Seguindo a dialética do discurso desenvolvido por Lima Vaz chegamos ao momento da particularidade. Se, ao pensarmos a efetiva realização da comunidade ética, momento por excelência da categoria de intersubjetividade, como comunidade justa, e se, o momento universal abstrato desta realização da comunidade ética teve seu conteúdo inteligível na categoria da justiça. Então, este momento da particularidade será o momento da negação do momento da universalidade.

Vale ressaltar aqui que a vida ética comunitária, pensada dialeticamente, pode ter duas instâncias de negação opostas entre si. A primeira foi a que lembramos acima e que segue a lógica mesma do discurso dialético. A segunda, e mais terrível, é a "negação por oposição de contrariedade do próprio conteúdo da justiça." (LIMA VAZ, 2000, p.185), a saber, a injustiça ou o ato injusto. Isto porque, a injustiça ataca o cerne

mesmo do princípio da vida ética e anula todos os seus atos: "nenhum ato bom subsiste ante a devastadora negação da injustiça." (LIMA VAZ, 2000, p.185). Portanto, a vida ética dos indivíduos e das comunidades deverá, ao enfrentar as situações concretas da vida, buscar manter a inegociável exigência universal da justiça.

Ao dar respostas eticamente específicas às mais variadas situações, o indivíduo, na busca de realizar a justiça na comunidade ética, irá se deparar com fatores que influenciarão suas decisões. Lima Vaz irá classificar estes fatores em duas categorias: influxos causais e influxos condicionantes.

Os influxos causais procedem da razão prática e se exercem pelo trabalho conjunto entre a razão e a vontade. O influxo causal

[...] age na continuidade da vida ética situada, procede através do hábito racional da deliberação e do hábito volitivo da escolha. (LIMA VAZ, 2000, p.187).

Assim, teremos a razão e a vontade, trabalhando na deliberação e na escolha dos meios que conduzirão ao fim desejado.

Os influxos condicionantes, "delimitam simbolicamente o espaço-tempo dentro do qual é possível a vida ética se realizar concretamente na ação." (LIMA VAZ, 2000, p.187). Estes influxos que têm uma grande influência na própria possibilidade do indivíduo viver eticamente e construir uma comunidade mais justa, terão basicamente duas fontes. Primeiro serão influxos biopsíquicos, intrínsecos aos indivíduos que compõem a comunidade ética. Esses influxos serão formados pela nossa herança biológica, compleição física e psiquismo, que compõe a nossa idiosincrasia pessoal. Segundo, serão influxos extrínsecos, naturais e sociais, que configuram as situações históricas em que as comunidades éticas se formam e os indivíduos éticos vivem.

Como dissemos acima, o influxo causal é determinado pela intercausalidade que existe entre a razão e a vontade no movimento da razão prática. No agir ético aqui e agora do indivíduo, dentro da comunidade ética, a razão é que conhece o fim, dando ao agir ético a sua especificação. Por outro lado, a vontade move o indivíduo na prosse-

cução do bem universal conhecido pela razão como fim. Assim, a vontade diferencia-se em face da multiplicidade dos bens, definindo-se como escolha do meio necessário para o fim em vista.

Mas, é importante lembrarmos que o indivíduo ético não vive isoladamente. A vida do indivíduo ético acontece numa comunidade ética concreta, onde a relação de reciprocidade, de reconhecimento e consenso, não permite ao indivíduo deliberar e escolher sozinho. Numa determinada comunidade ética, estamos todos absolutamente ligados uns aos outros, e é aqui que serão feitas as escolhas que poderão ou não permitir a formação da comunidade ética na justiça. Portanto, a

auto-realização do Eu na ordem do bem, é, igualmente, realização do Nós na reciprocidade da prática das virtudes sob a norma universal da Justiça. (LIMA VAZ, 2000, p.188).

Como tem cada vez mais ficado claro, não há uma situação ética estritamente individual. Toda situação ética acontece dentro de uma comunidade ética. Assim, ao estar intrinsecamente ligada a uma comunidade ética, toda situação ética será estruturalmente ligada ao mundo e a história, bem como à objetividade das coisas e à intersubjetividade com os outros. Desta forma, a nossa reflexão deverá encaminhar-se da pura ordenação interior ao bem e ao fim, para a exterioridade contingente do mundo e da história. Importante é ressaltarmos que para Lima Vaz, a relação de intersubjetividade:

Embora não defina o ser do sujeito – o seu em-si e a auto-afirmação primordial do seu Eu – penetra muito mais profundamente do que a relação de objetividade na estrutura ontológica e no movimento lógico-dialético do agir, pois se constitui pela relação recíproca do reconhecimento e do consenso. (LIMA VAZ, 2000, p.189).

Ora, a relação de intersubjetividade será marcada por fatores condicionantes podem ser classificados em: tópica bio-psicológica, tópica social e tópica histórica.

Na tópica biopsíquica intervêm fatores que formam a nossa idiosincrasia pessoal

como nossa herança biológica, compleição física e psiquismo. Aqui, daremos atenção especial ao psiquismo, a tópica psicológica. A tópica psicológica diz respeito às pulsões psíquicas que a ética clássica definiu como paixões. Aqui estamos no âmbito da afetividade. Para Lima Vaz, paixões e afetividade

[...] são consideradas enquanto traduzem a resposta do sujeito, na forma de atividades de natureza psíquica, aos estímulos extrínsecos recebidos do meio natural e social (LIMA VAZ, 2000, 189) com o qual o indivíduo interage.

A própria possibilidade de vida em comunidade dependerá de certa regência das paixões pela razão prática. É do exercício da continência ou domínio das paixões, ou seu oposto, a incontinência como alimento do vício, que dependerá em grande parte do empenho dos indivíduos na criação de condições positivas, onde o bem comum da comunidade seja colocado sob a égide da justiça.

Para a ética antiga, o domínio das paixões será condição necessária para a vida em comunidade. Com a inversão antropocêntrica, temos, na ética moderna, o surgimento do individualismo. No individualismo, as pulsões dominantes são agentes eficazes de desagregação da vida social, e

[...] sua contenção numa certa ordem da comunidade deixa de ser tarefa da razão prática no desenvolvimento da vida ética e é assumida pela razão política enquanto detentora legítima do poder de coerção. (LIMA VAZ, 2000, p.191).

Situando-se dentro do contexto de uma ética do bem, de uma ética das virtudes, para Lima Vaz, será a virtude da temperança que irá moderar e ordenar as pulsões da afetividade no âmbito da tópica psicológica. Sob esta moderação a razão prática terá seu movimento dirigido à consecução do bem comum na comunidade ética.

A tópica social "circunscreve o sujeito ético no exercício comunitário da vida ética dentro dos limites simbólicos da realidade" (LIMA VAZ, 2000, p.191). Nas sociedades tradicionais que se caracterizavam por serem sociedades de ordem, o cronotopo social do indivíduo era predefinido socialmente,

havia uma rígida ordem preestabelecida que colocava o indivíduo dentro de limitados esquemas sociais. Com isto, havia um limite à potencialidade criativa do indivíduo, bem como ao espaço de liberdade. O grande risco era o de que o indivíduo tivesse uma conduta moral marcada fortemente pela passividade da aceitação de normas sociais tidas como imutáveis. Contra esta estrutura se levantam os mais variados críticos modernos das sociedades de ordens. Na sociedade moderna, com o advento das sociedades de classes, ocorreu uma profunda mudança no *cronotopo* social. Esta mudança se caracteriza pelo surgimento, mais teórico do que prático, de uma mobilidade na qual é oferecida a cada indivíduo a possibilidade de percorrer toda uma escala social, traçando assim, seu próprio lugar na sociedade.

Para Lima Vaz, se no primeiro modelo, das sociedades tradicionais, existia o risco da heteronomia passiva no agir ético, na aceitação das normas morais como imutáveis; nas sociedades de classes, a autonomia que é reivindicada pelos indivíduos,

[...] não obstante sua rigorosa formalização por Kant no *a priori* da razão prática traz consigo a ameaça de uma anomia ética que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades. (LIMA VAZ, 2000, p.193).

Aqui, para Lima Vaz, será a virtude da fortaleza que poderá assegurar o reconhecimento e o consenso. Só então, na aceitação do outro com seus direitos e deveres é que poderemos superar o tão desgastante e problemático conflito de interesses que se desencadeia na tópica social.

A tópica histórica situa-se no tempo histórico no qual o indivíduo ético e sua comunidade ética vivem, propriamente, suas existências. Isto porque, como analisamos na primeira parte do nosso trabalho, o *ethos* é uma realidade simbólica histórica que tem na tradição uma das suas propriedades essenciais. Ora, a tradição é o meio pelo qual o *ethos* de determinada comunidade ética permanece ao longo do tempo. E é na aceitação da tradição que os indivíduos se reconhecem e consentem em partilhar sua vida ética em determinadas comunidades: é "das

profundezas históricas do *ethos* [que] a vida ética recebe [...] as condições que asseguram a sua identidade no tempo." (LIMA VAZ, 2000, p.194).

Se nas sociedades tradicionais, da ética clássica, a tradição tem um papel importante na formação dos costumes e hábitos que nos ligam ao passado e a um *ethos* comunitário, nas sociedades modernas, a consciência de uma solidariedade com o passado na forma de uma tradição a ser valorizada tende a desaparecer, dada a excessiva valorização do indivíduo e do vetor temporal que aponta cada vez mais apenas para o futuro. Nesta situação, para Lima Vaz, a virtude que irá exercer uma atitude de ponderação e avaliação da vida ética da comunidade no tempo histórico na qual a comunidade e o indivíduo se encontram inseridos será a virtude da prudência ou sabedoria.

Dignidade é reconhecimento na justiça

Ao chegarmos ao termo do processo lógico-dialético da razão prática, podemos perceber de forma mais clara a presença normativa da justiça como razão de possibilidade da vida na comunidade ética. Para Lima Vaz, todos os atos autenticamente tais da vida ética partilhada deverão ser informados, em última instância,

[...] tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor da sua especificidade, pela justiça entendida no seu conceito mais amplo, seja como virtude seja como lei. (LIMA VAZ, 2000, p. 198).

Desta forma, se o outro só pode ser reconhecido e aceito como sujeito ético no horizonte do bem, horizonte ao qual a comunidade ética também deve estar direcionada, então, será neste horizonte que a vida ética deverá ser vivida como vida justa. Ora, é neste exercício concreto da vida ética dentro da comunidade ética que o momento da singularidade receberá seu conteúdo ético da categoria de dignidade humana. Assim, a vida justa será efetivamente vivida no reconhecimento da dignidade do outro.

O conceito de dignidade humana é um atributo essencial e inalienável do ser humano enquanto ser dotado de uma natureza e de uma grandeza singulares manifestadas na razão e na liberdade e que o torna único na história da vida. À bem da verdade, só após um longo e penoso percurso a ideia de dignidade recebeu seu estatuto de universalidade nos campos social, jurídico e político. Historicamente, a noção de dignidade humana é o signo da transição de um tipo de sociedade tradicional, onde predominava o vínculo social da dependência pessoal, para a sociedade moderna, na qual predomina o vínculo social da dependência jurídica e que supõe a independência do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres. Mas, segundo Lima Vaz, a ideia de dignidade torna-se um dos pilares da visão moral do mundo com a ética de Kant. É no kantismo que a ideia de dignidade está associada

[...] à ideia do respeito pela lei moral presente *a priori* na estrutura da razão prática. Essa ideia se imporá ao pensamento ético, jurídico e político pós-kantiano antes de ser contestada na teoria e na prática pelo niilismo contemporâneo. (LIMA VAZ, 2000, p. 203).

Toda ética é por sua própria natureza intersubjetiva. Assim, a dignidade humana só será, propriamente, dignidade humana se for reconhecida:

E somente no reconhecimento recíproco da dignidade entre os parceiros da relação do *Nós* como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da equidade e da igualdade: torná-la em suma, uma relação de justiça. (LIMA VAZ, 2000, p.203).

Desta forma, somente no reconhecimento da dignidade mútua, será possível aos indivíduos de uma comunidade ética realizar concretamente a comunidade ética no universal da justiça como virtude e como lei.

A dignidade não é fruto de uma convenção, de um consenso ou de um costume de determinadas sociedades. Ela tem sua origem e seu fundamento num estatuto metafísico do indivíduo e da comunidade que decorre da sua ordenação transcendental ao

Bem, ou seja, “ela atesta a singularidade da grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*.” (LIMA VAZ, 2000, p. 203). Desta forma, o conceito de dignidade humana será a ideia reguladora, o critério julgador da efetivação ou não da constituição da comunidade ética histórica. Por isso, não pode existir comunidade ética sem reconhecimento por parte dos indivíduos, por mais lábil e precário, da dignidade do outro. Portanto, o conceito de dignidade humana é o último elo da cadeia conceitual que constitui a estrutura inteligível da vida ética concretamente vivida na comunidade ética sob o governo da justiça.

Concluindo

Ao refletirmos sobre a efetivação da comunidade ética na vida ética, percorremos os momentos da dialética do discurso da razão prática. No momento da universalidade a categoria de justiça foi pensada abstratamente. No momento da singularidade, a constituição da comunidade ética, após ser contemplada a imensa variedade das situações que tornam possíveis o reconhecimento do outro na comunidade ética, chegamos pelo reconhecimento à igualdade de todos. Igualdade essa que é fruto do reconhecimento recíproco da dignidade dos iguais e que é fundamento de todas as outras igualdades. Igualdade que tornará possível a efetivação de uma comunidade humana justa.

Para Lima Vaz, essa igualdade não é fruto da convenção ou do contrato social. Não é uma mera igualdade aritmética materializada em documentos de identidade que buscam operacionalizar as funções burocráticas presentes na relação entre indivíduo e estado. Não é uma igualdade proporcional na participação nos bens materiais produzidos pelo trabalho social. Ela é uma

[...] tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais livre para a prática do bem, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da consciência moral.” (LIMA VAZ, 2000, p. 205).

Portanto, o momento de singularidade da vida ética no esforço de constituição da comunidade ética terá seu conteúdo inteligível,

no exercício concreto da justiça fundado no reconhecimento comum da dignidade inerente a cada membro da comunidade ética enquanto ser humano." (LIMA VAZ, 2000, p.205).

Referências Bibliográficas

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo, 1999.

HERRERO, F. J., A recriação da tradição na antropologia filosófica de Pe. Vaz, *Revista Síntese*, 2003, p. 5-12.

LEOPOLDO, F., Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas, *Revista Síntese*, 2003, 149-158.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo, 1997.

_____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. "Ética e política". *Revista Síntese*, n.29, 1983, p. 5-10.

_____. "Democracia e dignidade humana". *Revista Síntese*, n.44, 1988, p. 11-25.

_____. "Morte e vida da filosofia". *Revista Síntese*, n.55, 1991, p. 677-691.

_____. "Ética e justiça: Filosofia do Agir Humano". *Revista Síntese*, n.75, 1996, p. 547-552.

MACDOWELL, J., Aspectos fundamentais do pensamento ético de Padre Vaz. *Revista Veredas do Direito*, 2004, p. 63-79.

_____, "Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz". *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, 2007, p. 237-273.

PERINE, M. "Democracia e filosofia do agir humano – Observações sob uma luminosidade que permite a visão". In: MACDOWELL, J. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo, 2002. p. 317-332.

Hannah Arendt e o sentido político da categoria da natalidade

RESUMO

Para Hannah Arendt, a natalidade é uma categoria de significado político inerente à condição humana. Devido à categoria da natalidade, somos possuidores da capacidade de poder começar algo espontaneamente. O sentido dado por Arendt à palavra ação, consequentemente, encontra-se radicado ontologicamente na natalidade. A ação política é concebida como um novo nascimento. Nascemos quando agimos em conjunto, ou seja, a ação conjunta é um tipo de nascimento político. Arendt lança mão da filosofia de Agostinho com o objetivo de reinterpretar a sua visão de natalidade. O recurso adotado por Arendt em relação à concepção agostiniana de natalidade caminha no sentido de transpor essa categoria para o campo da filosofia política.

Palavras-chave: Natalidade; Ação; Política.

ABSTRACT

For Hannah Arendt, the natality is a category of political significance inherent in the human condition. Due to the category of natality, we possess the ability to be able to get something spontaneously. The direction given by Arendt action to the word, therefore is ontologically rooted in the natality. Political action is conceived as a new birth. We were born when we act together, ie, joint action is a kind of political birth. Arendt makes use of Augustine's philosophy in order to reinterpret their view of natality. The action adopted by Arendt in relation to the Augustinian conception natality walks to transpose this category for the field of political philosophy.

Key words: Natality; Action; Political.

* Doutor em Filosofia pela UFMG e professor da UFSJ – Universidade Federal de São João del-Rei.

Considerações Iniciais

Hannah Arendt, filósofa alemã e naturalizada norte-americana, é autora de uma série de abordagens que dizem respeito às graves consequências trazidas pela experiência do totalitarismo de vertentes nazista e stalinista. O seu trabalho também consiste em um conjunto de reflexões sobre a capacidade humana de começar algo espontaneamente. No bojo dessas questões, consideramos relevante desenvolvermos algumas análises a partir do tema do sentido político da categoria da natalidade.

Nossa tarefa, nas linhas que se seguem, procura demonstrar como a natalidade é uma categoria¹ potencialmente política, bem como o significado dado por Arendt à palavra ação, que, conseqüentemente, encontra-se radicada ontologicamente na natalidade e, em seguida, a reinterpretção que ela faz da concepção agostiniana da natalidade.

Natalidade como categoria política

Para Hannah Arendt, devido à categoria da natalidade, somos possuidores da capacidade de poder começar algo espontaneamente. "A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana." (ARENDR, 1978, p. 110). A autora teria introduzido uma nova categoria na teoria filosófica que trata do homem ao dizer que a natalidade é, diferentemente da mortalidade, sem dúvida, a categoria central² do seu pensamento político (ARENDR, 1958, p. 9). Imortalidade, para ela, significa a permanência no tempo (Idem, p. 18). Diante disso, a investigação arendtiana visa, antes

de tudo, a voltar-se para os fundamentos do significado político da natalidade. A esse respeito, afirma:

Os homens são equipados para a tarefa fundamentalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos e, portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento. (ARENDR, 1990, p. 169).

Arendt não apresenta uma abordagem da natalidade na ordem dos aspectos biológicos, restritos somente ao ato de vir ao mundo, então compreendido como planeta Terra. Em outros termos, Arendt, no momento em que trata da categoria da natalidade como condição de possibilidade política, não se apoia naquilo que a caracteriza como uma questão meramente natural. Assim, a autora se desvia de uma interpretação meramente biológica da concepção de natalidade, tomando um caminho que aponta para um conjunto de investigações voltadas para análises que são típicas do campo político. Nesse caso, o ser humano é um início, um começo, ou seja, ele mesmo é uma novidade, e por isso pode agir e iniciar algo no mundo junto com os demais. Em termos arendtianos, a faculdade de agir se radica ontologicamente no fato de um dia termos nascidos (ARENDR, 1958, p. 247). Nesse sentido, a natalidade deixa de ser uma categoria meramente natural porque passa a ter implicação política a partir do momento em que o homem se insere no mundo. Quando dizemos que o homem é potencialmente político, não é o mesmo que afirmar que ele é um *zoon politikon* no sen-

¹ Optamos por utilizar o termo categoria da natalidade embora muitos comentadores de Arendt utilizem a expressão conceito de natalidade. Considerando que o conceito é algo que processa a descrição de um objeto, preferimos o termo categoria por ele ser uma noção que serve como regra para a investigação. A Filosofia de Arendt possui um caráter investigativo. Por essa razão, o termo categoria se adequa melhor aos anseios arendtianos.

² Miquel Àbensour (2006) salienta que "la nouveauté du geste philosophique d'Arendt, tient à l'affirmation que la natalité entretient em priorité um rapport fondamental à la politique, mieux, que la natalité est ni plus ni moins la condition de possibilité de la politique, de l'action politique. Autant la condition de mortalité et la valorisation philosophique da la mort éloignent les hommes de leur condition politique, autant la condition de natalité les en rapproche. Nous sommes des êtres politiques em tant qu'êtres natifs. (p. 128-129).

tido aristotélico do termo.³ Arendt discorda da concepção aristotélica de que o homem é um animal político. Ela refuta a concepção aristotélica de que o homem, ao nascer, é lançado naturalmente para a vida em comunidade. O ser humano pode nascer e não viver em comunidade. O homem não nasce político, mas em condição de possibilidade política.

Miquel Abensour (2006, p. 128-129) comenta que a condição da natalidade presente no homem é a manifestação de sua natureza originária e possui como tarefa abrir-se a uma infinidade de possibilidades suscetíveis de fazer surgir o novo no mundo. Na sua compreensão da condição humana, a dimensão do nascimento afirma a sua qualidade originária, inicial e ontológica.

É na inserção no mundo e no contato com as diferenças que o segundo nascimento acontece. “A política trata da convivência entre diferentes.” (ARENDR, 1998, p. 21). Arendt acredita na singularidade de todo homem que nasce. A singularidade do homem se evidencia em função das singularidades dos outros seres. O homem é um ser singular entre os seres vivos que habitam o planeta, porque a sua pluralidade é paradoxal quando é posta em relação a outros seres com as singularidades que lhes são próprias. O que torna evidente essa distinção que faz do homem um ser singular em relação aos outros seres e a outros homens é a existência dos elementos do discurso e da ação (ARENDR, 1958, p. 189). O homem lida com as diferenças na teia das relações que ele estabelece no mundo no qual se insere. As diferenças entre os homens são

também inerentes à nossa condição de animais humanos. Para o antropólogo François Laplantine (2006, p. 22), aquilo que os seres humanos têm *em comum* é a capacidade que eles possuem para se *diferenciar* uns dos outros. Essa capacidade é demonstrada na elaboração dos costumes, no uso das línguas, nos modos de conhecimento, na criação de instituições e nos jogos profundamente diversos.

Ter a capacidade de lidar com as diferenças inerentes à condição do homem na Terra é demonstrar o quanto o homem é potencialmente político, porque “a política surge no *entre-os-homens*.” (ARENDR, 1998, p. 23). Ela “surge no *intraespaço* e se estabelece como *relação*” (Ibidem). Se o homem é capaz de se relacionar com o diferente numa relação *inter homines esse*, sua potencialidade política está provada.

Francisco Ortega (2003, p. 28) se refere à noção arendtiana de *natalidade*, isto é, ao nascimento, comentando que essa noção constitui-se como o pressuposto ontológico da existência do agir, que só é possível de se realizar se sairmos da esfera da segurança e nos confrontarmos com o novo, o aberto, o contingente. Pressupõe também que aceitemos o encontro e o convívio com novos indivíduos. Esse pressuposto ontológico se traduz no desafio do outro, do estranho e do desconhecido. Esse abrir para o outro é sem medo e sem desconfiança. Ele se apresenta como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, bem como de recriar o *amor mundi* e de reinventar a amizade.⁴ Nesse caso, a natalidade se apresenta

³ Para Maria José Cantista (1988-1999), em Hannah Arendt: “Ser e ser *político* identificar-se-ão pelo o que o conceito de cidadania cobrará um relevo e um alcance ontológico considerável (e talvez, discutível, na medida em que ser e ser cidadão parecem, afinal, identificar-se, ou, pelo menos, tender a uma tal identificação). A cidadania é o direito dos direitos: sem ela, o direito à segurança, à liberdade, à preservação da vida, à propriedade, ao bem-estar, à paz de que Arendt se ocupou num comentário aos filósofos dos direitos humanos são palavras vãs. Ontológico, antropológico e político, no contexto arendtiano, são sinônimos” (p. 56-57).

⁴ Sobre o significado dessa amizade analisada por Arendt, comenta Eugênia Sales Wagner (2006): “A amizade (*philia*), que permite aos amigos compreenderem ‘como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro,’ cria, do ponto de vista político, um espaço de compreensão entre aqueles que aí convivem, ainda que cada um observe o mundo a partir de uma perspectiva diferenciada. Ao desejar tornar amigos os cidadãos da *polis*, Sócrates manifestava convicção de que a humanidade de cada um é expressão do fato de que o mundo é o mesmo mundo para todos, ainda que se abra de um modo diferente para cada cidadão. O que a amizade instaura é a comunidade: indivíduos diferentes tornam-se parceiros iguais. É a amizade, em sentido político, que compreende a *philia politike* aristotélica, que instaura um mundo comum *entre* os cidadãos – o mundo que aproxima e separa os cidadãos.” (p. 30).

como condição de possibilidade de ação política que é provocada pelo *amor mundi*. Adriano Correia (2006) diz que "Hannah Arendt compreendia o político antes de tudo como resultado do amor ao mundo." (p. 226).

Por essas considerações a respeito do que Francisco Ortega (2003) compreende como pressuposto ontológico da existência do agir, constata-se que a natalidade, em termos arendtianos, enquanto categoria potencialmente política, não é a natalidade concebida no âmbito biológico. Uma interpretação da concepção de natalidade em Hannah Arendt, feita por Jonathan Schell (2002), também adverte sobre esse caráter não-biológico dessa categoria. Schell se refere a uma política da natalidade - *a politics of natality*. Depreende-se daí que a interpretação arendtiana da categoria de natalidade se estende para o território da ação política; portanto, ela não se limita à perspectiva de ordem natural ou biológica. Para uma explicitação do significado político do tema da natalidade, é necessário lançar mão das abordagens feitas pela nossa autora, no que tange ao conjunto dos fundamentos que a faz admitir que a natalidade é uma categoria potencialmente política, bem como as razões apresentadas por ela quando distancia esse tema do seu aspecto meramente biológico.⁵

Para Hannah Arendt (1958), a inserção dos seres humanos no mundo público se realiza por meio do uso da palavra e do

exercício da ação.⁶ Portanto, essa inserção é como um segundo nascimento. Em termos biológicos, não há como existirem dois nascimentos. Nesse sentido, um segundo nascimento só é possível no interior do mundo público. Dito de um outro modo, é na instância do espaço público que ocorre, por meio da palavra e da ação, que acontece uma série de nascimentos contínuos.

De acordo com o comentário de Françoise Collin (1986, p. 56-57), nascer significa aparecer pela primeira vez. Todas as vezes em que aparecemos em público, passamos a fazer parte da coletividade humana. O ato de inserção no coletivo humano é uma rememoração desse ato originário. É devido ao fato de aparecer pela primeira vez que nos tornamos públicos. O ato de nascer é a afirmação da presença de cada um de nós. Nascer é nos afirmarmos como seres falantes, e agentes na coletividade é o *inter-ser*. Devido a esse tipo de entendimento, nota-se que a categoria de natalidade assinalada por Arendt se estende muito além daquilo que se compreende como natalidade natural.

Se o entendimento da concepção natural de natalidade não se enquadra naquilo que Arendt compreende como natalidade política,⁷ nesse caso, somente a natalidade assinalada como categoria política pode explicar a garantia de continuidade da vida em público. O surgimento de uma nova ordem política é compreendido como a realização

⁵ Nesse sentido, percebe-se o quanto é relevante no âmbito do pensamento arendtiano lançar mão de uma filosofia da natalidade. Essa filosofia teria como pressupostos, para a sua elaboração, as experiências do extraordinário, do inusitado e da espontaneidade. Nessa perspectiva, pode-se dizer que ocorre uma aproximação entre Kant e Agostinho, como adverte Arendt (1978): "And had Kant known of Augustine's philosophy of natality he might have agreed that the freedom of a *relatively* absolute spontaneity is no more embarrassing to human reason than the fact that men are *born* - newcomers again and again in a world that preceded them in time." (p. 110).

⁶ Hannah Arendt (1978), em sua obra *The Human Condition*, faz inúmeras referências ao importante papel da fala, da ação em meio à pluralidade. Trata-se de elementos que são vividos no interior da *polis*. Essa referência acontece por meio do recurso arendtiano ao paradigma da antiga *polis* grega. A nossa autora parece não cessar de insistir na articulação entre a fala e a ação voltadas para a pluralidade. Assim, ela se expressa: "A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente <<objetivo>>, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que portanto as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva." (p 182).

⁷ Sobre alguns pressupostos de uma filosofia da natalidade em Hannah Arendt, ver Bowen-More (1989).

de um segundo nascimento. A esse respeito, adverte-nos Jonathan Schell (2002):

Na medida em que a extinção – o fim não de um indivíduo, mas das espécies – é uma segunda morte que, quando concretamente definido, significa o fim do nascimento, a fundação de uma ordem política que garanta a continuidade da vida seria um verdadeiro “segundo nascimento” – um renascimento – pelo qual esta segunda morte foi derrotada. (p. 461).

Percebe-se que onde existe vida, existe nascimento. Há uma ordem biológica que garante o princípio dos ciclos vitais das espécies que habitam o nosso planeta. A natalidade é uma categoria que não se processa da mesma maneira em todos os seres vivos. A natalidade, uma vez concebida como uma categoria que se situa para além do ato do nascimento biológico, se estabelece por uma concepção de significado político inerente à espécie humana. No ato do nascimento, em sua dimensão biológica, chegamos a este mundo, quando, no momento oportuno, somos levados por um conjunto de contrações a rompermos com os limites da vida intrauterina e, conseqüentemente, somos, então, lançados, por causa dessas contrações, à luz do mundo exterior. Em se tratando de natalidade do ponto de vista de aspectos biológicos, os animais passam a conhecer a luz do mundo pelo ato do nascimento, atividade natural que marca o fim dos laços do filho com a sua antiga morada no útero materno. Mas, em termos arendtianos, ao contrário de alguém que vem a este mundo no momento em que ele rompe com o espaço da vida uterina e passa, então, a vivenciar a luz exterior, nascer significa lan-

çar-se em uma série de ações que são capazes de transformar o mundo. É nesse sentido que, para Hannah Arendt (1958, p. 178), a ação é a efetivação da condição humana da natalidade.

É a partir dessa linha de interpretação adotada por Hannah Arendt que podemos perceber que a natalidade não pode ser considerada como uma categoria que se apoia somente no âmbito do preceito natural.⁸ É por essa razão que o propósito de reforçar o significado de natalidade em termos arendtianos ocorre no âmbito da análise da ação política. Nessa perspectiva, Paul Ricouer, citado por Françoise Collin (1992), escreve:

Este recurso ao tema da natalidade nos confunde mais do que nos ajuda na nossa justificativa da definição proposta em torno do poder. A natalidade, o nascimento, o ser nascido: essas palavras são tiradas do âmbito da biologia, enquanto todo pensamento político é retirado do campo do fenômeno supramente humano. Nesse sentido, sem antecedente político, mesmo a violência é estritamente humana, malgrado essas tenebrosas razões da agressividade. (p. 42-43).

A natalidade é uma condição do homem político, isto é, ela está presente na vida do homem, cuja natureza é potencialmente política (*bios politikos*). Ricouer parece nos apresentar a natalidade como uma condição pré-política, algo que não se distancia da concepção arendtiana da natalidade como categoria potencialmente política. O tema da natalidade em Hannah Arendt possui uma interpretação de caráter político, ou seja, trata-se de um elemento inerente à nossa condição de *homo politikos*. Em se tratando de assuntos políticos, na visão de Arendt, o

⁸ Por não se apoiar somente no âmbito do preceito de ordem natural, a condição humana da natalidade é explorada por Arendt no âmbito de suas análises a respeito da educação. Nesse sentido, a natalidade é uma categoria que se apresenta como essencial para o exercício da educação. Essa concepção se ampara no fato de que é por via da natalidade que novos seres humanos vivem no mundo, sempre velho desde a perspectiva deles. É por isso que a tarefa de educar em termos arendtianos é a de preparar “os novos”, os recém-chegados, para o seu segundo nascimento. Diz a autora: “O que nos diz respeito, e que não podemos delegar às ciências específicas da pedagogia, é a relação entre adultos e crianças em geral, ou, para colocá-los em termos ainda mais gerais e exatos, nossa atitude face ao fato da natalidade: o fato de todos virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento” (ARENDR, 1997, p. 247). Nesse caso, recomenda-se a leitura do Debate com Melich e Barcena (2000).

tema da natalidade, na sua dimensão política, aparece como um tema a ser abordado no universo da condição humana.

O sentido da palavra ação

Em termos arendtianos, a ação política é concebida como um novo nascimento. Nascermos quando agimos em conjunto, ou seja, a ação conjunta é um tipo de nascimento político. Todavia, comparada às outras atividades da *vita activa*,⁹ pode-se dizer que a ação é a atividade política por excelência (ARENDR, 1958, p. 9). Percebe-se que se referir à ação é se dirigir ao território da política.

É específico de Hannah Arendt, quando ela aborda determinados temas, utilizar-se de recursos que se voltam para o sentido originário das palavras. A nossa autora faz parte de uma tradição de filósofos que, em suas abordagens, enfatizam as raízes dos conceitos empregados por eles, utilizando-se de significação linguística. Heidegger é um expoente que pertence a esse tipo de tradição filosófica que lança mão desse artifício, ou seja, esse pensador busca na etimologia das palavras os elementos para a interpretação de conceitos.

De acordo com Elizabeth Young-Bruehl (1997, p. 286), Arendt denominou o seu método filosófico de "análise conceitual." Esse método possui a tarefa de descobrir "de onde vêm os conceitos." Ora, um método caracterizado dessa maneira recorre à ajuda da filologia ou da análise linguística para retrazar o caminho dos conceitos políticos, dirigindo-se até as experiências históricas concretas e políticas. Esse tipo de caminho que a nossa autora se propôs a percorrer era no sentido de buscar a origem dos conceitos dessas experiências históricas e políticas concretas. Nessa investida, Arendt se apre-

senta como capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastava de suas origens, como também de mapear a variedade de conceitos através do tempo, que, conseqüentemente, marcaram pontos de confusão linguística e conceitual.

Hannah Arendt apresenta o sentido original da palavra ação, apoiando-se em um recurso que se faz a partir das tradições linguísticas grega e romana. Ela nos situa no âmbito de um tipo de pensar e traduzir palavras que certamente não nos faz perder de vista os significados construídos dentro dos contextos das tradições grega e romana. As experiências dos mundos grego e romano da Antiguidade são impregnadas de relevância devido ao fato de se constituírem como pilares da cultura que envolve a História do pensamento ocidental. Daí, a pertinência deste tipo de recurso adotado por Hannah Arendt: recorrer ao sentido original do significado das palavras não deixa de ser um instrumento capaz de possibilitar o resgate de algo perdido no desenrolar dos acontecimentos que envolvem os processos históricos. Esse tipo de resgate revela a importância dada por Hannah Arendt ao recurso do sentido do verbo agir em suas origens etimológicas.

Para Hannah Arendt (1993, p. 122), o verbo agir, no seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, isto é, iniciar. O termo iniciar é indicado pela palavra de origem grega denominada *archein*, que é o mesmo que começo ou ser o primeiro. Dito de um outro modo, para a autora, o termo grego *archein* significa iniciar e comandar, isto é, ser livre. O verbo grego *archein* é correlato ao verbo *prattein*, que significa atravessar, realizar e acabar. Diferentemente das línguas modernas, o latim e o grego concebem às palavras *archein* e *prattein* a mesma correlação no que se refere à designação do

⁹ A ação necessita situar-se no domínio dos assuntos humanos. Em *The Human Condition* (1958), esse propósito de Arendt é assinalado com ênfase, como diz Adriano Correia (2006): "Pensar o que estamos fazendo é, antes de tudo, considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do *animal laborans* para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre a esfera pública e privada, o referencial da *polis*; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica." (p. 335).

verbo agir, embora sejam palavras diferentes. Esses dois verbos gregos correspondem a dois verbos latinos: *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere*, que significa conduzir. Arendt (1958, p. 189) assinala que o uso desses dois verbos é para demonstrar que a divisão da ação se dá em duas partes: o começo, que é feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para conduzir, acabar e levar a cabo o empreendimento. Por essa forma de entendimento, *prattein* e *gerere* passam a designar a ação em geral. Ambos os verbos revelam a necessidade do agir humano voltado à perspectiva do começo.

Percebe-se que, no que diz respeito ao recurso arendtiano relativo à noção grega do termo agir, nos é apresentado o sentido do agir humano como começo. Por esse ângulo, compreende-se que o agir é um tema amparado na tradição linguística grega e significa tomada de iniciativa. Agir significa algo voltado para a instauração do novo, isto é, sua tarefa consiste em criar novidades em um mundo considerado por Hannah Arendt (1993, p. 141) como o *habitat* natural da espécie humana. O recurso assumido por Hannah Arendt, pelo viés da tradição grega, demonstra que se trata de uma investigação em que se aplica ao termo iniciar uma configuração política em seu conteúdo. Tal recurso considera que a política, a partir da concepção assumida por Hannah Arendt, pode ser somente fruto da ação humana, diferentemente de qualquer outra espécie que habita o planeta Terra.

Arendt diz que, em alguns casos, o termo agir possui o significado de "governar," que, em outras palavras, pode ser descrito como algo capaz de imprimir movimento a alguma coisa. Nesse sentido, agir assemelha-se ao significado original vindo da tradição romana. Vinculado à tradição da antiga Roma, o significado do agir ampara-se no termo latino *agere* (ARENDR, 1958, p. 177). Evidencia-se que esse recurso utilizado ao termo latino sobre o significado do agir humano comporta o sentido da ação sob o ponto de vista do ato entendido como movimento. O termo latino *agere*, entendido como movimento, tem o mesmo significado de desencadea-

mento de um processo (ARENDR, 1993, p. 122). *Agere*, então compreendido como um termo originalmente de língua latina, é um verbo de tradição romana, cujo conteúdo se pauta no ato de movimentar. Partindo desse ponto de vista, evidencia-se que o sentido da palavra ação encontra-se relacionado à atitude de provocar movimento a alguma coisa e que, portanto, é algo típico do comportamento daqueles que possuem a tarefa de governar e daqueles que se dispõem a discutir e a deliberar no âmbito do espaço público. Um dos resultados que se pode obter dessa análise feita por Hannah Arendt é que se torna pertinente empregar o termo latino *agere*, adaptando-o ao exercício de movimentar, quando se trata de funções relativas a algum tipo de exercício relacionado a diferentes formas de governo e a diferentes formas de participação política.

Considerando a ação humana inerente às várias formas de participação política, pode-se dizer que ela é uma atividade que se funda na capacidade de transformar o mundo. Nessa investida, a ação, enquanto atividade de potencialidade política inerente à nossa condição humana, apresenta-se como capaz de trazer ao mundo uma *novus ordo saeculorum*, ou seja, ela possui o papel de mudar a ordem das coisas do mundo.

Concepção agostiniana de natalidade

Agostinho é o autor a quem Hannah Arendt se dirige para buscar uma referência centrada na tópica da natalidade. Por um lado, Arendt discorda de Aristóteles quanto à sua crença de que o homem é naturalmente político; por outro, ela se filia à concepção agostiniana de que existe um potencial antropológico e ontológico do homem, que revela a sua capacidade contínua para o começo. A expressão "*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nulhus fuit*", por constituir-se como uma frase central no que tange à filosofia política voltada para a categoria da natalidade, estabeleceu-se como um recurso utilizado por Hannah Arendt para demonstrar a dimensão política da filosofia do bispo de Hipona. Quando

Arendt se refere a essa expressão utilizada por Agostinho, ela quer considerar que se trata de uma frase composta de um conteúdo que se estabelece como base de sua concepção de ação, que é norteadada pela natalidade então compreendida como categoria de significado político. Isso se evidencia quando a nossa autora traduz a expressão latina e completa:

portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia, diz Agostinho na sua filosofia política. (ARENDR, 1958, p. 177).

Sobre isso, comenta Young-Bruehl (1997):

A preocupação de Hannah Arendt com a natalidade, que é igual e quase sempre maior que sua preocupação com a mortalidade, emergiu em seu estudo sobre Santo Agostinho, mas foi rapidamente trazida para o centro de seu pensamento por suas experiências políticas. (p. 431).

Nota-se que a nossa preocupação é explicitar o conteúdo político adotado pela autora na reinterpretação que ela faz da filosofia de Agostinho, principalmente no que diz respeito a essa expressão agostiniana que acabamos de mencionar. Filosofia essa que se constrói a partir do ponto de vista da dimensão política do conceito agostiniano de natalidade. É entendendo dessa maneira que podemos dizer que o ponto inicial da concepção arendtiana de natalidade política se faz por meio da referência pautada na visão que Agostinho¹⁰ possui a respeito daquilo que ele apresenta como conceito de natalidade. Arendt diz que, para Agostinho, antes que o homem fosse criado, não existia no mundo alguém que assumisse a responsabilidade pelo ato de iniciar.¹¹

Embora o movimento das leis da natureza traga novidades, somente o homem é capaz de abrir-se ao novo, ao contingente, e de recriar a responsabilidade pelo mundo. Arendt (1958) interpreta Agostinho no sentido de que ele assinalava que, enquanto iniciador, não havia ninguém no mundo que cumprisse esse papel antes que o homem fosse criado. Ela diz que “este início não é como o mesmo início do mundo, não é o início de uma coisa, mas de alguém que é iniciador de si mesmo.” (p. 177). Essa assertiva arendtiana coaduna com o comentário de Leonardo Avritzer (2006) de que “o conceito de natalidade, na sua dimensão privada, expressa o fato de que cada novo nascimento define a condição humana enquanto realidade única” (p. 161-162). Considerando que, na medida em que cada novo nascimento se estabelece como único, esse nascimento é também um novo começo. Essa dimensão da filosofia de Agostinho, assumida pelo pensamento de Arendt, revela a expressão da ideia de indeterminação da trajetória humana no domínio privado (AVRITZER, 2006, p. 160-161). Se muitas coisas que fazem parte desse mundo já existiam nele antes da chegada do homem, a interpretação da perspectiva agostiniana, adotada por Hannah Arendt (1958, p. 177), ampara-se na assertiva de que somente com a criação do homem o *initium* se estabeleceu. Com o aparecimento do homem na face da Terra, foi inaugurada a possibilidade de criação daquilo que é o próprio início, isto é, o homem é o começo por excelência. O homem é o começo necessário ao mundo, para que as coisas que compõem este mundo sejam por ele modificadas. Nesse sentido, Arendt adverte que o homem possui o preceito de início, que também pode ser

¹⁰ De acordo com François Collin (1986): “La réflexion d’Hannah Arendt sur la naissance, qui court à travers toute son oeuvre et s’appuie sur la lecture de textes de saint Augustin, est parallèle à sa réflexion sur la fondation politique.” (p. 57).

¹¹ Em termos da relação entre criador e criatura, remontando a Agostinho, diz que a criatura é apenas aquilo que é enquanto ente que veio por meio da existência. A estrutura do Ser da criatura é a de dever (*fieri*) e a de mudar (*mutari*). Já o criador é um ser absoluto, por isso é aquele que por questão de princípio está antes de qualquer coisa (*ante omnia*). No caso da criatura, existe a característica da natalidade, algo que lhe é inerente, porque o ante-criatura por meio dela possui um modo de ser que lhe é específico. Enquanto há a mutabilidade da criatura, o criador permanece o mesmo, independentemente daquilo que ele cria. Para o criador, não há tempo no sentido daquilo que podemos compreender como extensão (ARENDR, 1997, p. 70-71).

chamado de liberdade. Evidencia-se que, à luz da perspectiva dessa análise arendtiana, o homem surge no mundo simultaneamente à capacidade que ele próprio possui de tomar iniciativas, que certamente nunca ocorreram antes. Esse preceito humano é, para Arendt (1958), “somente uma outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes do homem.” (p. 177).

Percebe-se que Arendt, no tratamento do sentido político da categoria da natalidade, se ampara notadamente no legado agostiniano. A preocupação da obra de Agostinho é a fundamentação cristã da busca da verdade que o inquietava. Mas o que fez Arendt foi se apropriar da concepção do homem enquanto começo para, então, transportá-la para o campo da política. É interessante ressaltar que, nas análises arendtianas em torno da faculdade da vontade, a autora provoca uma comparação de Agostinho com Kant no que tange à categoria da natalidade. Para Hannah Arendt (1978):

[...] se Santo Agostinho tivesse levado essas especulações às suas consequências, teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como ‘natais’, e teria definido a liberdade da Vontade não como *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como liberdade de que Kant fala na *Crítica da razão pura*. (p. 109).

Considerações Finais

Em nossa *démarche* argumentativa no que diz respeito ao sentido político da natalidade, vimos que ela é uma categoria em cuja raiz se sustenta a ação humana e o discurso. Ao longo de nossa exposição, foi ficando cada vez mais claro o quanto a categoria da natalidade é apresentada por Hannah Arendt como a capacidade inerente à condição humana. É por causa dessa categoria que, ao contrário dos animais, o homem não nasce somente para a vida biológica, pois o nascer biológico é inerente a todos os seres animados do planeta, enquanto o nascer político é uma condição somente dos seres humanos.

Constata-se que o homem não nasce político, mas em condições de potencialidades políticas, pois ele se torna político no *inter homines* esse que forma uma teia de relações. É em meio a essa teia de relações que o falar e o agir em conjunto assinalam a responsabilidade do homem pelo mundo em que ele habita. O fato de nascermos seres humanos demonstra o caráter ontológico e antropológico da natalidade, bem como a potencialidade política que existe nessa categoria, a ponto de ela poder se efetivar por meio da ação. Enquanto nos colocamos como homens que se lançam no mundo político, efetivamos por meio da ação um segundo nascimento. Daí, o segundo nascimento do homem ser a efetivação da sua ação política que ocorre quando o mesmo concretiza a sua capacidade de criar novos corpos políticos.

Na perspectiva arendtiana, Agostinho nos conduz por um fio pelo qual o homem é visto como um ser capaz de voltar-se para a ação política. Visto por esse ângulo, o homem é concebido como fator de iniciação política em um mundo para o qual ele foi criado. Para Agostinho, o homem é condicionalmente responsável pelo ato de iniciar algo neste mundo. O homem, por causa dessa sua tarefa de dar início a algo antes nunca existido, sob esse ponto de vista, possui a responsabilidade de tornar tangível o começo de novas realidades neste mundo no qual habitamos.

Referências Bibliográficas

a) Fontes primárias

ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958. Ed. Alemã: *Vita Activa oder von tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Tradução Francesa por Dr. George Fradier: *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961 (Reedição em 1983 com Prefácio de Paul Ricoeur).

_____. *The life of the mind*. New York: Harcourt, 1978.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. da UnB, 1990.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

b) Fontes secundárias

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Paris: Sens et Tonka, 2006.

AVITRIZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, v. 68, p. 147-167, 2006.

BÁRCENA, F; MÈLICH, J. C. *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós, 2000.

BOWEN-MORE, Patrícia. *Hannah Arendt's philosophy of natality*. New York: St Martin's Press, 1989.

COLLIN, Françoise. Du prive et du public. *Les cahiers du Grif Tierce*. Paris, n. 33, p. 47-68, 1986.

_____. Agir et donné. Hannah Arendt et la modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, Paris, p. 27-46, 1992.

CANTISTA, O político e o filosófico no pensamento de Hannah Arendt. *Revista da Faculdade de Letras, Filosofia da Universidade do Porto*. Porto: 15-16 série 2, p. 56-57, 1988-1989.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: Adriano CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador: Quarteto, 2006, p. 225-236.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

ORTEGA, Francisco. Amizade em Tempos Sombrios. In: PEREIRA, Miguel (Org.). *Mulheres de palavra, ação e reflexão*, Rio de Janeiro: PUC, 2003, p. 21-41.

SHELL, Jonathan. Politics of Natality. Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later. *Social Research*, v. 69, n. 2, p. 461-473, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. Cotia: Ateliê, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

As principais influências filosóficas na formulação das indicações formais heideggerianas

RESUMO

Este artigo procura analisar alguns autores e temas que influenciaram Martin Heidegger na formulação das indicações formais (*formale Anzeige*). Selecionamos aqueles cuja influência nos parece mais esclarecedora para o entendimento das indicações formais enquanto método: as noções medievais de *actus signatus* e *actus exercitus*, as “expressões essencialmente ocasionais”, de Husserl e a teoria da “comunicação indireta”, de Kierkegaard.

Palavras-chave: Heidegger; indicações formais; Agostinho; Husserl; Kierkegaard.

ABSTRACT

This paper attempts at analyzing some author and topics that influenced the formulation of Martin Heidegger's formal indication (*formale Anzeige*). We selected those whose influence seems more enlightening for understanding formal indication as method: the medieval notions *actus signatus* e *actus exercitus*, Husserl's “essentially occasional expressions” and Kierkegaard's theory of “indirect communication”.

Key Words: Heidegger; formal indications; Augustine; Husserl; Kierkegaard.

* Doutoranda em filosofia pela PUCRS/CNPq.

Heidegger é reconhecido como um ávido e incansável leitor da história da filosofia. São famosas, assim como polêmicas, as suas interpretações dos mais importantes pensadores. Se considerarmos que o próprio Heidegger deixava claro que partia de uma *destruição* da história da filosofia e sempre reafirmava a importância do confronto com a tradição, não deve ser surpreendente seu vasto campo de interesse, assim como a inovação que podemos perceber em suas interpretações. Sua *Destruktion* não pode, porém, ser confundida com uma *devastação* do pensamento filosófico, pois seu objetivo é realizar uma *desconstrução* daquilo que é explicitamente dito pelos textos, de maneira que seja possível acessar as bases ontológicas ocultas na investigação.¹

Ao apropriar-se da tradição filosófica, Heidegger pretendia ir além da mera interpretação de textos e da análise crítica: o objetivo fundamental era encontrar as experiências originárias que possibilitaram as intuições mais fundamentais sobre o sentido do *ser* e que motivaram as questões filosóficas até hoje pertinentes. Ao pretender revelar aquilo que permanecia obscuro e subentendido, haveria a possibilidade de encontrar uma fonte de inspiração para um pensamento ao mesmo tempo original e basilar. Embora a abordagem fosse inteiramente nova, os problemas eram, em certo sentido, os mesmos: o problema sobre o sentido do *ser*, por exemplo, reaparecia sobre um novo ponto de vista – como *crítica* e também como *retomada* da tradição.

Uma das questões centrais na primeira fase do pensamento heideggeriano foi o método e sua formulação a partir das indicações formais (*formale Anzeige*). Acreditamos que o contexto da formação da nova

metodologia surge na busca por uma filosofia que permitisse o acesso à *vida fáctica* e concreta, no seu componente histórico, prático e inserido na chamada *hermenêutica da facticidade*.² O modo como a filosofia da tradição abordava as questões parecia não levar em conta a realidade dada, com todas suas contingências e cotidianidades. O tratamento conferido ao conhecimento tendia a focar no objeto e a caracterizá-lo de um modo totalmente teórico. O próprio sujeito do conhecimento era descrito em filosofia geralmente como um sujeito “descarnado” e separado do mundo dos objetos – o que gerava uma dualidade que dificilmente permitiria reconciliação. O caráter histórico e temporal presente na compreensão era muitas vezes simplesmente ignorado, ou então não suficientemente desenvolvido, a ponto dos filósofos não perceberem a base na qual repousava a teoria por eles formulada. As indicações formais surgiam justamente como uma alternativa para essas dificuldades.³

Assim, diante de um autor declaradamente inspirado pela história da filosofia, devemos não somente supor, mas também reconhecer explicitamente quais seriam as principais influências na formulação de seu novo método. Podemos apontar diversos filósofos como fundamentais: são notórias as influências de Aristóteles, Duns Scotus, Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers e, é claro, Husserl. Não caberia aqui, porém, um estudo detalhado da relação do método heideggeriano com cada um desses pensadores. Desse modo, optamos por selecionar as influências que nos parecem mais esclarecedoras para o entendimento das próprias indicações formais enquanto método: as noções medievais de *actus signatus* e *actus exercitus*, as “expressões essencialmente

¹ Sobre a *Destruktion* heideggeriana, ver Inwood (1999, p. 159-61).

² Conforme esclarece Gadamer (2002a, p. 282): “Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey [...] já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. [...] Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica”.

³ O foco do presente estudo é analisar as influências das indicações formais e portanto não faremos uma exposição detalhada de todas as características das próprias indicações, mas sim daquelas características que se relacionam diretamente com tais influências. Para uma visão mais geral das indicações formais, ver Streeter (1997).

ocasionais”, de Husserl e a teoria da “comunicação indireta”, de Kierkegaard.

A busca do *Verbum Interius*: o *Actus Signatus* e o *Actus Exercitus*

Foi através dos estudos da mística medieval, especialmente de Agostinho, que Heidegger encontrou uma das bases para desenvolver seu método, ao apropriar-se de alguns conceitos escolásticos, como *verbum interius*.⁴ Por trás da ideia de *verbum interius* está a distinção entre *actus signatus* e *actus exercitus*. O primeiro diz respeito ao discurso significativo e a compreensão consciente e reflexiva; refere-se ao ato de compreender as sentenças expressas por alguém, àquilo que é explicitamente dito e realizado no discurso e nas ações ligadas ao pensar reflexivo. O *actus exercitus*, por outro lado, é a esfera do *antepredicativo*, daquilo que não é expresso pela própria sentença ou ação reflexiva, mas que está na sua base: toda afirmação tem suas motivações, cada ato consciente possui uma base pré-consciente; há uma série de pressupostos que não são explicitados e todo discurso, por mais rico que seja, mantém um espaço do que não é dito, do que é silenciado.⁵

Agostinho desenvolve a noção de *verbum interius* na sua obra *De trinitate* (A trindade) ao realizar uma comparação entre o verbo interior do homem e o Verbo divino. Ele distingue o verbo interior do verbo exterior, pois a

palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior [...] Pois até as palavras em todos os idiomas sonoros podem ser

pensadas também em silêncio. (AGOSTINHO, 1994, p. 506-507).

Ainda que as considerações de Agostinho estejam relacionadas com a investigação teológica, o que ele mostra é a necessidade de separar aquilo que é dito ou realizado (*actus signatus*) daquilo que permite tal ação (*actus exercitus*). O filósofo reconhece que o verbo interior não é expresso somente com a fala, mas também com textos, gestos, movimentos; todos esses seriam signos que servem de meio para a expressão do que já está *dentro* do homem. É evidente a prioridade do verbo interior na medida em que o nosso verbo “pode existir sem que se siga uma ação. A ação, porém, não pode existir sem que a preceda o verbo.” (AGOSTINHO, 1994, p. 509).

Heidegger desenvolve essas noções ao tomar o *actus exercitus* como o reflexo imediato do *verbum interius*, sendo, portanto, a esfera que possibilita o *actus signatus*. É somente na medida em que já nos movemos desde sempre dentro de um campo de significação – pelo fato de todas as experiências já serem apreendidas enquanto dotadas de significados –, que podemos transpor tais experiências para uma linguagem comunicativa e fixá-las em proposições. O significado da apropriação de tal distinção para o desenvolvimento das indicações formais fica claro ao observarmos a intenção de Heidegger: ele procura, como vimos, descrever adequadamente o fluxo das experiências concretas, assumindo que a teorização e o conhecimento de caráter científico não são um modo fundamental ou privilegiado do homem comportar-se no mundo, mas sim um modo derivado.⁶

⁴ Para um aprofundamento da influência teológica no pensamento heideggeriano, ver Caputo (2000, p. 85-100). Sobre o *verbum interius*, ver Heidegger (2004, p. 43. GA 60, p. 63).

⁵ Sobre isso, diz Stein (2006, p. 163): “Heidegger dirá que justamente esse jogo entre ato exercido, antepredicativo e ato assinalado, reflexivo, se dá numa unidade. Ele dirá que o ato exercido sempre tem que ser olhado como elemento de fundamentação”, e que a tarefa da fenomenologia hermenêutica é “pela descrição dos indícios formais, chegar ao máximo número de atos exercidos, que são as dimensões existenciais”.

⁶ Segundo descreve Gadamer (2002a, p. 43): “Heidegger se ocupou naquela ocasião [em Marburg] de uma distinção escolástica e falou da diferença entre *actus signatus* e *actus exercitus*. Estes conceitos escolásticos correspondem aproximadamente aos conceitos de *reflexivo* e *direto* e se referem, por exemplo, a diferença que há entre o perguntar e a possibilidade de dirigir-se expressamente ao perguntar enquanto tal. Do primeiro pode-se derivar o segundo. [...] Ao fazer *reversível* esta transição da intenção imediata e direta à indireta nos parecia então como um caminho livre: isso prometia uma liberação do círculo inescapável da reflexão, a recuperação do poder evocativo do pensamento conceitual e da linguagem filosófica, que podia também assegurar ao pensamento seu lugar ao lado da linguagem poética”.

Ao apropriar-se e modificar a noção de *actus exercitus*, Heidegger a toma como um conceito que permite descrever uma série de fenômenos de um modo mais amplo. Ao utilizá-lo é possível apontar, em primeiro lugar, para a questão da linguagem e da interpretação, ao indicar a necessidade de observar o contexto e as motivações por trás do discurso, as quais nem sempre são explícitas, pois é notório que o mesmo conjunto de proposições pode possuir um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é proferido e do modo como é proferido. Uma frase bastante simples como “amanhã haverá uma tempestade”, pode ser entendida como um acontecimento grave ou absolutamente banal, de acordo com o contexto que envolve a proposição. Do mesmo modo, a ironia, o eufemismo, o sarcasmo e outras figuras de linguagem só são compreensíveis porque o discurso não resume-se a proposições rígidas tomadas isoladamente.

Além disso, o *actus exercitus* pode ser uma ferramenta conceitual para descrever o modo próprio do homem comportar-se no mundo cotidianamente. Através dele podemos explicar, por exemplo, o fato de que não seja necessário pensar e refletir conscientemente acerca de todas as ações que vamos realizar para que elas ocorram. Quando um homem caminha, ele não precisa estar a todo o momento pensando no ato de caminhar; é algo que faz sem necessidade de focar sua atenção nisso, nem teorizar sobre isso. O mesmo acontece com diversas outras atividades, desde algumas bastante simples, como segurar uma caneta, até atividades mais complexas, como tocar um instrumento (um músico experiente pode realizar tal atividade ao mesmo tempo que conversa com alguém sobre um assunto qualquer). Isso ocorre devido ao fato de que o homem já comporta-se no mundo de um modo específico, no qual o comportamento referente ao conhecimento teórico não é o mais fundamental. A significação que per-

meia toda a atividade humana – pois toda experiência possui uma significação própria – é anterior a qualquer teorização, pois é justamente o que permite toda teorização.

Assim, para poder desenvolver uma filosofia que não caia sempre numa objetivação limitadora (a qual não vai além da predicação e da teorização descolada da realidade concreta), é necessário buscar o que está na base de toda teoria e de toda linguagem significativa: o *actus exercitus*, o que está implícito no pensamento reflexivo; aquilo que motiva o discurso sem nunca ser dito; o fato de podermos agir no mundo sem estar, a todo e cada momento, pensando conscientemente em tudo o que fazemos. Essa apropriação de Heidegger dos conceitos de Agostinho tem grande influência para a filosofia hermenêutica como um todo.⁷ Gadamer recorda que a noção de *actus exercitus* surgiu como uma “palavra mágica” que fascinou a todos os alunos de Heidegger na ocasião de sua apresentação, ao mostrar o fato óbvio, mas ainda assim pouco explorado, de que “não existe somente o *actus signatus*, o enunciado e sua estrutura predicativa, mas também o *actus exercitus*.” (GADAMER, 2002a, p. 247). A partir dessa primeira elaboração, fica claro que para uma compreensão adequada das indicações formais não podemos perder de vista o *verbum interius*, que, enquanto totalidade dos sentidos presentes no *actus exercitus*, conduz a filosofia para o antepredicativo que está por trás do significado de toda sentença.

As expressões essencialmente ocasionais de Husserl

Como vimos, o *actus signatus* aponta para o caráter contextual de todo discurso, na medida em que esse só pode ser compreendido quando levamos em consideração o modo e o momento em que é proferido. As indicações formais também pos-

⁷ Segundo Grondin (1995, p. 94-5): “O que é comum nos dois autores [Gadamer e Heidegger] é a ideia de que a sentença não pode ser tomada como uma entidade semântica auto-suficiente [...] O atual sentido da reivindicação de universalidade da hermenêutica repousa na sua estrutura motivacional da linguagem, no *verbum interius*, o qual deve ser entendido como o *actus exercitus* no seu sentido completo”. Para o aspecto hermenêutico da filosofia de Heidegger, ver também von Herrmann (1996).

suem em si uma característica análoga, pois somente podem ser devidamente compreendidas quando as tomamos dentro de seu contexto, o que implica também não perder de vista os pressupostos que sempre estão por trás de seu significado. Essa característica das indicações formais relaciona-se com as chamadas “expressões essencialmente ocasionais”, que Husserl desenvolve na primeira das *Investigações Lógicas*. Segundo alguns autores⁸, tais expressões seriam uma das principais fontes de inspiração de Heidegger na formulação do método das indicações formais, como já evidenciaria o trabalho de Günther Stern, aluno de Heidegger e Husserl, que em 1924 defendeu uma dissertação com uma interpretação das *Investigações Lógicas* de Husserl baseada nas exposições de Heidegger. Além disso, a palavra alemã “Anzeige”, utilizada por Husserl nesse contexto para referir-se ao papel das expressões ocasionais é também usada por Heidegger no próprio conceito “indicação formal” (*formale Anzeige*, em alemão).

Husserl expõe as *expressões essencialmente ocasionais* em contraste com as *expressões objetivas*. As últimas seriam aquelas em que podemos compreender seu sentido “sem necessariamente dirigir a atenção para a pessoa que a enuncia ou para as circunstâncias da enunciação”, pois o sentido já está fixado na própria expressão; as expressões essencialmente ocasionais, por sua vez, só podem ser compreendidas levando em consideração aquele que profere o discurso e as circunstâncias em que é proferido, pois elas “pertencem a um grupo de significados possíveis conceitualmente unificados”, isto é, possuem diferentes sentidos possíveis, fazendo com que só possamos definir seu significado atual a partir do contexto de sua enunciação (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Alguns exemplos de expressões essencialmente ocasionais seriam os pronomes demonstrativos, como *este, isto, aquele*; os pronomes pessoais, tais como *eu, ele, nós*; os pronomes possessivos, como *meu, teu, nosso* e também, em geral, as expressões chamadas “indexicais”, como *hoje, amanhã, agora, aqui*. Ao utilizar tais expressões, a compreensão adequada do significado do discurso só pode ocorrer quando levamos em consideração quem fala e as circunstâncias em que fala, pois todos podem usar a palavra “eu”, mas em cada caso ela estará referindo-se a uma pessoa diferente. Como diz Husserl, as expressões ocasionais são diferentes das expressões objetivas justamente porque as últimas não dependem de um contexto específico para que sejam compreendidas: a palavra *leão*, por exemplo, não necessita de nenhuma observação das circunstâncias de seu proferimento para saber seu significado, pois ela “pode levar à ideia de um leão em si mesma e por si mesma.” (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Diversas expressões cotidianas possuem o caráter de expressões essencialmente ocasionais: é o caso, por exemplo, de expressões como “chove” (*Es regnet*) e “há bolo” (*Es gibt Kuchen*). Quando alguém diz que “chove” está implícito que está chovendo no momento e no local onde a pessoa se encontra; da mesma maneira, ao dizer que “há bolo”, ninguém pretende expressar que “há bolo em geral, em algum lugar” ou que simplesmente “existem bolos”, mas sim que há bolo nesse momento, disponível para as pessoas às quais o falante se dirige. Por mais que isso não seja dito explicitamente por aquele que fala, é algo que está implícito em seu discurso e que é compreendido pelos interlocutores. Esses tipos de expressões, como podemos notar, fazem parte da comunicação cotidiana e incluem diversos

⁸ Assim acreditam, por exemplo, Van Buren (1994), Streeter (1997) e Robson Reis (2004). Segundo o primeiro (VAN BUREN, 1994, p. 328): “No desenvolvimento de sua noção de ‘indicação formal’, Heidegger pegou o termo *Anzeige*, indicação, da teoria dos sinais da *Primeira Investigação* de Husserl, ‘Expressão e Significado’, sobre a qual Heidegger ministrou seminários formais e informais no começo dos anos 20. Inclusive havia um participante, Günther Stern, que submeteu para Husserl em 1924 uma dissertação sobre ‘O Papel da Categoria da Situação nas Proposições Lógicas’, na qual ele utilizou as leituras de Heidegger do conceito de indicação das ‘expressões ocasionais’ de Husserl”.

tipos, tais como todas as “expressões para percepções, crenças, dúvidas, desejos, medos, ordens”, etc., “assim como todas as combinações envolvendo o *artigo definido*, nas quais o último diz respeito a algo individual e somente compreendido em conceitos próprios”, como quando alguém diz “acenda a lâmpada”, referindo-se a uma lâmpada em particular (HUSSERL, 2002, p. 125, LU, §26).⁹

Diante dessas características, Husserl aponta para dois momentos intencionais das expressões ocasionais: o sentido indicador ou indicativo (*anzeigend*) e o sentido indicado (*angezeigt*). O primeiro diz respeito à direção significativa aberta que é indicada pela expressão; por exemplo, quando alguém profere a palavra “eu”, essa expressão contém em si uma indicação de significado para aquele que deve interpretá-la: o ouvinte sabe que tal palavra mantém uma relação significativa com aquele que a proferiu, ao referir-se a ele mesmo; no entanto, tal indicação é aberta, pois não existe um sentido fixo para a expressão (somente saberemos o que indica a palavra “eu” de acordo com o contexto de sua enunciação), mas independentemente do contexto, sabemos sempre que essa palavra refere-se a pessoa que à profere (ou seja, ela não é de todo vazia de significação).

O sentido indicado, por sua vez, diz respeito ao significado concreto que a palavra assume ao ser interpretada pelo ouvinte, em um caso específico. Ao ser guiado pelo sentido indicativo da palavra “eu”, o ouvinte *x* sabe que tal palavra indica tratar-se do sujeito *y* que usou a expressão “eu” (ele sabe que “eu”, naquele contexto, refere-se a *y*). Assim, o sentido indicador é de certo modo

a direção indicativa geral e *universal* que a expressão ocasional fornece (a palavra “eu” sempre refere-se ao sujeito que a profere), enquanto que o sentido indicado é o resultado *singular* que é encontrado na interpretação da expressão (quando o sujeito *y* enuncia a palavra “eu”, tal palavra refere-se a *y*).

Essa característica das expressões essencialmente ocasionais está também presente nas indicações formais, pois enquanto *indicações* elas apontam uma direção para onde devemos seguir nossa investigação sem, no entanto, já deixar fixado previamente qual deverá ser o resultado da análise.¹⁰ As indicações formais assemelham-se às expressões essencialmente ocasionais tanto pelo fato de só fazerem sentido dentro de um contexto específico (pois devemos levar em conta o momento e o modo como elas aparecem e realizam-se), como também por necessitarem de uma realização concreta e singular para efetivarem-se (não são conceitos dados de antemão e fechados em seu significado como pretendem ser as proposições científicas, mas sim precisam ser atualizados pelo filósofo que segue a direção apontada pela indicação).¹¹

Kierkegaard e a teoria da comunicação indireta

Não é algo simples estabelecer todos os aspectos da teoria da comunicação indireta de Kierkegaard: encontramos considerações sobre essa questão em diversas obras e em contextos distintos. Além disso, alguns autores acreditam que haveria duas fases de sua formulação, onde a primeira

⁹ Van Buren (1994, p. 329) afirma que: “De fato, a ausência do conteúdo significativo dessas expressões é agravada quando sua função de intimação indicativa diz respeito aos atos intencionais subjetivos da fala ou escrita de outros, uma vez que essa subjetividade é para Husserl, assim como para Kierkegaard e para o jovem Heidegger, um Outro essencialmente ausente e não intuível para os interlocutores. Ela pode ser apenas ‘apresentada’ na base das indicações da fala ou expressões escritas, das expressões faciais e dos gestos.”

¹⁰ Nesse sentido, as indicações formais também assemelham-se às “intenções vazias” de Husserl. Ver Boedeker Jr. (2005, p. 161) e Drummond (2008, p. 66-7).

¹¹ Segundo Streeter (1997, p. 423): “Dois fatores básicos no uso da ‘indicação’ de Husserl estão notadamente presentes no uso de Heidegger no mesmo termo. Primeiro, o sentido indicativo (indicação formal) é ‘incompleto’ se ele não dirige alguém para a realização do que é dito. Desse modo, o sentido indicativo, ainda que forte em sua direção, é incapaz de realizar-se por si mesmo, pois depende da realização para realmente ter significado. Em segundo lugar, o ouvinte (ou leitor) ocupa do papel de ‘agente’, aquele do qual a realização depende, se for o caso de haver alguma realização”.

apresentaria um viés mais irônico e provocador e a segunda uma intenção religiosa e ética.¹² Ainda assim, nos parece bastante interessante apresentar, ainda que em traços gerais, a concepção kierkegaardiana de comunicação indireta, pois além de ser uma clara fonte de inspiração para a formulação das indicações formais, sua exposição permitirá compreender alguns aspectos do novo método que costumam ser negligenciados¹³.

Kierkegaard contrasta a comunicação indireta com a comunicação direta. A segunda diz respeito à comunicação objetiva e com pretensão de validade universal, típica dos discursos científicos, lógicos e de caráter impessoal. A comunicação indireta, no entanto, possui um caráter subjetivo e “secreto”, correspondendo aos diálogos pessoais, aos textos literários e poéticos e à fala místico-religiosa. Seu conteúdo, ao contrário do conteúdo de um tratado científico, costuma não ser objetivo e exato, pois depende essencialmente da apreensão subjetiva do interlocutor. Muitas vezes o conteúdo da comunicação indireta é propositalmente ambíguo, podendo ser interpretado de diferentes formas (ainda que haja uma unidade temática e semântica). Por depender da interpretação do interlocutor, a comunicação indireta aponta para a necessidade da realização da comunicação através da apreensão concreta do conteúdo – apreensão essa que pode dar-se de muitos modos, uma vez que o significado do conteúdo não é de todo fixo e unívoco.¹⁴

Nas palavras de Kierkegaard:

Não é verdade que a comunicação direta é superior à comunicação indireta. Não, não. Mas o fato é que jamais nasceu

algum ser humano que pudesse usar o método indireto sequer razoavelmente bem, e ainda menos usá-lo em toda sua vida. Nós seres humanos precisamos uns dos outros, e nisso já reside uma direção. [...] Quando uma pessoa usa o método indireto, há, de um modo ou outro, algo endiabrado nisso, mas não necessariamente no sentido ruim – como, por exemplo, com Sócrates. A comunicação direta, de fato, torna a vida mais fácil. Por outro lado, o uso da comunicação direta pode ser humilhante para uma pessoa que usou a comunicação indireta talvez egoisticamente (nesse caso, no sentido ruim de endiabrado). [...] Para mim a comunicação indireta têm sido instintiva, pois ao me tornar um autor eu sem dúvida me desenvolvi e, conseqüentemente, todo esse movimento está obtuso (e isso é a razão pela qual, desde o princípio, não pude estabelecer meu plano diretamente, embora certamente eu estivesse ciente de que muito estava fermentando em mim). [...] Eu poderia muito bem ter dito logo: sou um autor religioso. (KIERKEGAARD, 1998, p. 248-9).

Assim, ao comparar os dois tipos de comunicação, Kierkegaard toma partido pela comunicação indireta – inclusive filiando-se explicitamente a ela enquanto autor – mas, ainda assim, reconhece que seu uso na vida cotidiana é tarefa complicada. É comum o filósofo referir-se à comunicação indireta como um tipo de “arte”, da qual poucos conseguiriam fazer um uso adequado. A figura de Jesus Cristo é diversas vezes associada ao exemplo máximo da perfeita comunicação indireta: não somente por sua mensagem através de parábolas, mas também por ser *ele* quem falava – não trata-se

¹² Ver Poole (1993, p. 23-5).

¹³ É notório também que a maioria dos comentadores de Heidegger não desenvolve a relação entre a teoria da comunicação indireta e as indicações formais, geralmente limitando-se a apontar sua existência. As exceções parecem ser Pöggeler (1994) e Van Buren (1994), conforme veremos a seguir.

¹⁴ Segundo Van Buren (1994, p. 327-8): “O apontamento da comunicação indireta é supor conduzir os leitores à verdade subjetiva que pode ser encontrada em suas próprias situações históricas. Há aqui tanto um momento negativo de repelir e apontar para outra direção, quanto um momento positivo de dirigir e apontar para algo. [...] O momento emético na comunicação consiste em repelir a confiança no *mens auctoris* do escritor e do conteúdo direto da comunicação. [...] De acordo com Kierkegaard, o momento positivo da comunicação indireta consiste no fato de que seus ‘fragmentos filosóficos’, seus ‘fragmentos e partes de pensamento sistemático’, são ‘sinais’ apontando na direção de uma ‘apropriação pessoal’ e concreta.”

somente do que é dito, mas do *modo* como é dito e por *quem* é dito. As mesmas palavras de Cristo proferidas por alguém que não as realizasse em atitudes e comportamentos, pareceria a Kierkegaard uma deturpação de sua mensagem.

O filósofo mostra que, paradoxalmente, a verdadeira comunicação indireta possui um aspecto *endiabrado*, ainda que não em sentido negativo: aquele que assim comunica-se quer provocar uma transformação em seus interlocutores. A intenção é ir além do óbvio e desafiar os ouvintes ou leitores. Por isso, muitas vezes, a comunicação indireta pode parecer irreverente ou furiosa, e o uso de ironias e sarcasmo pode estar presente. Um exemplo disso são os diálogos entre Sócrates e os atenienses: a *maieutica* socrática era um método de comunicação indireta por excelência – e o fato de que fosse considerada por muitos como *incômoda*, é antes uma comprovação disso.¹⁵ Mas é claro que pode também haver um uso indevido desse tipo de comunicação e uma retórica mal-intencionada pode tornar-se ainda mais nociva quando emprega o método indireto.

Na comunicação cotidiana, porém, Kierkegaard reconhece a necessidade da comunicação direta: na maior parte das vezes precisamos ser objetivos em nossas expressões e não dar lugar a ambiguidades. O próprio funcionamento de uma sociedade depende da simplificação e objetividade da comunicação, o que não deve significar, no entanto, confinar a comunicação a essa esfera. Que a comunicação indireta seja, nesse sentido, menos *útil* e prática não implica que deva ser considerada inferior à comunicação direta, mas apenas que sua utilização envolve um campo mais complexo e sofisticado, o que justifica também a dificuldade de empregá-la.

Como diz Kierkegaard,

“toda comunicação de conhecimento é uma comunicação direta. E toda co-

municação de capacidades é, mais ou menos, uma comunicação indireta.”
(KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9).

Essa outra diferença entre os dois tipos de métodos comunicativos revela suas intenções: a comunicação direta, por tratar de questões objetivas, procura transmitir conhecimentos e, portanto, é fundamental que exista clareza na sua utilização. A comunicação indireta, por sua vez, quer transformar o comportamento do interlocutor, o que faz com que foque não tanto em teorias, mas sim nas capacidades que o outro pode adquirir. É o que deveria ocorrer, segundo Kierkegaard, quando ensinamos alguém sobre o modo correto de agir: mais do que pregar uma teoria sistemática sobre preceitos éticos, vale o exemplo concreto de uma ação ética – a qual é mais efetiva ao ser demonstrada do que ao ser explicada –, e assim é possível suscitar no outro sua própria capacidade de agir corretamente. Como diz o filósofo:

o que eu tenho chamado de genuína comunicação-arte, isso é indireto ou pelo menos essencialmente indireto. A comunicação ética, por sua vez, é incondicionalmente indireta. (KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9).

Dadas tais considerações, podemos, então, perceber como a teoria da comunicação indireta influenciou as indicações formais. Em primeiro lugar, é bastante claro como a comunicação indireta atribui grande importância à realização concreta do que foi comunicado através da interpretação e atitude do interlocutor. O método indireto, assim como as indicações formais, não pode ser efetivado sem que se leve em consideração a apropriação do outro em relação ao que foi falado ou escrito. Esse é um aspecto bastante semelhante ao momento de *realização* (*Vollzug*) das indicações formais, que aponta para o *momento*, o *modo* e as *condições* nas quais ocorre a apreensão do fenô-

¹⁵ Como explica Poole (1993, p. 9-10): O objetivo da primeira comunicação indireta é envolver o leitor [...]. O leitor deve ser apanhado como um potencial aliado, seduzido e intrigado pelas emboscas retóricas do texto e então envolvido em uma espécie de trabalho de detetive, até o ponto em que – em condições ideais – não haja nenhuma simples instrução, ou doutrina, ou fato objetivo para ser tomado, mas apenas a experiência de perplexidade mutuamente compartilhada”.

meno. Também na teoria da comunicação indireta são fundamentais esses fatores, pois sem eles a comunicação seria algo indiferente à situação daquele que recebe a informação e que deve interpretá-la.¹⁶

Com isso podemos observar também outra semelhança importante, que releva claramente a influência de Kierkegaard sobre Heidegger: o modo como o conteúdo é concebido na comunicação indireta é essencialmente *aberto*. Uma vez que faz parte de sua formulação apresentar certa ambiguidade e equívocidade, a fixação do conteúdo em cada ato comunicativo vai depender de outros fatores. O mesmo ocorre com as indicações formais, pois elas não pretendem descrever um estado de coisas estático, mas sim apontar uma direção geral para a realização concreta do conteúdo. Ao tomar o conteúdo como apenas um elemento – e não o elemento central e determinante –, tanto a comunicação indireta como as indicações formais revelam um aspecto não objetificante.

Além disso, a comunicação indireta aponta para outro elemento fundamental do método das indicações formais: do mesmo modo que o comunicar de caráter indireto pretende suscitar uma ação e transformação no interlocutor, também as indicações formais aspiram estabelecer um tipo de atividade filosófica que envolva o *Dasein* em sua existência concreta. Uma vez que em ambos os procedimentos é necessário a realização através do outro – do interlocutor, no caso da comunicação indireta, e do filósofo, no caso da indicação formal –, há um fator de transformação que envolve aquele que concretiza a atividade, pois o que está em questão é sua própria concepção de realidade e sua própria capacidade de agir, seja ao comunicar, seja ao filosofar. Já que não trata-se de uma apreensão objetiva e previamente de-

terminada, não é possível saber quais serão os resultados e conseqüências da atividade até que ela seja efetivamente realizada.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

BOEDEKER, Edgar Jr. Phenomenology. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (Eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005. p. 156-172.

CAPUTO, John D. *Theological Presuppositions of Heidegger's Thought*. In: FAULCONER, James E. and WRATHALL, Mark A. (Eds.). *Appropriating Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 85-100.

DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Tradução de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GRONDIN, Jean. *Sources of hermeneutics*. New York: SUNY Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999a.

_____. (GA 60). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

¹⁶ Segundo Pöggeler (1994, p. 142): "O próprio Heidegger procurou desenvolver o chamar-a-atenção realizado pela comunicação indireta como uma hermenêutica indicativo-formal. [...] Se o ser humano é definido como existência, então essa existência não deve ser tomada em uma 'reflexão teórica', mas somente em sua realização [*Vollzug*] no 'eu sou'. Um ser humano não é um mero caso particular da realização de um universal. No trabalho teórico, assim como no trato cotidiano, tomamos as coisas como casos indiferentes de instanciação universal. [...] O ser humano não pode compreender a si mesmo desse modo porque, devido a sua facticidade, ele abre a si mesmo para o universal somente historicamente e em um tempo particular. Se a comunicação indireta é desdobrada como uma indicação formal, então está negada a possibilidade de seguir as concepções de existência de Kierkegaard ou mesmo de Nietzsche de modo acríptico".

- HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57; SS 1919). *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002.
- _____. (GA 60; WS 1920-1). *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- _____. (GA 61; WS 1921-2). *Phenomenological interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological research*. Translated by Richard Rojcewicz. Indianapolis: Indiana University Press, 2001b.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986a.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de M. García-Baró e J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986b.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, Edmund. *The Shorter Logical Investigations*. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002.
- KIERKEGAARD, Soren. *The point of view*; Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J. : *Princeton University Press*, 1998.
- KIERKEGAARD, Soren. *Soren Kierkegaard's Journals and Papers: Volume 1, A-E*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- POOLE, Roger. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993.
- PÖGGELER, Otto. *Destruction and Moment*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 137-158.
- REIS, Robson R. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. Integração Ensino Pesquisa Extensão*. Sao Paulo, v. 37, n. abr/mai/ju, p. 171-179, 2004.
- STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- STREETER, Ryan. *Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time*. *Man and World*, vol. 30 (1977), p. 413-430.
- VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Indianapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Way and Method: Hermeneutic Phenomenology in Thinking the History of Being*. MACANN, Christopher *Critical Heidegger*. (Ed.). London: Routledge, 1996. p. 171-190.

A posição original em John Rawls como base para uma sociedade democrática justa

RESUMO

Uma teoria da justiça de John Rawls reorientou o pensamento filosófico ocidental, inaugurando um novo período de reflexões sobre o tema da justiça. Construída com o intuito de oferecer “uma” teoria, a obra não apresenta um objetivo dogmático, propondo princípios de justiça, decorrentes de um acordo original hipotético, para constituir o que ele denomina de “justiça como equidade”, caracterizada pelo embasamento das regras do “justo” nas instituições. Através do “véu de ignorância” imposto aos participantes na “posição original”, Rawls faz com que a elaboração de tais princípios seja fruto de um consenso racional entre os indivíduos, tentando atingir um ideal moral que sirva como alternativa para a doutrina utilitarista e como base para uma sociedade democrática justa. O artigo objetiva demonstrar que a grande discordância e a veemência com a qual os críticos de Rawls atacam o argumento da posição original não diminuem a importância de sua teoria.

Palavras-chave: Justiça; Equidade; Pluralismo.

ABSTRACT

John Rawls's *A Theory of Justice* has reoriented western philosophic thought, starting a new period of reflection on justice. Designed so as to offer 'one' theory, this work does not present a dogmatic purpose; however, it does propose principles of justice, resulting from a hypothetical original agreement, to constitute what it calls 'justice as fairness', characterized by the foundation of the rules of 'fair' in the institutions. Through the 'veil of ignorance' imposed to men in their 'original position', Rawls makes the design of such principles the result of a rational common sense among individuals, trying to achieve a moral ideal that works as an alternative for the utilitarian doctrine and as the basis for a fair democratic society. The paper aims demonstrate that the vehement disagreement used by Rawls's critics when attacking the argument of original position decreases the importance of his theory.

Key words: Justice; Fairness; Pluralism.

* Doutorando pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS/RS.

Introdução

Neste trabalho propõe-se uma reflexão sobre os principais elementos que constituem a gênese de um dos mais importantes tratados sobre a justiça produzidos nas últimas décadas (*A Theory of Justice*, 1971), pretendendo focalizar as características que o tornaram tão discutido, comentado e questionado no âmbito da filosofia política. Para desvendar os motivos de tais argumentos, parte-se da investigação de elementos teóricos essenciais como a posição original e o véu de ignorância, alvos da maioria das críticas dirigidas contra o autor.

Ao final, pretende-se demonstrar que, apesar das críticas, segundo as quais é impossível um consenso a respeito do ideal de uma sociedade justa, sem que isso venha a agredir as individualidades, a teoria de Rawls pode servir de ponto de partida para a superação dos principais problemas enfrentados pelas sociedades atuais.

A concepção da justiça em John Rawls: justiça como equidade

Rawls apresentou a teoria da justiça como equidade em 1971, estabelecendo um novo marco na filosofia política e no pensamento ocidental, desenvolvendo uma teoria que traz como princípio mais elementar a liberdade, buscando torná-la compatível com a igualdade. Essa obra representou uma surpreendente mudança de foco nas análises do pensamento anglo-americano, que, dentro da tradição da filosofia analítica, pouco se preocupava com questões de convivência humana.

A importância da teoria da justiça de Rawls reside na tentativa de acomodar as exigências que derivam dos valores centrais da tradição política ocidental (liber-

dade, igualdade, solidariedade), demonstrando que a defesa incondicional da liberdade, conjugada com a igualdade, não é incompatível para as exigências atuais. Sua ideia é propor “uma teoria contratualista” (RAWLS, 1980, p.16), nos moldes de Kant, Rousseau e Locke (porém, em um plano mais abstrato que essas teorias clássicas), apresentando a sua concepção de justiça como resultado de um consenso original que estabelece princípios para a estrutura básica da sociedade.¹ Os princípios reguladores são, dessa maneira, escolhidos por pessoas livres e racionais,

[...] preocupadas em promover seus próprios interesses, que os aceitariam, numa posição original de igualdade, como definidores dos termos fundamentais de sua associação. (RAWLS, 1980, p.16).

No “neocontratualismo” de Rawls, os princípios decorrentes do acordo original hipotético constituem o que ele denomina de justiça com equidade, caracterizada pelo embasamento das regras do “justo” nas instituições, uma vez que seriam estas as intermediadoras entre as pessoas no convívio social. A teoria da justiça de Rawls tem, portanto, como principal objeto a estrutura básica da sociedade, por meio da definição da maneira mais justa de distribuição de direitos e deveres fundamentais pelas instituições sociais, desenvolvendo-se, dessa maneira, uma concepção de justiça como uma “justiça procedimental pura”, por meio da qual se garante a maior equidade possível de um procedimento.

Ao desenvolver a sua concepção de contrato social, Rawls busca apresentar uma alternativa ao utilitarismo clássico por considerar que pessoas em condições de igualdade não aceitariam princípios que podem exigir o sacrifício de alguns em nome do “aumento de soma de vantagens da coletividade.” (BENTHAM, 1984, p. 10). Assim,

¹ Segundo Merquior (1991, p. 206), “a natureza contratualista do empreendimento de Rawls mostrou-se num plano processual, pois foi nas técnicas que empregou para deduzir princípios de justiça que Rawls adotou uma posição contratualista. Assim mesmo, era um contrato social muito diverso do contrato social da primeira tradição moderna, já que seu propósito não consistia no estabelecimento de autoridade e obrigação legítimas, como em Hobbes, Locke ou Rousseau, mas em firmar regras de justiça.”

trata o autor de estabelecer os contrastes entre o utilitarismo clássico, que possibilitaria o sacrifício da liberdade e direitos de alguns em nome do saldo geral de satisfações da sociedade, desconsiderando as questões relativas à justiça distributiva; e a justiça como equidade que impõe a prioridade de uma liberdade igual para todos e preocupa-se com as desigualdades sociais e econômicas.

Portanto, a teoria da justiça de Rawls procura, por meio da figura do contrato, sustentar que os princípios da justiça são decorrentes de um acordo consensual, evitando-se “estender a toda a sociedade a escolha feita por um único indivíduo, conforme o modelo do observador imparcial do utilitarismo.” (RAWLS, 1980, p. 29). Dentro dessa ótica contratual, não há razões para defender que princípios que terão como função regular toda uma série de relações em uma associação de seres humanos seja objeto de decisão de apenas um indivíduo, pois na última hipótese não seria possível criar princípios que, além de garantir as liberdades básicas dos indivíduos, garantissem a justa distribuição dos bens sociais primários.

A posição original e o véu de ignorância

Rawls apresenta inicialmente a posição original como o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos. A posição original, portanto, transmite a idéia de que os princípios da justiça serão originados a partir de um acordo concluído em uma situação igualitária. Por isso, há a necessidade de construção de todo um processo racional que garanta o acesso de todos aos bens sociais primários, sem que haja benefícios individuais derivados das especificidades que colocam os homens em disputa.²

Nota-se que a posição original corresponde ao estado de natureza na teoria tradi-

cional do contrato social, ou seja, a posição original é o estado em que os indivíduos se encontram antes de formularem o contrato. Porém, diferentemente destas concepções ela não é caracterizada como um estado de guerra nem como de paz. Tampouco se trata de uma situação histórica real, mas de uma situação puramente hipotética, que não tem a pretensão de englobar todos os membros de uma sociedade em determinada época, mas de definir uma maneira de conduzir a uma certa concepção da justiça que possa ser adotada a qualquer momento. Ela não deve ser considerada como uma espécie de assembleia geral que inclui, em um momento determinado, todas as pessoas que ali vivem, mas deve ser compreendida de modo que “sempre os mesmos princípios sejam escolhidos.” (RAWLS, 1980, p. 16).

A situação original de igualdade, destinada a garantir distribuição equitativa dos bens primários, somente é atingida através de uma “ficção”, o “véu de ignorância”, capaz de tornar possível a escolha unânime de uma concepção de justiça, mediante a exclusão do conhecimento de qualquer peculiaridade das pessoas. Dessa forma, a posição original pode ser conceituada como a situação inicial em que se encontram os indivíduos antes de pactuarem, encobertos por um véu de ignorância que não lhes permite ter consciência de sua condição. O “véu de ignorância” garante, então, que ninguém será privilegiado ou prejudicado na escolha dos princípios pelo acaso ou pelas contingências sociais, pois todos estão em uma situação simétrica que impede a formulação de princípios que favoreçam determinadas situações particulares. Nota-se que a principal função da construção da posição original e do véu de ignorância é o estabelecimento de um processo equitativo, buscando anular as desigualdades responsáveis por colocar as pessoas em disputa pela defesa de seus interesses, possibilitando o acordo unânime, já que as partes

² Rawls reforça esta idéia argumentando que (1980, p. 136): “a idéia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em seu próprio benefício”.

não têm base para negociar, nem para estabelecer princípios que os favoreçam.

O véu de ignorância faz com que as partes tenham conhecimento apenas das "condições genéricas da sociedade humana", da "base da organização social" e das "leis que regem a psicologia humana", informações necessárias para que "o acordo seja racional." (RAWLS, 1980, p.137). Ele encobre a história particular dos membros do acordo;

[...] seus interesses, crenças, classe e status social, grupo étnico, gênero, sexo, habilidades naturais, força, inteligência, inclusive a geração à qual pertencem. (NEDEL, 2000, p. 58).

Dentro desse quadro, os indivíduos chamados a optar por uma forma de justiça são seres racionais e mutuamente desinteressados, tendo como consequência a não-aceitação de uma estrutura básica que maximizasse a soma algébrica de vantagens e não preservasse seus interesses e direitos básicos. O "desinteresse" das partes não significa egoísmo (que as partes teriam única e exclusivamente certos tipos de interesses pessoais como poder e riqueza), mas sim que elas não teriam interesse nos interesses das outras pessoas. Essa característica, juntamente com a racionalidade, interpretada em seu sentido estrito (adotar os meios mais eficientes para determinados fins), é que garante a aceitação completa do acordo inicial.

Dentro desse contexto pode-se afirmar que as partes, na posição original, são iguais, já que cada uma pode fazer propostas e apresentar razões para sua aceitação. A finalidade dessa condição, como o próprio Rawls propõe, é representar a igualdade entre os indivíduos como pessoas éticas, "como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça." (RAWLS, 1980, p.19).

O véu de ignorância também explicita o objetivo de Rawls em estabelecer uma proposta alternativa ao pensamento utilitarista, pois fica afastada a possibilidade de os participantes do acordo escolherem princípios com base no utilitarismo, já que ninguém, na posição original, "reduziria suas próprias

expectativas em benefício do maior bem-estar geral de todos." (RAWLS, 1980, p.14). A razão é que, diante dessas condições, as pessoas querem um sistema de ordenação que lhes garanta o melhor acesso possível aos bens primários, naturais e sociais; e, como desconhecem as suas posições sociais, imaginam-se no lugar de qualquer um dos outros contratantes, garantindo-se a imparcialidade.

Nota-se que, dentro desse contexto, o único fato concreto de que as partes têm conhecimento é o de que a sua sociedade está submetida às circunstâncias da justiça e às suas respectivas consequências. Rawls considera que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana, compreendendo as relações políticas e os princípios da teoria econômica; bem como a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. Garante-se, então, que as partes conhecem quaisquer fatos genéricos que afetem as escolhas dos princípios da justiça, tendo conhecimento suficiente para classificar as alternativas e escolher aquela que protege suas liberdades, amplia suas oportunidades e aumenta os meios de atingir seus objetivos.

As circunstâncias da justiça podem ser definidas como as condições normais sob as quais a cooperação é tanto possível quanto necessária, fazendo com que a escolha dos princípios seja necessária para que se possa firmar um acordo quanto à distribuição adequada, não a condicionando a contingências arbitrárias. Rawls divide essas circunstâncias em dois tipos, objetivas e subjetivas. As circunstâncias objetivas são caracterizadas pelo autor como uma condição de "escassez moderada implícita", insuficiente para atender uma gama de situações. Isso faz com que os recursos presentes não sejam suficientes a ponto de tornarem dispensáveis os esquemas de cooperação; e que "as condições não sejam tão difíceis a ponto de condenarem qualquer tentativa de elaboração de esquematização." (VITA, 2000, p. 102).

As circunstâncias subjetivas, o autor as determina como aspectos relevantes dos sujeitos da cooperação. Segundo Rawls,

embora as partes tenham interesses e necessidades aproximadamente semelhantes,

[...] essas partes têm no entanto seus próprios planos de vida. Esses planos, ou concepções do bem, as levam a ter objetivos e propósitos diferentes, e a fazer reivindicações conflitantes em relação aos recursos naturais e sociais disponíveis. (RAWLS, 1980, p.127).

O autor também supõe que “os homens sofram de varias deficiências de conhecimento, pensamento e julgamento” (HABERMAS, 1998, p. 43). Como consequência disso,

[...] os indivíduos não só têm planos de vida diferentes, mas também existe uma diversidade de crenças filosóficas e religiosas, e de doutrinas políticas e sociais. (RAWLS, 1980, p.133).

Portanto, as circunstâncias da justiça aparecem sempre que as pessoas apresentam conflitos em relação à divisão das vantagens sociais em condição de escassez. Demonstra-se, assim, que Rawls está mais preocupado com o segundo princípio de justiça, que define os termos de distribuição, do que com o primeiro, pois este é tido como uma escolha natural das partes na posição original. Presume-se também que as pessoas da posição original, além de tentar promover a sua concepção de bem, sabem que essas circunstâncias acontecem. Assim, elas são necessárias para que haja a virtude da justiça.

A posição original representa um artifício que serve para demonstrar abstratamente que, se fosse possível a realizar, o resultado atingido seria a construção de um conceito de justiça composto pelos dois princípios da justiça Segundo Nedel, o acordo é marcado pela estratégia *maximin* (NEDEL, 2000, p. 61). Ele é um acordo unânime no qual as partes escolhem aqueles princípios que melhor as

protejam de arbitrariedades, os princípios que “uma pessoa racional elegeria para regulamentar uma sociedade na qual seu inimigo lhe fosse assinar o lugar. (NEDEL, 2000, p. 62).

A estratégia aqui presente é maximizar o rendimento mínimo. No intuito de assegurar seu próprio futuro, as partes desejam que as desigualdades na distribuição dos bens e das funções revertam em benefício dos menos favorecidos.

Para Rawls, deve-se ordenar as instituições sociais seguindo o direcionamento dos princípios de justiça, sobrepondo-os aos interesses próprios e às considerações de prudência. Essa ordenação não significa auto-sacrifício, pois, ao formular a concepção do justo, as partes levam em conta seus interesses da melhor maneira possível. Isso remete a uma outra característica importante do acordo original, que a concepção de justiça seja capaz de produzir a sua própria sustentação. Os princípios presentes em tal acordo devem ser tais que, quando aplicados à estrutura básica da sociedade, os homens adquiram “o senso de justiça e o desejo de agir de acordo com esses princípios.” (RAWLS, 1980, p.145).

Rawls, por meio da posição original, tenta evidenciar que nenhuma sociedade se caracteriza como um sistema de cooperação literalmente aceito pelos homens, já que ninguém teve a possibilidade de escolher a sociedade em que iria nascer e viver. Portanto, uma sociedade justa é aquela que se aproxima de um sistema voluntário, no qual cada indivíduo, “se tivesse tido possibilidade, teria escolhido para nela nascer.” (RAWLS, 1980, p.13).

Após tratar de todas essas questões relativas ao plano teórico e tendo estabelecido os princípios reguladores da sociedade e a prioridade absoluta da liberdade, Rawls entra nas últimas partes de sua obra no tema da instauração de uma sociedade bem-ordenada por meio dos princípios, buscando a consolidação de “uma comunidade política caracterizada pela cooperação e pelo senso de justiça.” (PEGORARO, 1995, p. 68). Assim, para o autor, uma sociedade organizada sob os princípios de justiça teria a concordância de todos e teria mais força e estabilidade que qualquer outra sociedade,

aumentando a confiança dos cidadãos quanto à organização social e eco-

nômica, e promovendo a tolerância e o respeito entre todos. (MERQUIOR, 1991, p. 207).

Rawls pretende que seu conceito de justiça não seja metafísico, mas “político.” (RAWLS, 1996, p. 9), resultante de acordo que “leva em conta as diferenças sociais, culturais, religiosas e econômicas existentes em uma sociedade democrática.” (PARIJS, 1997, p. 117). Nota-se, ao longo de toda a obra, que seu pensamento apresenta dois pontos complementares e convergentes: primeiro, a capacidade dos cidadãos de formarem e racionalmente perseguirem uma concepção de bem na busca da felicidade pessoal, o que, contudo, não esgota o ser humano; segundo, o senso de justiça, ou seja, a capacidade de os cidadãos entenderem os termos da cooperação social e de agirem de acordo com eles e de instaurarem uma vida coletiva a partir de princípios de justiça para regular a estrutura básica da sociedade bem-ordenada por meio de uma ordem jurídica equitativa para todos.

Por fim, Rawls demonstra que, por meio da construção de uma justiça como equidade na sociedade, atinge-se a estabilidade social plena por meio do reconhecimento mútuo calcado nas disposições humanas de ordem psicológica, da tolerância e do reconhecimento público de um senso de justiça, que conduz os cidadãos à defesa de instituições justas.³ Assim, todos estes fatores elevam as pessoas à estabilização de uma sociedade que visa o bem comum, fazendo com que “a sociedade natural conviva com a sociedade erigida pelo contrato social.” (PEGORARO, 1995, p. 87), objetivo máximo da teoria da justiça de Rawls.

Críticas à posição original

Diante do exposto, verifica-se que Rawls parece colocar a posição original como a condição que serve de argumento para a construção dos dois princípios de justiça. Porém, como afirmam alguns interlocutores do autor, essa parece ser uma condição desnecessária, já que a própria existência de um “contrato estipulado pelos indivíduos para resolver uma situação de escassez já é um argumento por si mesmo” (DWORKIN, 1993, p. 235). Seguindo esse argumento muitos críticos consideram que a construção da posição original guarda pouca relação com as realidades históricas das quais emergem as sociedades reais, bem como com as realidades sociais que os cidadãos enfrentam no seu cotidiano, devendo, ao contrário, justamente essas questões ser resolvidas pela filosofia política⁴. Esses argumentos devem ser analisados, pois muitos veem na posição original um expediente a conduzir ao rompimento, ao menos aparente, com toda a experiência da comunidade, ou um ponto de a-historicidade na teoria de Rawls; “uma tentativa de fuga da história, um último esforço platônico para descobrir princípios abstratos.” (PEGORARO, 1995, p. 93).

Além do mais, Rawls parte de uma concepção medíocre de pessoa, não considerando as diferenças naturais, para “atingir, contrariamente, um ideal de dignidade humana.” (NOZICK, 1974, p. 231). Essa desconsideração das diferenças impostas pelo véu de ignorância faria com que um genuíno acordo entre as pessoas presentes na posição original fosse impossível. Sem

³ Dentro desse contexto, Pegoraro afirma que (1995, p. 15) “a ética consiste no cumprimento da justiça. O retrospecto histórico acima esboçado mostra que a justiça tem um aspecto subjetivo (virtude moral do sujeito) e um aspecto objetivo (princípio da ordem social). Estes dois conceitos incluem-se mutuamente. O princípio da justiça precisa do apoio da virtude da justiça e vice-versa. Os cidadãos que subjetivamente cultivam o senso de justiça procuram transpô-lo numa ordem jurídica equitativa para todos. Numa palavra, a virtude e o princípio de justiça convivem e se fortificam mutuamente. Será quase impossível uma ordem jurídica justa se os cidadãos não amam e não cultivam a virtude da justiça.”

⁴ Segundo Nedel (2000, p. 152), “o próprio filósofo admite que a hipótese da posição original, embora necessária para a apresentação sistemática das noções de respeito e base natural de igualdade, é fonte de ‘complicações’. Nos escritos posteriores a *Uma teoria da justiça*, o autor de fato atenua a importância dela e dá ênfase à afirmação de que os princípios de justiça não são atemporais nem abruptamente introduzidos na vida de uma democracia constitucional, mas provêm das convicções ponderadas dos participantes do acordo. Se assim é, como alerta a crítica, ela realmente se torna dispensável.”

conhecer nenhuma distinção entre eles, os cidadãos não possuem bases para propor qualquer acordo, fazendo com que o acordo original não possa ser descrito como um verdadeiro contrato⁵, pois, diante de culturas particulares diversas não pode ser possível a aplicação universal de uma fórmula única aprovada por cidadãos desprovidos de qualquer conhecimento particular sobre sua posição social e sua compreensão cultural.

Muitos comunitaristas defendem que o "conhecimento de condições pessoais e concepções de bem são relevantes para determinar princípios básicos de justiça." (SANDEL, 1982, p. 99). De acordo com os utilitaristas, a solução correta para garantir que nenhum participante tome vantagem no acordo inicial é impor um véu de ignorância superficial, permitindo a elas informações sobre seus desejos e interesses, privando-os apenas de informações relativas a sua posição social. Isso faria com que as pessoas não tirassem vantagem alguma a partir de sua situação particular e, ao mesmo tempo, garante o seu conhecimento em relação a seus desejos e interesses.

Porém, essa situação, não resolve o problema da parcialidade na formação do acordo, pois ela ainda permite que os participantes se aproveitem das desigualdades, endossando a posição que obedece aos desejos da maioria dominante. Além do mais, o véu de ignorância proposto por Rawls apenas garante que seus princípios não sejam influenciados por qualquer condição particular, nem sejam especificados visando promover alguma concepção particular de bem. Porém, isso "não significa que a posição original seja neutra quanto às concepções de bem, ou que essas não tenham importância." (SANDEL, 1982, p. 99), já que ela apenas garante que os cidadãos sejam

considerados como livres e iguais para que escolham e persigam seus objetivos e suas concepções de bem.

Outros autores, como Walzer e Höffe, também veem o acordo original como algo completamente inútil. Para o primeiro, um acordo dessa espécie não ajudaria a entender qual classe de distribuição é necessária, já que essa é uma questão política a implicar até mesmo coação estatal, não podendo ser resolvida em uma situação tão abstrata como a posição original⁶. Já para o segundo, o acordo seria inútil porque ninguém, sob um véu de ignorância, pode de fato decidir em função de vantagens pessoais. Assim, "feita a escolha por qualquer uma das partes, ela valeria para qualquer outra, já que ninguém conhece as suas vantagens." (HOFFE, 1991, p. 72).

Ainda quanto ao aspecto mencionado, Kolm impõe outra crítica relevante ao véu de ignorância, expondo que o fato de o interesse pessoal imaginário existente de antemão não ser influenciado por um interesse pessoal real e específico "não implica que essa escolha seja justa ou equitativa com relação aos indivíduos reais futuros." (KOLM, 2000, p. 239). Portanto, a justiça não pode resultar da ignorância egoística. Dois vícios não fazem uma virtude. A teoria da posição original "produz justiça para os indivíduos na posição original, mas não a produz entre os indivíduos reais." (TUGENDHAT, 1993, p. 16).

Nota-se que esses autores não concordam com Rawls em relação ao fato de que os princípios de justiça são a escolha natural das partes frente às condições da posição original. Segundo esses autores, Rawls não pode supor que as partes, sendo extremamente conservadoras e temerosas, escolherão o segundo princípio de justiça, já que, sob o véu de ignorância, nada se supõe sobre suas características psicológicas,

⁵ Segundo Magee (1993, p. 269), tal crítica não é pertinente, pois ela considera que todos "os contratos devem obedecer às regras dentro de uma visão contratual econômica, na qual sempre deve haver barganha de interesses", quando, na verdade, nenhum dos contratualistas históricos (Rousseau, Locke, Kant) concebem seus contratos sociais dentro de tal perspectiva.

⁶ Segundo Walzer (1997, p. 92), "os agentes racionais ignorantes de sua própria posição social estariam de acordo com uma redistribuição assim. Porém, se colocariam de acordo muito facilmente e seu acordo não nos ajudaria a entender que classe de distribuição é a necessária: Quanto, para que fins?"

nem que necessariamente concordariam com qualquer princípio histórico de justiça, pois nada sabem sobre direitos individuais que indivíduos possam ter, tratando absolutamente tudo a ser distribuído como se fossem “manás caídos do céu.” (NOZICK, 1974, p. 215).

Essas críticas remetem à questão da demasiada importância, principalmente em relação aos aspectos econômicos, dada por Rawls à posição original. Dworkin também critica a escolha da máxima prioridade de liberdade, “mediante as condições impostas pela posição original, por força do primeiro princípio de justiça.” (DWORKIN, 1993, p. 235). Segundo o autor, o argumento de Rawls em favor desse princípio é muito frágil, pois alega que as pessoas preferem ter liberdade máxima em vez de melhora nas condições materiais, quando a experiência real demonstra não ser exatamente assim. Rawls deveria, portanto, ao invés de mostrar que as partes escolheriam tal opção, “demonstrar que a prioridade da liberdade é necessária para a igualdade de posição característica da posição original.” (MAGEE, 1993, p. 264). Assim, por meio de mais essa arguição o autor volta a reforçar que o artifício da posição original não é tão importante como parece à primeira vista, reforçando a crítica de que seus fundamentos são “formas idealizadas das disposições políticas que se encontram em vigor nos Estados Unidos.” (DWORKIN, 1993, p. 274).

Para Tugendhat, ao criticar a postura metodológica apresentada na justiça como equidade, Rawls não apresenta uma teoria da justiça substantiva, já que não percebe a “insuficiência do método da posição original e do equilíbrio reflexivo em relação a um ponto de vista moral.” (TUGENDHAT, 1988, p. 16). Dessa forma, Rawls incorre em um equívoco metodológico que implica graves contradições em sua teoria. Tugendhat acusa a não discussão de um “ponto zero” na constituição da posição original como responsável por tornar seu intento infundado. Portanto, o estabe-

lecimento do equilíbrio reflexivo, permitindo atingir racionalmente uma concepção de justiça que seja adequada moralmente, é insuficiente. Segundo ele, um dos principais equívocos consiste em procurar estabelecer uma

teoria da justiça em primeira e segunda pessoa e não em terceira, propondo, sem nenhuma relação histórica, princípios de justiça. (TUGENDHAT, 1993, p. 22).

Tugendhat questiona o fato de Rawls optar por uma posição original ao invés de ter como ponto de partida um ponto de vista moral.⁷ Segundo ele, a concepção da posição original não é suficientemente analítica para ser valorada adequadamente, tendo um caráter sintético sem explicar os passos corretos de sua construção. Além do mais, afirma que Rawls, ao propor a compreensão da posição original em quatro estágios, não reconhece um estágio anterior, estágio zero, capaz de valorá-la moralmente. Critica também a extinção completa do véu da ignorância no quarto estágio, alegando que diante disso não há mais nada que garanta a imparcialidade na execução da justiça sendo que os princípios de justiça não poderiam ser sustentados nesse estágio.

Cabe ressaltar que Rawls responde às críticas apresentadas alegando a má compreensão da posição original por parte desses autores; que ela deve ser entendida exclusivamente como um procedimento de representação, um experimento mental para os propósitos de esclarecimento público; e que sua função é

formalizar as convicções refletidas de pessoas razoáveis, que devem atingir um acordo envolvendo princípios de justiça. (RAWLS, 2001, p.25).

Rawls também rebateu esses ataques expondo que, se as partes procedem de maneira cautelosa, à luz da regra *maximin*, não é porque agem movidas por alguma psicologia que as torne avessas à incerteza, mas porque é racional para elas deliberar desse

⁷ Conforme Tugendhat (1988, p. 31), “em contraste com os diversos modelos hipotéticos, como o modelo contratual ou o modelo do observador ideal, o ponto de vista moral não representa uma situação de eleição hipotética, senão a situação de eleição moral de nossa vida real. Não deveria ser controvertido que a filosofia moral não pode *iniciar* por uma situação hipotética, mas somente com o ponto de vista moral como fenômeno de nossa vida real.”

modo frente à importância de estabelecer uma concepção política de justiça que garanta os direitos e liberdades fundamentais (RAWLS, 1996, p.85).

Conclusão

A obra de Rawls teve o indiscutível mérito de reorientar o pensamento filosófico nas questões referentes à justiça, trazendo novamente para as discussões contemporâneas esse tema. Analisados os alicerces fundamentais da justiça como equidade apresentados na posição original e na construção dos princípios de justiça, conclui-se que a acusação feita à teoria de Rawls como sendo uma teoria aistórica, que desvincula as pessoas de seu passado e de sua comunidade é desfeita pela circularidade existente na teoria da justiça como equidade.

Segundo Pegoraro, tal relação é notada na posição original, pois se percebe que há um grau de consciência moral na participação dos autores do acordo original, e que, no final de sua obra, Rawls apela para o cultivo dos conceitos de justiça e responsabilidade, formando-se então, a consciência moral necessária para a constituição de uma sociedade justa. Isso significa que no momento de efetivação do acordo original, as partes só concordam com os princípios de justiça por "já conhecerem a importância de virtudes como a justiça e a cooperação." (PEGORARO, 1995, p. 93). Além disso, muitas vezes, os juízos ponderados propostos por Rawls contêm lacunas ou contradições, devendo, por isso, ser confrontados com os princípios de justiça, que, por sua vez, recorrendo à experiência histórica, adquirem mobilidade, podendo se adaptar à situação concreta da sociedade ("equilíbrio reflexivo").

Cria-se, portanto, uma situação de "avanços e recuos entre os juízos ponderados e os princípios de justiça, resultando no ajustamento e correção de ambos." (NEDEL, 2000, p. 78). Nessa situação, os indivíduos identificam facilmente os casos de justiça e de injustiça, pois há uma total coincidência entre os princípios reguladores da sociedade, escolhidos no acordo original, e suas próprias convicções de justiça. Assim

sendo, a justiça não se torna algo relativo, pois já se sabe qual é o conceito de justiça e como se deve orientar a sociedade para que se alcance esse objetivo, pois a sua concepção foi desenvolvida pelos próprios indivíduos que devem segui-la. Dessa maneira, os cidadãos, segundo Rawls, ao perceberem que vivem em uma sociedade justa, reforçam seu senso de justiça, fazendo com que aumente o desejo de manter as instituições dessa sociedade.

Assim, pode-se concluir que a proposta de Rawls, apesar de todas as controvérsias geradas, parece apta a servir de ponto de partida para a superação dos principais problemas enfrentados pelas sociedades atuais, como a desigualdade de renda, a violência urbana e os problemas referentes à saúde e à educação, pois conjuga-se o aspecto subjetivo da justiça (virtude moral dos cidadãos) com o aspecto objetivo (princípio de ordem social), demonstrada na articulação existente entre os princípios gerais e o senso comunitário de justiça, feita através de um equilíbrio reflexivo. É exatamente nesse ponto que podemos sustentar a importância da ética rawlsiana aos debates modernos, pois ela apresenta uma concepção de justiça que estimula a colaboração entre cidadãos por meio da efetivação de suas virtudes éticas.

Referências Bibliográficas

- BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DWORKIN, R. *Los derechos en serio*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- FREEMAN, S. (Org.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 2001.
- HABERMAS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.
- HOFFE, O. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado*. Petrópolis: RJ: Vozes, 1991.
- KOLM, S. *Teorias modernas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- MAGEE, B. *Los hombres detrás de las ideas: algunos creadores de la filosofía contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MERQUIOR, J. G. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- NAGEL, T. Rawls and liberalism. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 2001.
- NEDEL, J. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- NOZICK, R. *Anarchy, state and utopia*. Michigan: Basic Books, 1974.
- PARIJS, P. V. *O que é uma sociedade justa?: introdução à prática da filosofia política*. 1. São Paulo: Ática, 1997.
- PEGORARO, O. A. *Ética é justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980.
- _____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- _____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.
- SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über ethik*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- VITA, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- WALZER, M. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y de la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Política e Religião em Helvétius e Rousseau

RESUMO

Este artigo apresenta, de um modo introdutório, as semelhanças existentes entre as idéias de Helvétius e de Rousseau encontradas em suas reflexões sobre o tema da relação entre política e religião, como aparecem nos capítulos XIII, XIV e XV da seção I da obra *De l'Homme*, e no capítulo VIII do livro IV do *Contrato social* respectivamente.

Palavras-chave: Paganismo; Cristianismo; Sistema teológico; Sistema político; Cidadão.

ABSTRACT

This article presents, in an introductory way, the existing similarities between the ideas of Helvétius and Rousseau found in its reflections on the subject of the relation between politics and religion, as they appear in chapters XIII, XIV and XV of section I of the work on *Man*, and in chapter VIII of book IV of the *social Contract* respectively.

Key words: Paganism; Christianity; Theological system; Political system; Citizen.

* Doutor em Filosofia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA.

** Professor de Filosofia da UFRB

Em relação ao tema dos interesses e dos sentimentos morais, como princípios ou motivos da moralidade, é possível traçar um quadro de polêmica e até de antagonismo entre os dois pensadores iniciada quando Hélietiu (1715-1771) enviou a Rousseau (1712-1778) os manuscritos de sua obra *De l'Esprit* (1758)¹, condenada imediatamente após sua publicação, em 1758, pelo Conselho de Estado, pelo arcebispo de Paris (Christophe de Beaumont), pelo Parlamento, pela Sorbone e pelo papa.² No entanto, quando se analisa o tema da relação entre política e religião, nota-se uma aproximação e uma semelhança surpreendentes, entre as idéias dos dois autores.

Este artigo pretende, assim, evidenciar essas idéias através de uma análise dos capítulos XIII, XIV e XV da seção I da obra *De l'Homme* (1773)³ de Helvétius, e da teoria da "Religião Civil" de Rousseau, exposta no capítulo VIII do livro IV do seu *Contrato social* (1983).⁴

No Século das Luzes, duas práticas comuns entre seus representantes chamam a

atenção: a utilização do método matemático para diminuir a margem do erro e a definição do pensamento político em relação à religião. Os dois autores em questão, representando bem o espírito da época, não se esquivaram a essas práticas e fizeram isso de forma magistral. Rousseau que se vangloriava de seu seguro progresso em matemática, foi quem, em parte introduziu as ciências exatas no âmago da teoria política. Apenas a título de exemplo, numa das passagens do *Contrato social* ele diz:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se pretende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a – mais e os a – menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. (ROUSSEAU, 1983, p.46-47).

Em suas análises sobre a religião universal na obra *De l'homme*, seção I capítulo

¹ Nessa obra Helvétius desenvolve sua concepção materialista do homem. Diferente da concepção de Holbach, desenvolvida em *Système de la nature* (1990), interessada pelo espaço moral, Helvétius forja uma teoria do intelecto. Ele coloca o seguinte problema: como explicar a extrema diversidade dos espíritos, se o espírito se forma com base na sensibilidade, idêntica em todos os homens? Para ele, a resposta consistente a esse problema está na atenção que o sujeito é capaz de dedicar aos objetos; atenção que depende do grau de paixão determinado pela busca do prazer. No entanto, sublinha Helvétius, os espíritos, em suas paixões dominantes são orientados por uma pressão social que tende a selecionar certas paixões julgadas preferíveis para a sociedade considerada. Assim, admite, a título de exemplo, que mesmo o gênio só tem valor na medida do interesse que uma sociedade particular vê nele. Para dizer de um outro modo, o gênio não tem realidade independente do meio onde se desenvolve. Para Helvétius, ainda, o filósofo é superior porque as paixões que ele conhece não estão ligadas a nenhuma sociedade particular, mas ao interesse de todos; pois, seu interesse é sempre universal.

² Sobre a polêmica Helvétius x Rousseau em relação ao tema dos interesses e dos sentimentos morais, deve-se consultar MARUYAMA, Natália. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005. SILVA, Genildo Ferreira. Moral do interesse e a crítica rousseauiana. In: SANTOS Antonio Carlos (Org.). *História, pensamento e ação*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006, p. 260-273. BESSE, Guy. D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1, 1972, p.132-142 e MASSON, Pierre-Maurice. Rousseau contre Helvétius. In: *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, XVIII, 1911, p.104-113.

³ Essa obra é continuação de *De l'esprit* que Rousseau teve acesso na íntegra. É bom salientar que no prefácio, bem no início, Helvétius afirma: "Não me renuncio aos princípios que estabeleci no *De l'Esprit*... Estes princípios encontram-se mais estendidos e mais exaustivos nesta obra do que no *De l'esprit*". Na verdade nesta obra (*De l'Homme*), Helvétius desenvolve as teses da obra anterior (*De l'esprit*) e infere suas conseqüências. Essas conseqüências se manifestam principalmente no domínio da educação, que Helvétius considera onipotente na formação dos espíritos. Não acreditando na eficácia de um determinismo interno, de tipo fisiológico, Helvétius afirma que a "educação pode tudo". Para ele, a mente definitivamente, não é um "dom da natureza", mas "um efeito da educação."

⁴ Nessa obra, de acordo com o seu preâmbulo, Rousseau procura "indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser". Portanto, o projeto não é de essência histórica: não se trata de descrever a gênese do Estado. O empreendimento aqui é normativo: é necessário dizer o que deve ser o Estado para que o poder por ele exercido seja legítimo, ou seja, conforme ao direito. Nessa obra Rousseau se distingue de todos os teóricos que apenas explicaram as instituições políticas, mesmo dos maiores, como Montesquieu, que ele admira e a quem muito deve.

XIII, Helvétius, não tanto quanto Rousseau, demonstra, também, a influência do método matemático sobre o seu pensamento, quando sem isitar, propõe que

Uma Religião universal pode ser fundada apenas sobre princípios eternos, invariáveis e suscetíveis, como as proposições da Geometria, das demonstrações mais rigorosas, são extraídos da natureza do homem e das coisas. (HELVÉTIUS, 1773, p.91).

No tocante a política e religião, os dois autores demonstram com afinco que um pensamento político que não se define em relação à religião (principalmente o cristianismo católico) é um pensamento inacabado. Ambos atacam o cristianismo católico e os "fanáticos" que compreendem que devem cegar os povos afim de subjugá-los. Consideram o estilo do pensamento cristão um perigo para a política, pois ele é uma preparação para servidão. Assim, diz Helvétius (1773, p. 96, 102), os padres comandam "supersticiosos e escravos", por isso são odiados pelos "bons cidadãos" que os consideram como instrumentos da desgraça das nações. O cristianismo é, assim, para Helvétius, uma religião que "sufoca" e incapaz de produzir "Heróis, homens iustres e grandes cidadãos." Rousseau (1983, p.143), por sua vez, afirma que

o cristianismo só prega servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania, para que ela cotidianamente não se aproveite disso. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.

Apesar de criticarem a religião cristã, Helvétius e Rousseau⁵ não imaginam um Estado, política ou sociedade sem religião.

Mas não pode ser qualquer religião. Para eles, é preciso uma religião sem fanatismo, sem superstições, sem "reinos" e que não seja separada do corpo do Estado ou do bem público. Assim, afirma Helvétius (1773, p. 94): "A vontade de um Deus justo e bom, é que os filhos da terra estejam felizes e que gozem de todos os prazeres compatíveis com o bem público", por outro lado, diz Rousseau (1983, p. 141), "Tudo o que rompe a unidade social, nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem."

Ambos os autores reconhecem a existência de "duas potências" com o advento do cristianismo. De um lado, a potência espiritual implicada na autoridade da Igreja e do outro, a potência temporal implicada na autoridade soberana do Estado. Essas duas potências distintas e antagônicas incomodam Helvétius e Rousseau que as consideram fontes de conflitos inesgotáveis que conduziram a decadência do Estado e a corrupção da comunidade política na Europa moderna. Assim, pretendem resolver esse problema. Ou seja, unir as duas potências. Para isso, os dois autores voltam seus olhares para o passado e analisam a religião (pagã) na antiguidade e resgatam a idéia da unidade entre o corpo político e religioso.

Para Helvétius (1773, p. 106), apesar de absurda, uma vez que "não passava de um sistema alegórico da Natureza", a religião pagã foi, no entanto, a menos prejudicial aos homens. Isso aconteceu porque seus princípios não estavam contra a felicidade pública e suas leis sempre estiveram de acordo com as leis e utilidade geral: "Ninguém dentre eles ousou celebrar um nome que o respeito público já não tinha consagrado." (HELVÉTIUS, 1773, p.113). Ou melhor, a religião pagã, diferente do cristianismo, "Nunca colocou obstáculos aos projetos de um Legislador patriota. Ela era sem dogmas, portanto, humana e tolerante" (HELVÉTIUS, 1773, p.108). Sem nenhuma

⁵ Sobre esse assunto, para um maior aprofundamento em relação às idéias de Rousseau, deve-se consultar BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952, p.446 e MASSON, P. M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine, 1970, 461.

das inconveniências do “papismo”, a religião pagã favorecia o entusiasmo concedida pela “Legislação” aos talentos e à virtude. Assim, o maior interesse dos pagãos era “O de servir sua Pátria através de seus talentos, sua coragem, sua integridade, sua generosidade e suas virtudes.” (HELVÉTIUS, 1773, p. 111).

Assim como Helvétius, Rousseau demonstra, também, uma grande admiração pela religião pagã e destaca nela várias características positivas:

Se me pergutarem por que no paganismo, cada Estado possuía seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião, responderei que era por isso mesmo, pois cada Estado, tendo tanto seu culto quanto seu Governo próprio, de modo algum distinguia seus deuses de suas leis. A guerra política era também teológica; a jurisdição dos deuses ficava, por assim dizer, fixada pelos limites das nações. O Deus de um povo não dispunha de qualquer direito sobre os outros povos. Os deuses dos pagãos não eram, de modo algum, invejosos; dividiam entre si o império do mundo. (ROUSSEAU, 1983, p. 138).

Essas características positivas destacadas por Rousseau, na religião pagã, para efeito da reflexão em questão, sobressaem as seguintes: além de ser tolerante e conhecido como uma única e mesma religião, o paganismo nunca se preocupou em fazer distinções entre deuses e leis e nunca contribuiu decisivamente para a infelicidade dos homens. Foi uma religião que, sempre proporcionou, de início ao fim, a unidade entre o sistema teológico e o político. Unidade que foi separada, lamentavelmente, de acordo com Rousseau, com a vinda de Jesus que “veio estabelecer na terra um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos.” (ROUSSEAU, 1983, p. 139).

A partir desse fato, a separação entre o sistema teológico e político, sublinha também Helvétius (1773, p. 117), “Talvez escoar-se-à vários séculos antes de fazer nas falsas Religiões as mudanças que exige a felicidade da humanidade”, e Rousseau, por sua vez, observa que

Inúmeros povos, no entanto, mesmo na Europa ou nas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, sem sucesso. O espírito do cristianismo tomou conta de tudo. O culto sagrado sempre permaneceu ou tornou-se independente do soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado. (ROUSSEAU, 1983, p.139).

Os dois autores não pretendem banir a religião da sociedade. Do ponto de vista de Helvétius (1773, p.96), “Quisera Deus que os sistemas religiosos possam vir a ser o Paládio da felicidade pública” e, para Rousseau (1983, p. 140), “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião”. Assim, pretendem unir as duas “potências”(espiritual e temporal) novamente, para que seja possível evitar a decadência do Estado e a corrupção da comunidade política. No entanto, se não é mais possível reestabelecer o paganismo, como fazer isso? Como estabelecer uma religião que seja compatível com o bem público, que reforce o sentimento de sociabilidade, a fidelidade à pátria, o amor ao dever, o compromisso com as leis temporais e que não seja antagônica ao Estado? Que tipo de religião poderá ter essas características? Sobre quais princípios ou leis essa religião deverá basear-se?

Para Helvétius (1773, p. 91-92), “os princípios ou Leis convenientes a todas as Sociedades” e, também, à Religião, só podem ser extraídos da natureza do homem e das coisas”. No entanto, sublinha que, levando em consideração todos esses princípios ou Leis, a primeira e a mais sagrada é “Aquele que promete a cada um a propriedade de seus bens, de sua vida e de sua liberdade”. Esses princípios ou Leis devem ser descobertos pelo próprio homem através da sua razão.

Deus disse ao homem, eu te criei, te dei cinco sentidos, te dotei de memória e, conseqüentemente, de razão. (...) Quis que cultivando esta mesma razão, chegasse ao conhecimento das minhas vontades morais, ou seja, dos teus deveres para com a sociedade, dos meios para manter a ordem, em fim, do conhecimento da melhor legislação possível. (HELVÉTIUS, 1773, p.93).

Esse é o único culto possível, segundo Helvétius, exigido por um Deus justo. Qual-

quer outro trará, não a marca do seu “selo” e da sua verdade, mas a “marca do homem, da hipocrisia e da mentira”. A função da Filosofia, nesse sentido, é de revelar às nações o verdadeiro culto em que os únicos santos são os

Benfeitores da humanidade como os Licurgos, os Solons, os Sydney, como os Inventores de alguma arte, de algum prazer novo, mas conforme ao interesse geral. (HELVÉTIUS, 1773, p.94).

Para resolver o problema da relação entre política e religião (a separação entre as duas potências), ou melhor, para evitar a falência do Estado, Helvétius, de um modo direto e sem rodeios, admite “Que o interesse das potências espiritual e temporal seja sempre um e o mesmo”, e assim como em Roma, sugere, para o bem das nações, “que essas duas potências”, em vez de separadas, sejam reunidas “nas mãos dos Magistrados.” (HELVÉTIUS, 1773, p.105).

Em um outro trecho, pensando na felicidade da humanidade, Helvétius exclui qualquer possibilidade de uma “Religião benéfica” surgir de qualquer outro lugar, senão do “Corpo Legislativo”. Diz ele:

É unicamente do Corpo Legislativo que se pode esperar uma Religião benéfica, pouco custosa e tolerante, oferecerá apenas idéias grandes e nobres da Divindade, iluminará nas almas apenas o amor aos talentos e às virtudes, e apenas terá, por fim, como a Legislação, a felicidade dos povos por objeto. [...] Que Magistrados iluminados sejam cobertos do poder temporal e espiritual: qualquer contradição entre os preceitos religiosos e patrióticos desaparecerá: todos os Cidadãos adotarão os mesmos princípios da moral e formar-se-ão a mesma idéia, de uma ciência, da qual seja assim importante que todos sejam instruídos igualmente. (HELVÉTIUS, 1773, p.116-117).

A proposta de Rousseau se envereda em um discurso mais longo, ao seu estilo. Porém, o resultado final, basicamente, em nada se difere da proposta de Helvétius. Ele começa sublinhando, contra a opinião que pretendia uma fundação do Estado totalmente laico, a necessidade de um fundamento religioso, e contra a idéia que afirmava ser o cristianismo o mais forte apoio do Estado, ele diz “que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado.” (ROUSSEAU, 1983, p.140).

Com efeito, do ponto de vista da sociedade, Rousseau (1983, p.140-141) apresenta dois tipos de religiões: a do homem e a do cidadão. A primeira corresponde à toda a humanidade, a segunda, corresponde à uma sociedade específica. Mas nem uma nem outra pode tornar-se uma “religião civil”. A “religião do homem” recusa as manifestações externas, visa apenas a interioridade do homem em sua relação com o seu Deus e os deveres eternos da moral; é o verdadeiro cristianismo, “a religião pura e simples do Evangelho”. Por visar um mundo que está para além da história humana, essa religião não pode reforçar a obediência ou a fidelidade do cidadão; pelo contrário, afasta-o da vida do Estado. A “religião do cidadão” ensina a servir ao mesmo tempo Deus e o país, e a fusão do poder político e religioso vai no mesmo sentido de uma divinização do Estado que favorece a adoração dos cidadãos. Mas, fundada sobre o erro e a mentira, preferindo cerimônias supersticiosas ao verdadeiro culto da divindade, justifica a intolerância, o assassinato ou a guerra contra aqueles que pertencem a uma religião diferente. Há, também, um terceiro tipo de religião, a que dá “ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, [...] e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”, como o cristianismo romano, ou a religião do padre.⁶

⁶ O cristianismo foi uma das causas da corrupção da vida social por pregar o pecado e a salvação sobrenatural. Ao trazer a idéia de que os homens são filhos de Deus e, portanto, irmãos, o cristianismo conquistou o conceito de comunidade universal, mas apenas em nível espiritual. Deixou indefesa a comunidade no plano das relações sociais e terrenas, por forçar e impelir no íntimo as forças dos homens. Por não ser deste mundo, essa religião fez nascer uma sociedade universal que, sendo apenas espiritual, abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo. O cristianismo sublinha ainda Rousseau, deve ser combatido uma vez que separa a teologia da política, o homem do cidadão. É uma religião que, essencialmente, não contribui para o aperfeiçoamento da política que exige, por sua vez, uma religião que fortaleça sua sacralidade e garanta sua estabilidade.

Ela é, aos olhos de Rousseau, tão má, que ele recusa demonstrá-la.

Chegou, então, a hora de Rousseau apresentar a sua proposta para resolver o problema da separação entre o "sistema teológico e político". É o momento, como ele mesmo disse, de deixar "as considerações políticas" e voltar "ao direito" para fixar "os princípios sobre este importante ponto." (ROUSSEAU, 1983, p.143). Ou seja, de unir novamente as duas potências separadas com o advento do cristianismo. Fiel à sua teoria do "pacto social", e ao direito (de não ultrapassar os limites da utilidade pública) que esse pacto dá ao soberano sobre os súditos, Rousseau propõe uma

[...] profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fie. (ROUSSEAU, 1983, p.143-144).

Esses artigos são os mesmos da religião do homem ou religião natural, acrescentados da "santidade do contrato social e das leis" e também de um dogma negativo, "a intolerância". Esse dogma implica que é preciso tolerar todas aquelas religiões que, por seu turno, toleram as outras, desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão.

Mas, quem quer que diga: Fora da Igreja não há salvação – deve ser excluído do Estado a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice. (ROUSSEAU, 1983, p.145).

Esses "dogmas" da "profissão de fé civil" ou da "religião civil" (entendidos como sentimentos de sociabilidade), são muito simples, e são dirigidos exclusivamente ao controle do comportamento prático, porque o corpo soberano não tem competência sobre o outro mundo, "nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida." (ROUSSEAU, 1983, p.143). A sociedade pede simplesmente que cada cidadão manifeste o seu respeito, a sua consideração para com a

"religião civil", ou seja, para com a própria sociedade nos seus valores ou regras fundamentais. Considerando que a preservação da sociedade é a condição para se ter qualquer direito, não podemos, de forma significativa, ter direito a algo que tem uma tendência à destruição da sociedade. Pelo fato de certas crenças serem nocivas à sociedade, o Estado deve fazer o que puder para impedi-las ou, pelo menos, impedir que se alastrem.

A teoria de Rousseau sobre a religião civil, no fundo, apresenta uma particularidade não detectada em Helvétius que merece ser destacada. Isso ocorre, exatamente, porque Rousseau, diferente de Helvétius que expressou aquilo que se pode chamar de "idéias sobre política", possui uma proposta de teoria política da qual a "religião civil" faz parte. Assim, ele combina de forma extraordinária, o respeito pela consciência individual com um compromisso igual ao bem comum. Ou seja, as pessoas podem acreditar em qualquer coisa que quiserem, desde que, tal coisa, não prejudique a comunidade.

Os súditos, portanto, só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade. Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (ROUSSEAU, 1983, p. 143).

Algo interessante sobre a teoria de Rousseau, é que a ênfase colocada por ele sobre o respeito pela consciência individual e sobre o compromisso igual ao bem comum é idêntica. Ou seja, pelo fato das pessoas serem geralmente egoístas, Rousseau afirma que deve haver um tipo de profissão ampla de fé civil com artigos determinando que uma Providência Divina existe e que numa próxima vida os bons serão recompensados e os maus serão punidos; e mais, a soberania "pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem." (ROUSSEAU, 1983, p.144). Afirma, também, que, além disso, "cada um pode ter as opiniões que

lhe aprovar, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas” (ROUSSEAU, 1983, p. 143), qualquer que seja o destino da pessoa nos tempos vindouros não é problema da soberania, contanto que sejam bons cidadãos nesta vida. Em uma outra passagem, Rousseau continua:

Atualmente, quando não existe mais e não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar todas aquelas que toleram as outras, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres dos cidadãos. (ROUSSEAU, 1983, p. 144-145).

Esses argumentos são importantes para provar que o discurso de Rousseau sobre a religião civil, resulta diretamente da sua teoria política. Ou melhor, resulta dos princípios articulados nos livros I e II do *Contrato social*.

Enveredando em discursos diferentes, os dois autores, basicamente, chegam ao mesmo resultado. O Estado como lugar privilegiado do desenvolvimento das potencialidades humanas. Em nome da “felicidade humana” (Helvétius) e da preservação da sociedade ou “pacto social” (Rousseau), eles dão ao Estado a incumbência de propor “princípios” sob os quais todas as religiões deverão se submeter. Os dois autores pretendem combater a degradação da sociedade instaurada pelo cristianismo que provocou a separação entre o sistema teológico e o político, dando ao homem duas leis, dois reinos e dois chefes. Uma situação que ameaça sucumbir o Estado e a comunidade política.

Assim, o ponto forte da semelhança entre as idéias de Helvétius e Rousseau, no que se refere à relação entre política e religião, exposto nos capítulos XIII, XIV e XV da seção I do *De l’homme* e no capítulo VIII do livro IV do *Contrato social*, é a proposta de unir as duas potências (a potência temporal implicada na autoridade soberana do Estado e a potência espiritual implicada na autoridade da Igreja) sob o prisma do Estado, nas mãos do Magistrado, em Helvétius e sob a responsabilidade do soberano, em Rousseau. Uma proposta construída por ambos, a partir da análise das características contidas na religião pagã.

Um outro ponto importante que aproxima os dois autores, e que merece ser sublinhado, está na própria idéia da religião proposta por eles que, essencialmente, não corresponde a nenhuma das crenças conhecidas e aplicadas às religiões tradicionais. Desse modo, a “Religião” da qual fala Helvétius e a “religião civil” ou “profissão de fé” da qual fala Rousseau, não são propriamente uma religião. Devem ser entendidas como planos, melhor dizendo, princípios fornecidos pela natureza e pela razão, dentro dos quais cada religião historicamente deve encontrar um limite e uma forma necessária para o bom funcionamento da sociedade.

Referências Bibliográficas

BESSE, G. D’un vieux problème: Helvétius et Rousseau. *Revue de l’Université de Bruxelles*, v.1, 1972, p.132-142.

BURGELIN, P. *La philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

HELVÉTIUS, C. A. *De l’Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. Londres: Chez la Société Typographique, 1773.

_____. *De l’Esprit*. Paris: Durand, 1758.

HOLBACH, P-H, T. D’. *Système de la nature ou Des loix du monde physique et du monde moral*. Paris: Fayard, 1990.

MASSON, P. M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine, 19701.

MASSON, P-M. Rousseau contre Helvétius. *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, XVIII, 1911, p.104-113.

ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

SILVA, G. F. Moral do interesse e a crítica rousseauiana. In: SANTOS A. C. (Org.). *História, pensamento e ação*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006. p. 260-273.

As perspectivas onto-epistemológica e ético-antropológica da dualidade corpo/alma, no *Fédon*, de Platão

RESUMO

O presente artigo trata-se de uma análise da relação corpo/alma no diálogo *Fédon*, de Platão, a partir de duas perspectivas: a onto-epistemológica e a ético-antropológica. O sentido ético culpa o corpo em tendenciar o homem às paixões (66bss), em contrapartida com a alma que o leva à prática das virtudes (68-69) e à atividade filosófica; a onto-epistemológica parte da relação que Platão estabelece, por um lado, entre corpo e a percepção-sensível (*aísthésis*) e, por outro, a alma e a aquisição do saber (*epistême*), de forma mais minuciosa, entre o corpo e os sensíveis e a alma com as Formas inteligíveis. Dizer que Platão despreza o corpo em detrimento da alma refletiria na afirmação de que ele despreza a senso-percepção em detrimento da aquisição do saber. Inúmeros comentadores e diversos compêndios têm se inspirado no *Fédon* e na *República* para defender esse desprezo, que Platão, segundo eles, manifesta pelas sensações. Todavia, tal tese vem causar um grande problema no entendimento de toda a obra platônica, visto que no *Teeteto* (152d) Platão identifica o corpo, na sua função senso-perceptiva, com o saber, dando a esse, nesta busca, uma participação muito relevante. O sentido dualista radical, esse desprezo pelo corpo e pela sensação atribuído a Platão, que pode ser entendido na leitura do *Fédon* é resolvido no próprio diálogo, a partir dos argumentos da reminiscência e da Teoria das Formas, que enlaça o sensível ao inteligível.

Palavras-chave: Alma; Corpo; Dualidade; Anamnese.

ABSTRACT

This article deals with is an analysis of the body / soul in the dialogue *Phaedo*, Plato, from two perspectives: the onto-epistemological and ethical-anthropological. The ethical sense of the body trending fault the man to the passions (66bss), against the soul that leads to the practice of virtue (68-69) and the philosophical activity, the onto-epistemological part of the relationship that Plato establishes, for one hand, and the perception of body-sensitive (*aisthesis*) and, second, the soul and the acquisition of knowledge (*episteme*), more detail, between the body and soul with the sensitive and the intelligible forms. To say that Plato despised the body over the soul reflected in the statement that he despises the sense-perception at the expense of acquiring knowledge. Numerous commentators and several textbooks have been inspired in the *Phaedo* and the *Republic* to defend such contempt, that Plato, they say, manifested by feelings. However, this thesis has been causing a major problem in understanding all the work of Plato, as in the *Theaetetus* (152d) Plato identifies the body, in its sense-perceptual function, with knowledge, giving it a stake in this quest very relevant. The radical dualistic sense, this contempt for the body and the feeling attributed to Plato, which can be understood when reading the *Phaedo* is solved in the dialogue itself, as reminiscent of the arguments and the Theory of Forms, which connects the sensible to the intelligible.

Key words: Soul; Body; Duality; Anamnesis.

* Professor da Universidade Federal do Ceará e doutorando no Programa Integrado UFPPB, UFPE e UFRN.

Introdução

Entender que a alma é prisioneira do corpo sem levar em consideração o contexto do *Fédon* é categoricamente causar um grande problema no entendimento da obra platônica, visto esse por vezes poder levar a crer que Platão, em sua obra, despreza radicalmente o corpo, e conseqüentemente a sensação, vendo-a como fonte de instabilidade e ilusão em contraposição às Formas Inteligíveis. São incontáveis os comentadores¹ e compêndios de filosofia que – a partir da leitura do *Fédon* e dos livros centrais da *República* – insistem nessa leitura, de um Platão mais que dualista, puritano.² Ora, isso é um grande equívoco, pois tal conclusão inviabiliza uma leitura unitária da obra platônica, visto que em outros diálogos, como o *Teeteto* (152d), por exemplo, Platão vê a sensação como a base da cognição. Nesse diálogo não é mencionada de forma explícita a existência das Formas – como acontece no *Fédon* e na *República*, em que o conhecimento se dá a partir delas.³

A leitura do *Teeteto*, assim como no *Fédon*, também causa divergências entre alguns comentadores. Se a partir do *Fédon* há quem considere a senso-percepção desprezada por Platão, a partir do *Teeteto* há quem defenda que houve um abandono da Teoria das Formas por parte do filósofo.⁴ Entretanto, defender uma ou outra posição “extremista” inviabiliza a possibilidade de conhecimento na filosofia platônica, em que percepção-sensível (*aísthesis*) e aquisição do saber (*epistême*), mesmo que aparentemente ser atividades opostas, se relacionam em vista da obtenção da verdade (*Fédon* 72-76; *Teeteto* 184-186).

Ainda considerando a reflexão sobre o desprezo ou não da sensação no *Fédon*, consideramos que, não só para o entendimento do *Teeteto*, tal interpretação causa problemas, mas também na leitura do próprio *Fédon*. Pois se em um momento Platão opõe corpo e alma ao considerar os sentidos um entrave para alcançar a sabedoria – princípio para viver uma vida virtuosa, em cinco momentos posteriores (74c, 75a, 75b, 75e e

¹ “Inúmeros comentadores, bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos Livros centrais da *República*, insistem no desprezo que Platão manifesta pelas sensações, encarando-as como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis”. (SANTOS, 2004, p. 1). Essa interpretação é antiga, remonta-se à Idade Média, desde Agostinho que apreendeu a filosofia platônica na ramificação do neoplatonismo de Plotino. Em filósofos mais recentes como Nietzsche percebe-se também essa atribuição ao pensamento platônico de uma exacerbação da alma em detrimento do corpo (*Além do bem e do Mal*, 7), mesmo quando remonta-se ao Cristianismo indiretamente ataca o platonismo, considerando-o como não-original, por ser, segundo ele, um platonismo para o povo. Contudo são nos manuais de filosofia, como dissemos anteriormente, que essa leitura se mostra mais explícita.

² O dualista considera que há duas realidades opostas (o corpo e alma), mas que não se anulam, pois são complementares, já o puritano nega-o, o vê como algo que precisa ser desprezado da alma por influenciá-la, pois de modo algum tem serventia. A visão platônica, por mais que no *Fédon* por vezes demonstre que o corpo atrapalha a alma de chegar à sabedoria, não vê o corpo como um mal, pois no mesmo diálogo, como defenderemos em nosso trabalho, Platão considera que é com o auxílio do corpo que se pode chegar ao saber.

³ É bem verdade que no *Teeteto* Platão deixa a definição de conhecimento não tão bem resolvida. No passo 210a Sócrates diz ser o conhecimento nem sensação, nem opinião verdadeira e nem explicação racional, acrescentada a essa opinião verdadeira.

⁴ G. Ryle, um conhecido intérprete de Platão, defende essa tese do abandono das Formas Inteligíveis no *Teeteto* por Platão não abordá-las explicitamente como o faz no *Fédon*, por exemplo, sua tese se opôs à de Conford na interpretação do *Teeteto*. Ryle apresenta essa tese na publicação “Logical Atomism In Plato’s Theaetetus” *Phôrenesis* 35, 1990, 2-16. Outros intérpretes seguem a defesa de Ryle, como Sayre em “Why Plato never had a theory of Forms”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, 1995, 167-199; e F. J. Gonzalez, “Perché non esiste una “teoria platonica delle idee””, in *Platone e la tradizione platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, 31-68. A tese de Ryle e seus continuadores pode ser refutada ao percebermos que no *Teeteto*, mais especificamente no passo 184b-186e, Platão, ao relacionar a sensibilidade com a atividade sintética da alma, mostra que não há nenhuma possibilidade de haver a interpretação dos sensíveis, e mais ainda de atingir o saber, através da senso-percepção. Essa afirmação se remete, mesmo que não diretamente, ao condicionamento que há da experiência cognitiva atual à experiência cognitiva anterior à senso-percepção, que no caso seria o conhecimento das realidades em si (as Formas), que ordenam a percepção sensível. Mais à frente no argumento da reminiscência voltaremos a esse tema.

75e-76a), no mesmo diálogo, os sentidos são apresentados como partícipes do processo de aquisição da sabedoria, pois é através da sensibilidade que se pode recuperar o saber, enquanto experiência inteligível.

Frente a tais argumentos podemos questionar o porquê dessa dupla posição sobre a sensação no *Fédon*. Segundo Santos, há duas vertentes que Platão articula nesse diálogo, estabelecendo a necessidade da separação do corpo e da alma: a ético-antropológica e a onto-epistemológica. (SANTOS, 2004 p. 2). As duas vertentes são como dois sentidos dados à dualidade, que vêm justificar essa separação entre o corpo e a alma na vida de um filósofo, no exercício da Filosofia.

Na perspectiva ético-antropológica, corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma coisa má (66b). Suas paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. (66c), dele somos escravos (66c), e que é semelhante ao mortal (80b-d), e seu fim é a corrupção (78d-e) etc; enquanto que a alma é senhora (80a), semelhante ao divino (80b-d) e seu fim é a imortalidade (80e). A perspectiva onto-epistemológica começa a ser articulada em 65ab, em que Sócrates afirma que o corpo é um entrave para a alma, quando na investigação se lhe pede auxílio. Sendo assim, para um filósofo que busca conhecer as coisas na sua essência, a morte é vista como uma libertação (65c-66a), pois enquanto ele estiver no corpo, tal atividade corre o risco de ser desvirtuada.

As duas perspectivas têm em comum o processo de aquisição do saber, pois é a atividade senso-perceptiva, competência do corpo, que está como questão de fundo na relação entre corpo e alma. A sensação (*aísthesis*) é abordada tanto no plano ético, associada ao prazer, sendo por isso é um

entrave, quanto no epistemológico, associada ao processo de recordação das Formas, constituindo um auxílio no seu reconhecimento.

Percebe-se que na primeira perspectiva Platão vai até às últimas consequências opondo as duas entidades, considerando que a alma leva o homem à prática da virtude enquanto o corpo, que pende às paixões e aos prazeres, a atrapalha nessa conquista. A abordagem epistemológica consegue enlaçar corpo e alma a partir da oposição da tríade corpo-*aísthesis*-sensível à alma-*epistêmê*-Forma.

Analisaremos cada perspectiva da dualidade corpo e alma no *Fédon*, a partir dos argumentos que Platão apresenta para convencer seus discípulos de que a filosofia é um preparar-se para morrer.

Sentido ético-antropológico: virtude é sabedoria

Mesmo não tendo o *Fédon* um caráter puramente antropológico, podemos considerar que há nele uma noção de homem, pois o discurso no diálogo é sobre a alma e o corpo humanos, diferentemente do *Timeu*, cuja abordagem centra-se no corpo e na alma cósmicos, tratando só posteriormente da relação corpo/alma, nos humanos.

Em Platão, o homem é essa composição de corpo e alma⁵, e o que está em questão no diálogo é a relação que se estabelece entre essas entidades na pessoa que se dá ao prazer da filosofia. Sabemos que a filosofia socrática galgou novos caminhos de especulação filosófica, diferentemente do que até então vinha sendo estudado pelos filósofos chamados "pré-socráticos."⁶ Sócrates começa a refletir sobre a pessoa

⁵ No *Cármides* (156dss) há uma discussão sobre a saúde. Diz-se aí que para obtê-la é preciso cuidar tanto da alma como do corpo, o que mostra que a visão platônica do homem é a totalidade da composição do corpo e da alma. No *Fédon* (270) Sócrates reconhece também as duas dimensões do homem corpo e alma.

⁶ Sócrates não se preocupa em estudar o Cosmos, como seus antecessores, mas de refletir sobre o homem. Cícero, em algumas de suas obras (*Tusculanas* V4; *Acadêmicos* I 4; *Brutus* 8, 31), insiste em atribuir a Sócrates, em suas reflexões antinaturalistas, a decisão de "fazer descer a filosofia dos céus à terra". Nos passos 99e-101c do *Fédon* vê-se uma crítica considerável às reflexões naturalistas, em que Sócrates expõe que é preferível refugiar-se em investigar as idéias e através delas inquirir a verdade a persistir em fixar os olhos nas coisas (to onta).

humana, dotada de razão, capaz de conhecer e, por conseguinte, incapaz de não agir em vista do bem.⁷

O primeiro argumento usado por Platão quando opõe corpo e alma na abordagem ética é sobre a virtude. Para ele a virtude é sabedoria sendo assim é conseguida somente por aquele que se dá à busca do saber.

A filosofia no pensamento socrático-platônico é a atividade que garante ao homem a possibilidade de ser virtuoso, pois na medida, que se aproxima da verdade – visando o bem – conseqüentemente viverá uma vida virtuosa. A vivência ética está intrinsecamente ligada à atividade filosófica, logo tudo aquilo que impeça o homem de fazer filosofia é considerado um entrave e um empecilho na busca tanto de um, como do outro. É perante essa afirmação que Platão começa a expor a oposição entre corpo e alma, considerando o primeiro um entrave e/ou um cárcere. Sua defesa de que, no âmbito ético, o corpo é um entrave é feita com duas argumentações:

1. O corpo é entrave por causa dos prazeres;

2. É entrave quando o homem é acometido por doenças e paixões.

Na análise do primeiro caso, primeiramente destacamos o fato de Platão não considerar compatível a condição do filósofo com a entrega à satisfação dos prazeres:

[Sócrates] - Ora vê lá, meu caro, se ainda neste ponto a tua opinião coincide com a minha, pois só assim, creio, poderemos aprofundar o alvo das nossas indagações.

Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros tais?

- Bem longe disso, Sócrates – exclamou Símiás.

- E aos prazeres sensuais?

- De modo nenhum!

- E outras demasias concernentes ao corpo, achas que o homem de que falamos lhes dará grande apreço? Fará por exemplo, questão em possuir vestes e calçado sumptuoso, em embelezar a sua pessoa com toda a casta de adornos, ou relegá-los-á pura e simplesmente, na medida em que puder dispensá-los?

- Quero crer que os relegará – respondeu –, se é que se trata de um verdadeiro filósofo.

- Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têtpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde for possível, para se concentrar sobre a alma [...] (*Fédon* 66de).

Como percebemos, o corpo nesse passo do *Fédon* aparece relacionado ao prazer quando o "homem se dedica todo"⁸ tanto às necessidades próprias da comida e da bebida, como também aos prazeres sensuais, é distraído do desejo de encontrar a sabedoria. Sócrates apresenta a busca da sabedoria como a verdadeira fonte de satisfação no homem, e esta não pode perder seu lugar para outro tipo de atividade, mesmo que seja necessário ao filósofo renunciar - "até onde lhe for possível" - aos prazeres e ao corpo, que por vezes o dispersam, para se concentrar na alma.⁹

⁷ Podemos nos referir ao intelectualismo socrático que relaciona a capacidade de conhecer a verdade (*alethéia*) com a vivência da virtude (*areté*).

⁸ Robinson (Cf. 1998, p. 41) comenta a expressão "o homem todo", quando se refere ao *Cármides*. Essa expressão usada por Platão, segundo ele, significa corpo e alma combinados. Poderíamos assumi-la também para o *Fédon*, visto que quando o homem todo se dá aos prazeres, ele ocupa as duas entidades em seu empenho.

⁹ Tanto no *Fédro*, quanto no *Timeu*, a sensação também é abordada nesse âmbito ético. No primeiro, o simples fato de a alma estar no corpo constitui uma queda de sua condição em que vivia na contemplação do Ser verdadeiro e que vindo ao mundo se prendeu a um corpo – considerado um sepulcro –, como uma ostra se prende a uma concha (250). Na vida terrena quanto mais o homem se prende aos prazeres, ele se torna impuro, e se se dedicar às virtudes, alcançará um feliz destino após se desprender novamente do corpo. Sendo assim, a alma que na vida terrena tenha buscado a Sabedoria como um amante busca o amado, terá sua integridade recuperada. O Amor à Sabedoria, traduzido como a dedicação a uma vida filosófica, que consiste em viver uma vida virtuosa, afastada dos prazeres, é o que garante à alma de novamente ter seu estado de felicidade de volta. No *Timeu* a sensação é vista como aquilo que suscita o temor, a có-

Além dos prazeres que apresentamos – ditos por Platão de necessidade de subsistência – há outros empecilhos pelos quais o corpo é responsável:

Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores futilidades e fantasias de toda ordem – com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites? É de fato o desejo de possuir riquezas que está na base de todas as guerras; e as riquezas, somos por sua vez levados a adquiri-las em proveito desse corpo que seguimos como escravos... Daí, por todas as razões apontadas, esta nossa falta de disponibilidade para a filosofia. Mas não é tudo: se algum momento o corpo nos dá tréguas e nos viramos para qualquer tipo de indagação, logo veremos os nossos esforços de todo em todo baladados por um súbito temor, pela confusão em que nos lança e nos torna inaptos para discernir a verdade. (*Fédon* 66bss).

Nesse passo, Platão apresenta outros tantos inúmeros entraves que impedem o homem na “sua caça ao real”. Empenhado em buscar a verdade, o homem muitas vezes é atrapalhado pelas doenças, ou empurrado pelo corpo, através das paixões e ambições, a práticas que o impedem de conhecer, tais paixões tiram a disponibilidade para a filosofia (66c). Sócrates define que o filósofo é aquele que em vista da vivência da virtude não troca “prazeres por prazeres” (69a), buscando a sabedoria (69ab).

Percebemos que o argumento nesse momento opõe alma e corpo, pondo-a numa situação de necessidade de afastamento deste, por ser ele uma fonte de dispersão que a leva a não cumprir sua competência: o alcance do saber. Percebe-se que Sócrates é radical em defender que todo tipo de entrega ao prazer pode desvirtuar no homem aquilo que realmente é salutar à sua vida: conhecer a verdade. O corpo tem necessidades e nesse desejo de supri-las entrega-se ao prazer. Contudo o prazer não tem medidas e seu excesso se constitui em vício, sendo o vício um excesso de prazer descomedido. O excesso de prazer, por sua vez gera perda de percepção e desequilíbrio e por conseguinte causa danos ao próprio corpo. E a alma também padece, pois perde a liberdade e a consciência e com essa perda ela se encontra impossibilitada de alcançar a sabedoria.

Sendo assim, se por um lado o corpo é entrave, por outro a alma assume, no sentido ético, o papel contrário, ela é a entidade que leva o homem à prática das virtudes (68-69) e à atividade filosófica (69ab). Voltar-se para a alma é uma condição indispensável para um filósofo, pois tanto a aquisição do saber como a vida virtuosa somente se tornam possíveis quando ela renuncia ao corpo e a tudo o que lhe é afim, para se consagrar à investigação das Formas (65d-66a). A razão constitui-se a fonte da verdade e da virtude, e tal atividade é própria da alma.

Talvez, que pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas as trocas – a razão. Sim, talvez só por ela [e com ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude, que é a que vem acompa-

lera e todas as emoções que podem levar o homem a uma vida justa ou injusta (42ab). Sua vida ética, dedicada ou não à filosofia, é o que garante se vai ser conduzido ou não a ter novamente uma vida feliz. Novamente é a atividade filosófica que garante a vivência da virtude e que fundamenta a necessidade de se apartar daquilo que pode impedir a alma de raciocinar. Contudo, mesmo sendo a sensação, por vezes, motivo de receio, tem grande relevância na arguição, como podemos ver no passo 51-52 em que é apresentado um gênero que é sensorial e é semelhante a um outro (Formas), tendo o seu mesmo nome. São pelos sensoriais, que parecem com o que é imutável e imperecível, que se pode arguir e até ele chegar.

nhada de razão [...] E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação e todo esse tipo de emoções, e a própria razão, o meio de nos purificarmos. (*Fédon* 69ab).

Em vista de reforçar mais ainda seu argumento, Sócrates lança mão das virtudes da coragem e da temperança, que acabam por ser identificadas com a atividade filosófica, relacionadas com a entrega à sabedoria e o desprezo pela morte (68c-e). Ele considera que os filósofos são portadores da virtude da coragem, pois um verdadeiro amante do saber se vê tranqüilo frente ao fim da vida corpórea, em vista da plenitude da verdade que poderá obter quando purificar sua alma da influência do corpo, e da temperança porque, mesmo estando enlaçado ao corpo, vive como se já tivesse morrido –dele separado –, na tentativa de afastar-se tanto quanto possível do que possa dispersá-lo na busca pela sabedoria¹⁰.

A busca pelo saber, constitui-se como a razão do cuidado que o homem precisa ter em seguir e alimentar as necessidades corpóreas. O argumento se constitui não como um desprezo pelo corpo, mas como um alerta de que o corpo tendencia a alma ao desequilíbrio, quando essa se deixa levar pelo excesso dos prazeres, que gera vício que é o oposto das virtudes.

Deixa-se o prazer por causa das virtudes e essas se conquistam a partir da atividade filosófica, que se configura como a busca pela sabedoria. Mas essa busca se torna perfeita somente quando houver a definitiva separação alma/corpo, pois ela, a alma, estará em si e por si livre de toda e qualquer possibilidade de ser desvirtuada de exercer a atividade racional.

Até esse ponto do diálogo os argumentos são apresentados numa abordagem ética, e esses para os interlocutores de Sócrates, sobretudo para Cebes, não são suficientes para suscitar a adesão (70a). Insatisfeito, o discípulo adverte que há um problema na

questão apresentada. Mesmo que o argumento seja bom, nada garante que, após a morte do corpo, a alma não se dissipe, existindo para além da morte e permanecendo com o uso de suas faculdades e do entendimento (70b).

Nesse momento Platão começa a recorrer ao argumento que fora o primeiro a introduzir o diálogo o dos contrários. Entretanto, se antes o filósofo tratara do prazer e da dor, agora vem relacionar a vida e a morte, que é o tema que se segue a partir do passo 70cd.

O sentido onto-epistemológico: vida/morte - “é dos contrários que nascem os contrários”

À primeira vista, as noções de vida e morte já estão implícitas desde o início do diálogo, pelo simples fato de que no plano dramático se encontram os últimos momentos de vida do Mestre. Contudo, no plano argumentativo tais noções começam a ser abordadas no argumento que as relaciona aos processos de geração e corrupção.

Sócrates quer provar que a alma, após a morte, não se dissipa, e para isto começa por recorrer ao argumento dos contrários. O argumento apresentado parte da tese de que dos contrários é que nascem os contrários. Ele estende sua tese à totalidade dos seres que são sujeitos à geração, como também se propõe a analisar se essa relação de oposição se aplica a tudo o que existe (70e). O filósofo analisa o argumento citando exemplos que comprovem sua tese:

[...] quando um objeto se torna maior, não será forçosamente a partir de um estado anterior de pequenez que depois passa a maior?

- Sim.

- Admitamos que se torna menor: não será ainda a partir de um anterior estado de grandeza que se torna menor?

- Exacto – respondeu.

¹⁰ No passo 68c Sócrates considera que aqueles que amam as riquezas e paixões não são amantes do saber – filosofos - mas amantes do corpo, filosofomatos.

- E não é também do mais forte que se origina o mais fraco, tal como o mais rápido, do mais lento?
- Decerto.
- Que tal? Quando uma coisa se torna pior, não é porque antes era melhor, ou quando se torna mais justa, porque antes era mais injusta?
- Que dúvida!
- Bastam, portanto, estes exemplos para concluirmos que todo e qualquer acto de geração se processa dos contrários para os contrários [...] (*Fédon* 71a).

Maior/menor, grandeza / pequenez, forte / fraco, rápido/lento, mais justa/mais injusta etc. Após a explicitação desses casos, conclui que a geração se enquadra como um processo. Ao aplicá-lo à geração/oposição vida e morte, Sócrates resolve algumas dificuldades que o argumento comporta. O processo de geração deve ser cíclico, não de um só dos contrários ao outro, mas também desse outro ao seu contrário: menor/maior, pequeno/grande, fraco/forte etc. Se a geração se processasse em um só sentido, um dos opostos se anularia. Logo, se viver e morrer não estivessem nesse processo cíclico, nada mais viveria, pois as coisas mortas se fixariam nesse estado "morte", ou seja, a vida se anularia ao morrer. É por isso que a morte também deve ser geradora da vida, constituindo um dado pontual, dentro de um processo de geração (72 cd).

Do estar vivo se gera o estar morto, e do estar morto se gera o estar vivo: que outra origem haverá para a vida? O processo por que passam as almas tanto compreende o que chamamos "morrer", como também o "reviver", sendo esse último o seu anteposto (72a). Sendo assim, por este argumento se prova que a geração é um processo, dentro de um ciclo de gerações e corrupções que perpassam a vida em seu duplo sentido: quando a alma está unida ao corpo e quando dele está separada.

Cebes corrobora a conclusão de Sócrates, que diz ser a mais pura verdade, levantando uma outra questão que desencadeará longas refutações – sobretudo feitas por Símiias: a Reminiscência. Mas, antes de entrarmos na análise dessa questão, quere-

mos comentar alguns pontos relevantes do argumento dos contrários.

Comentando o argumento dos contrários

O argumento dos "opostos sensíveis", como também é conhecido, no *Fédon*, encontra-se sem uma solução clara, ou até mesmo sem solução no diálogo. Contudo, trata-se de um argumento transitório, que demarca o término, por assim dizer, de um complexo discurso moralista sobre a deficiência do corpo, para o início de um raciocínio complexo sobre a alma. É nele que é questionado o processo cíclico de geração na totalidade dos seres vivos.

Podemos destacar dois pontos de relevância para análise desse argumento:

- 1) A alma persiste após a morte;
- 2) O questionamento da possibilidade de após a morte nela permanecer o uso das faculdades e do entendimento. Essas duas questões são permeadas pelos dois sentidos de vida, conotados por Platão no *Fédon*: uma em que corpo e alma estão unidos e outra em que alma se vê sozinha, dele separada. O argumento dos contrários demarca a fronteira que separa esses dois momentos da alma. Mas é aqui que se percebe que a alma é considerada imortal.

Sabe-se que essa discussão é suscitada pela dualidade vida/morte. Nela fica claro que é a vida que se identifica com a alma, sendo a morte apenas um dos vários episódios sofridos pelo corpo (SANTOS, 1998, p. 58). Para se entender tal afirmação pode-se considerar que a priori, no argumento, Sócrates havia sustentado que a geração de um determinado oposto se processa a partir do outro, com ele relacionado, ou seja, do crescer se origina o decrescer, como também do mais justo/ o menos justo, do arrefecer/ o aquecer etc; entretanto também aplica essa relação a estados contrários, os quais considera se tratarem de autênticos opostos: estar vivo/estar morto, vigília/sono. Com esse argumento Sócrates quer provar que esse processo morrer/viver não se aplica apenas ao corpo, pois, se somente ele é passível de corrupção, nele a

alma sobrevive e persiste, enquanto o corpo se corrompe e se esvai.

A crença na persistência da alma já era bem comum entre os gregos, tanto na narrativa mitológica¹¹ como nas religiões mistericas. Porém, mesmo nesse argumento Sócrates, tendo feito menção à tradição, dela não se serve para comprovar sua tese, mas da noção que ele mesmo inaugura em sua filosofia, ao propor uma visão epistemológica da alma sendo assim, a sua persistência após a morte deve ser provada. Para tal, então focada como forma de garantir a possibilidade de conhecer, no desenvolvimento da concepção da filosofia socrático-platônica de como se pode adquirir o conhecimento – Anamnese – e de qual é a natureza do saber, enquanto Bem.

A anamnese no Fédon: “Aprender não é senão recordar [...]”

Nos argumentos relacionados à perspectiva ético-antropológica da dualidade corpo/alma, percebemos que Platão opõe essas duas entidades ao considerar que a sensação é um entrave na aquisição do saber. Passado o argumento dos contrários, essa consideração é mitigada na perspectiva onto-epistemológica, pelo argumento da anamnese.

No passo que se seguiu após o fechamento do argumento dos contrários, vemos Cebes lembrar a Sócrates a doutrina da Reminiscência.

- É também quanto a mim, Cebes – repliou -, o que podemos ter de mais certo! Não estamos, efectivamente, a ser vítimas de erro ao concordar neste ponto; pelo contrário, tudo isso são realidades mais

que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram [- e, sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!

- O que aliás, Sócrates – atalhou Cebes –, está bem de acordo com essa conhecida teoria – se é de facto verdadeira – que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que actualmente recordamos. Ora tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de incarnar nesta forma humana. De modo que, até sob este prisma, dá idéia que a alma é algo de imortal. (*Fédon* 72d-73a).

Ele o cita porque a “recordação”, constituída como aprendizado, pressupõe que, para haver memorização de algo, é necessário que o conhecimento desse algo tenha sido adquirido em um momento anterior a essa mesma recordação. Nesse passo, Cebes já traz como ocorrendo esse momento um tempo anterior ao nascimento. O discípulo ainda atenta para o fato de que isto não seria possível se a nossa alma não tivesse existido antes de encarnar. Logo em seguida, após tais afirmações de Cebes, Símiias o interpela, querendo que lhe recorde as provas do que apresentou.

No passo que se segue à interpelação de Símiias, vê-se Cebes apontando uma prova considerada bem elucidativa: o fato de uma pessoa interrogada ser capaz de explicar corretamente tudo o que se lhe peça, se lhe configura como uma prova de que, se nela não houvesse um conhecimento anterior e uma visão correta das coisas sobre as

¹¹ Dentro da argumentação dos contrários, no passo 70c, Platão faz menção à permanência da alma no Hades antes de renascer dos mortos, conforme uma velha doutrina, que segundo ele, no diálogo já fora lembrado. No dicionário de Ferrater Mora (1994, p. 110-112), ao tratar sobre a concepção de alma no orfismo e pitagorismo, consta que a alma, para essas doutrinas, era uma entidade que podia entrar e sair do corpo sem nunca se identificar completamente com ele, esse corpo podia ser concebido como uma espécie de cárcere e sepulcro da alma, cabendo ao homem libertá-la do corpo, purificando-a por meio da contemplação. Contudo Mora apresenta que, mesmo tendo Platão se congratulado com essa concepção, ele a refinou consideravelmente, na verdade o filósofo em sua filosofia viveu um grande esforço para resolver as dificuldades existentes na dualidade corpo/alma, que não são poucas, seja no âmbito epistemológico ou moral.

quais responde/recorda, de modo algum teria condição de fazê-lo.¹²

Após a explicação dada por Cebes, Sócrates toma a condução da discussão, e debatendo com Símiias busca reforçar e explicar as conseqüências da tese de que o aprender é reminiscência (73b) e que para havê-la é preciso ter tido contato com o objeto que se recorda (73c).

A Teoria da Reminiscência

A teoria da anamnese no *Fédon* é apresentada de forma minuciosa. É necessário se ater aos seus pequenos detalhes e à forma como Platão vai desenvolvendo no diálogo entre Sócrates, Símiias e Cebes,¹³ os pontos que vão construindo a tese.

Como vimos, o pressuposto do argumento é que para haver recordação é necessário um contato anterior com o algo recordado. Adiante se verá que é necessário mais do que contato, que se tenha o conhecimento prévio do mesmo (73c).

O argumento, em um primeiro momento, se apresenta perante duas exigências essenciais:

- 1) que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual;
- 2) que a experiência cognitiva anterior se relacione com a experiência cognitiva atual.

Para corroborar sua afirmação, Sócrates apresenta algumas analogias para exemplificar o que dissera:

- Ora sabes qual a reação que experimenta um amante quando avista uma

lira, um manto ou qualquer objeto com que o seu amado habitualmente anda: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem a lira pertence; e aí temos, pois, uma reminiscência. O mesmo diríamos de alguém que, ao avistar Símiias, se lembrasse de Cebes e, como este, milhares de exemplos poderiam apontar-se. (*Fédon* 73d).

Perante tais exemplos, há a conclusão que todos esses casos tratam de reminiscências, e eles acontecem devido a uma experiência de associação. O amante só se recorda do amado ao ver a lira, porque em um outro momento o havia visto com a mesma. Só há reminiscência perante essa condição. É assim acontece com os "outros milhares de exemplos que se poderiam apontar". Contudo, o argumento que partira de casos de reminiscências entre dessemelhantes, parte depois para casos entre coisas semelhantes, sendo o primeiro um pressuposto para o segundo: assim como acontece com os dessemelhantes, acontece com os semelhantes.¹⁴ O único caso de reminiscência entre semelhantes apresentado nesse primeiro momento é o da retrato de Símiias que faz recordar a sua pessoa. Percebe-se então que são apenas os semelhantes que interessam para o desenrolar da tese.

Esse primeiro momento do argumento apenas constata que todos esse casos, de dessemelhantes e de semelhantes, podem ser considerados reminiscências, pois correspondem às duas exigências apresentadas no início do argumento: a existência de

¹² Esse passo remete-se à explicação da doutrina da reminiscência abordada no *Ménon* (82a-85d) em que Sócrates interroga o escravo, mostrando que ele é capaz de responder à pergunta que lhe foi feita tirando-a de dentro de si, emitindo opiniões que recorda. Porém, a correspondência da reminiscência do *Ménon* com a do *Fédon* se encontra somente nesse momento, pois nesse último não há uma preocupação com a emissão de opiniões como há no primeiro, mas sim a centralidade na questão do saber.

¹³ É importante atentar para o fato de que tanto Símiias como Cebes eram tebanos (BURNET, 2006, p. 293ss), e por isso comungavam da doutrina pitagórica que em Tebas era forte. Podemos assim pensar que não foi por acaso que no *Fédon* Platão pôs esses dois discípulos frente a toda discussão com Sócrates, visto que, como afirma Robinson, a concepção ética da filosofia socrático-platônica supera a ética órfico-pitagórica, e no diálogo o filósofo através dos seus argumentos, vence e supera alguns traços dessas religiões místicas, como o foi com a tese da alma harmonia, que mais à frente cuidaremos em analisar.

¹⁴ "Ora, de todos esses casos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objectos semelhantes, e noutros, a partir de objectos dissemelhantes?" (*Fédon*, 74a).

uma experiência cognitiva anterior à percepção e o condicionamento de um ao outro. Tal constatação introduz o segundo momento do argumento que trata de comparar o objeto percebido ao objeto recordado, fazendo perceber a “diferença” que há na semelhança entre eles.

- Vê lá então se está certo – prosseguiu.
- Afirmamos, creio, a existência de algo <<igual>> [...] não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse género, mas uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas – o Igual em si mesmo. Afirmaremos que existe ou não? (*Fédon* 74a).

Sócrates começa por apresentar a idéia de um Igual, que segundo ele não é a mesma igualdade que há entre dois troncos ou duas pedras iguais, mas um Igual em si mesmo (74b). Ele conclui que o Igual em si mesmo é uma realidade distinta do iguais referidos nos outros casos (dos troncos e pedras). Partindo desse ponto surge o seguinte problema, que desencadeia outras perguntas: se se tem o conhecimento desse Igual em si mesmo, onde ele é adquirido? Terá sido da visão dos iguais? O Igual não é diferente dos iguais?

Sem deixar Símiias responder às perguntas, Sócrates, comparando os dois tipos de iguais, constata que há uma superioridade do Igual aos iguais. Isso ele justifica por haver uma diferença entre a igualdade dos iguais, que por vezes para uns parece e para outros não, e a igualdade do Igual, sobre o qual a discordância é impossível (74b-e). Sendo assim, o mestre constata que há uma carência dos iguais em relação ao Igual, o que prova terminantemente que se trata de realidades de planos diferentes.

- Ora bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objecto e reflete de si para si: <<esse objecto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior>> -, ao fazer tais reflexões é porque,

suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objecto em causa, embora lhe fique bastante aquém? (*Fédon* 74de).

Após a constatação da diferença entre os Iguais, Sócrates trata de encontrar a origem de cada um. Ele chega a conclusões contraditórias: o Igual, mesmo sendo superior aos iguais, é captado a partir destes (74c); o conhecimento do Igual é anterior no tempo ao dos iguais. Porém, mesmo constando que o Igual é “superior” e “anterior” no tempo aos iguais, afirma que o mesmo só é concebido pelo exercício da sensibilidade. A conclusão desse momento acontece com a constatação de que toda vez que um dado objeto transporte à idéia de outro, há um caso de reminiscência.

Novamente no diálogo, como que fechando a parte capital do argumento da reminiscência, re-surgem as exigências essenciais para que haja a recordação, como citamos anteriormente: a experiência cognitiva anterior condiciona a experiência cognitiva atual, e essa só é possível se e somente se tiver havido tal experiência anterior, pois, como acontece no caso dos iguais com o Igual, mesmo que haja a recordação da noção de Igualdade a partir do contato sensível com as coisas iguais, essas só podem ser consideradas iguais se naquele que exerce a sensibilidade houver a noção de Igualdade, adquirida em um momento anterior. Podemos retomar alguns pontos essenciais dessa argumentação:

- 1) Toma-se o conhecimento do Igual a partir dos sentidos (74cd);
- 2) As realidades sensoriais tendem para a realidade do Igual, mesmo estas lhe ficando bastante aquém (75b);
- 3) É preciso, antes do uso dos sentidos, ter um conhecimento prévio do Igual, pois eles por si só, não possibilitam tal conhecimento (75b);
- 4) Ao nascer já temos a capacidade de usar os sentidos (75b);
- 5) Logo, se para ter o uso dos sentidos é preciso ter a noção de Igual, então esse conhecimento acontece antes do nascimento (75c);

6) Esse prévio conhecimento se aplica, assim como no Igual, para o Maior, o Belo, o Menor, o Justo e todas as "realidades em si." (75cd).

O problema que surge desse momento se desdobra em duas proposições:

1) nascemos com todas essas realidades; se não as esquecemos, então sabemos ao longo da vida, pois o esquecimento não é senão a perda do conhecimento¹⁵ (75d);

2) perdemos ao nascer esse conhecimento que recuperamos depois com o uso dos sentidos logo o aprender é recuperar o saber e o processo pelo qual o re-adquirimos é a anamnese (75e). A essa alternativa, Símas acaba por optar pela segunda proposição, mesmo ainda hesitando. Sócrates segue então com a conclusão do argumento.

As teses que concluem o argumento da anamnese (1 e 2), acabam por recair em uma dupla condição (3), a saber:

- 1) se há o Belo, o Bem e as realidades em si,
- 2) e se essas referem as realidades sensoriais, pois com elas as comparamos,
- 3) então, como elas existem antes de nascermos, também é assim com a nossa alma.

Ao fim dessa demonstração podemos dizer que a finalidade do argumento era demonstrar, através da argumentação e não apenas com um mito, como é comum na tradição grega, que, se o conhecimento é adquirido antes do nascimento, isso pressupõe a persistência da alma sapiente antes da encarnação, como também das realidades Inteligíveis. Na verdade é a existência das Formas o argumento que supõe a pré-existência da alma antes do nascimento; estas se acham contidas na alma, configurada como saber. Sem essa dupla condição o argumento não se sustenta (76de). É assim que o argumento chega à sua conclusão, atrelando a existência da alma à das realidades inteligíveis, as Formas; sendo essa última a hipótese sobre a qual toda a argumentação se assenta.

Conclusão

O argumento da anamnese, iniciando a exposição de casos de reminiscência, chega a duas realidades que são próprias da filosofia platônica: o sensível e o Inteligível. Se outrora no sentido moral da abordagem da dualidade corpo/alma o sensível havia sido desconsiderado no processo de aquisição do saber, oposto ao inteligível, nesse argumento há uma consideração da participação deste no processo de cognição. A reminiscência enlaça esses planos em vista da possibilidade de conhecer (*epistémé*), manifestando que o que ocorre com o fenômeno da associação (demonstrado através das analogias) é o mesmo que ocorre no plano metafísico da reminiscência (a aspiração dos iguais ao Igual).

Em todos os casos de reminiscência ocorre que um indivíduo que teve uma experiência cognitiva atual (*A*), através da percepção de algo, recordou-se de um "dado" obtido em uma experiência cognitiva anterior (*B*). Contudo, a experiência cognitiva atual (*A*), mesmo sendo causa da obtenção da recordação da experiência cognitiva (*B*), é condicionada por ela. Essa é a base epistemológica de todo o argumento da reminiscência: o condicionamento da experiência atual pela experiência anterior, pelo fato de não ocorrer sem ela.

É mister perceber que o argumento nesse momento é de difícil entendimento, pois, como foi exemplificado na relação entre os iguais e o Igual, há duas "anterioridades" na relação sensível/inteligível. Contudo é a anterioridade do Inteligível ao sensível que tem maior importância, não somente porque Sócrates quer chegar à existência anterior da alma, mas por ela explicar a natureza da atividade cognitiva. Um segundo ponto de destaque é que a comparação entre os iguais com o Igual faz perceber que o primeiro carece do segundo, pois por

¹⁵ Platão usa o conceito de saber como recordação para gerar a palavra verdade (*aléthéia*), em que a verdade, que é sabedoria, é nada menos que um não esquecimento – recordação – do que se sabe. A formação da palavra parte do tão conhecido mito de que os homens aos nascerem são mergulhados no rio Lethés e esquecem suas lembranças da vida passada.

vezes parece, pelos sentidos, igual e por vezes desigual, e por isso o "aspira". Desse modo, há a reafirmação da anterioridade do Igual, visto que só se percebe a carência dos iguais em relação ao Igual se se tiver o conhecimento prévio dele.

A cognição, dessa forma só é possível perante essa condição: a anterioridade da experiência Inteligível à experiência sensível. Para haver essa experiência anterior é necessário sobretudo ter havido a experiência das Formas, pois são elas que condicionam e possibilitam a capacidade de interpretar os dados sensíveis. A sensação por si só não chega ao saber.¹⁶

Essa superioridade é o que opõe sensível e Inteligível, e conseqüentemente corpo e alma. Contudo o argumento da reminiscência redime um no outro, enlaçando esses dois planos, ao considerar que mesmo que o Igual seja anterior aos iguais, condicionando-os, o Igual só pode ser concebido (*ennenoêkas*) "a partir" dos iguais, por serem próximos um do outro. Entretanto essa "proximidade" no argumento não é explicada, ficando para um momento posterior, pois Sócrates, no argumento da anamnese, se limita a considerar a anterioridade do "saber", identificando-o como a competência da alma que possibilita conhecer as Formas, em contrapartida à percepção, que é competência do corpo que pelos sentidos percebe os dados sensíveis.

Referências Bibliográficas

CONFORD, F. M. *Principium sapientiae. The origins of Greek Philosophical Commentary*, London, 1964.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

GALLOP, D. Relations in the Phaedo. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary v. II, 1976, p. 149-163.

GONZALEZ, J. *Perché non esiste una "teoria*

platonica delle idee". In: Platone e la tradizione platonica, M. Bonazzi e F. Trabattori, Milano 2003, 31-68.

JORDAN, Robert William. *Plato's arguments for forms*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1983.

PLATÃO. *Diálogos: República*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988

_____. *Phaedo*. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/plato/phaedo/>>. Acesso em: 30 nov. 2007.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Insituto Piaget, 2004.

RYLE, G. Plato's Theaetetus Logical Atomism In: *Plato's Thaetetus*. Phronesis 35. London/New York, 1990.

SANTOS, José Trindade. *Fédon de Platão*. Queluz: Alda, 1998.

_____. *A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos*. Hypnos 13, São Paulo 2004. p. 27-38.

_____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.

SAYRE. *Why Platô never had a theory of Forms*. In: _____. Proceedings of the Boston Área Colloquium in Ancient Philosophy 9, 1995. p. 167-199.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its sucessors*. New York: Cambridge University Press, 1995.

THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.

¹⁶ "It follows from this definition that aisthêsis does not by itself give rise to any propositions about the world, and the predicates such as true cannot be used of it". (CROMBIE, 1971, p. 26).

Pensamento metafísico e pós-metafísico: a propósito de uma distinção e algumas implicações

RESUMO

Este artigo pretende refletir sobre o significado da distinção entre pensamento *metafísico* e pensamento *pós-metafísico*, procurando mostrar que esta distinção repousa na resposta à – e no modo de fundamentação da – objetividade dos valores de verdade e de moralidade. Buscaremos mostrar que essa distinção e a correspondente discussão dizem respeito à discussão entre relativismo/subjetivismo/ceticismo e objetivismo epistemológico e moral. A partir disso, pensaremos algumas questões ligadas à filosofia e à religião hoje, notadamente os desafios ligados à idéia de cientificidade da filosofia e à possibilidade, em se tratando da filosofia, de fundamentarmos objetivamente tais valores de verdade e de moralidade em um contexto de pluralismo religioso e moral e de ciência racionalista; e, em se tratando da religião, a questão do *privatismo* do fenômeno religioso, enquanto dependente eminentemente da consciência de cada crente (a religião, nesse caso, deixaria de ser um fenômeno de massas e determinante do espaço público para retirar-se à esfera privada da vida, para a consciência de cada crente. Em uma era de secularismo radical, essa é a nossa tese, as sociedades democráticas estariam caminhando para a absoluta necessidade de justificação de todos os espaços sociais e exigindo exatamente essa retirada das religiões para a esfera privada da vida. Por fim, nos perguntaremos ainda pela questão da legitimação dos conteúdos religiosos: eles ainda seriam validados *exclusivamente* pela instituição religiosa (por exemplo, a Igreja Católica) ou o fato de a religião tornar-se um fenômeno eminentemente privado, dependente da consciência de cada crente, implicaria na perda de centralidade das instituições religiosas?

Palavras-Chave: Fundamentação; Pensamento Metafísico; Pensamento Pós-Metafísico.

ABSTRACT

This paper aims reflect about de meaning of distinction between *metaphysical* and *postmetaphysical* thinking. And it will show too this distinction is founded in the answer and the way of foundation of true and morality. We Will show which this distinction is basically a discussion between relativism/subjectivism/skepticism and epistemological and moral objectivism. Since it, we will think on some questions about philosophy and religion today, principally questions about philosophy as science and its possibility of foundation of true and morality in a pluralist society and world and rationalist science; about religion, the question of privatism of religious phenomenon while related at will of each person. In an age of radical secularism, democratic societies will walk to necessity of radical public justification and legitimation of all structures of society. We'll ask too about authority of religious institution between the fact of religious phenomenon be totally dependent of each person.

Key Words: Foundation; Metaphysical Thinking; Postmetaphysical Thinking.

*Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia e doutorando em Filosofia pela PUC-RS.

Filosofia Grega e pensamento metafísico

Entendamos por *metafísica* ou *ontologia* a tentativa filosófica de encontrar fundamentos normativos de caráter objetivo, ou essencialista, ou universalista. Partindo desse aspecto, podemos entender a história da filosofia, inclusive na sua fase em que foi associada ao pensar religioso cristão, como a tentativa de encontrar um fundamento primeiro – uma *causa incausada*, no dizer aristotélico – a partir da qual questões epistemológicas e morais poderiam ser pensadas e fundamentadas em sua objetividade. Interessantemente, o homem ocidental, desde as origens da filosofia e como filosofia, sempre buscou uma ciência da verdade e da moral que pudesse ser tão rigorosa em sua fundamentação das questões ligadas a essas áreas quanto a matemática o era no seu (da própria matemática) campo de atuação. Quer dizer, a matemática, para esses pensadores, fornecia juízos rigorosos, objetivos, de uma validade inquestionada. “ $1 + 1 = 2$ ” é um juízo absolutamente correto, não possui a mínima contradição nem abre espaço para ela, e essa constatação poderia ser feita em qualquer época histórica (era um raciocínio correto tanto para Platão quanto para nós, apenas para exemplificar); na matemática, não haveria lugar para o relativismo e, conseqüentemente, para o ceticismo.

Desde os pitagóricos, passando por Platão, Descartes e Kant, e entrando na *filosofia* de Wittgenstein (incluindo a própria idéia comtiana de, a exemplo da física natural, elaborar uma física social, cujo objetivo seria descobrir as *leis invariáveis* determinadoras da evolução social, ou que pelo menos nos permitiriam entender a dinâmica social – portanto, a formação de uma ciência objetiva disso que entendemos por *social*), a ten-

tativa de encontrar um fundamento sólido, não-contraditório, possibilitador da própria fundamentação rigorosa das questões epistemológicas e morais, tem determinado o trabalho de investigação filosófica, o próprio entendimento e sentido da filosofia (ou a falta deles e, portanto, o próprio sem-sentido da filosofia).

Acredito, nesse sentido, que a filosofia surgiu historicamente na Grécia antiga enquanto tentativa de fundamentação objetiva da verdade e da moralidade, ou seja, de questões epistemológicas e morais, fundamentação normativa essa entendida como momento absolutamente central para a orientação da própria práxis política (é por isso que se pode perceber em Sócrates e em Platão que a filosofia é ciência e momento absolutamente fundamental para a própria práxis política – falarei sobre isso mais adiante) e para a constituição da ciência, entendida enquanto metafísica/cosmologia, e contraposta ao mito e à religião (como uma forma racional de explicação do mundo e do homem, diferentemente do mito e da religião). Se repararmos para o *conteúdo do filosofar* que começa com Sócrates e os sofistas, e se percebermos os seus desdobramentos em Platão e Aristóteles, a grande questão que norteia os debates entre sofistas, de um lado, e Sócrates, Platão e até Aristóteles de outro é efetivamente a questão entre relativismo/subjetivismo/ceticismo (defendida pelos sofistas) e a questão do objetivismo (ou da possibilidade de se fundamentar objetivamente a questão da verdade e da moralidade, defendida por Sócrates, Platão e Aristóteles).¹ Ora, a filosofia emerge enquanto ciência – e até enquanto ciência teológica ou rainha das ciências – na medida em que, para Sócrates, Platão e Aristóteles, *tem condições* de fundamentar a objetividade dos valores de verdade e de moralidade e, conseqüentemente, defender

¹ Estou consciente de que realizo aqui um paralelismo um tanto temerário, no sentido de que estou colocando no mesmo paradigma Sócrates, Platão e Aristóteles (ou seja, estou defendendo que os três acreditam na possibilidade de se fundamentar objetivamente questões epistemológicas e morais, como tarefa central da própria filosofia, ou como sua tarefa primeira, contra os sofistas). Mas, num outro sentido, embora não vá me deter nisso, dado o tamanho do próprio artigo, tenho clareza de que se pode defender essa posição com consistência. Uma outra questão, claro, é como eles fundamentam a objetividade da verdade e da moralidade – e nisso não me deterei aqui.

a objetividade de questões epistemológicas e morais. A filosofia seria ciência e teria sucesso enquanto ciência no momento em que fundamentasse objetivamente questões de verdade e de moralidade – e estaria em crise quando isso já não fosse mais possível, quando ela não mais conseguisse garantir a objetividade desses valores (PLATÃO, [s. d.]; ARISTÓTELES, 2001).

A temática central d'A *República* de Platão consiste efetivamente na refutação da posição sofística, expressa entre outros por Trasímaco, e em fornecer a *prova* de que seria possível essa fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade. Um argumento, em relação a isso, me parece importante. Quando Sócrates questiona Trasímaco de se uma comunidade de bandidos poderia ter sucesso em suas empreitadas se todos os membros do grupo mentissem entre si e não respeitassem regras mínimas de honradez pelo menos no próprio bando e dentro dele, e quando Trasímaco responde que isso não é possível, o que se torna claro é de que *até em uma comunidade de bandidos* valores de verdade e de moralidade são absolutamente centrais para o sucesso do grupo (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 43).² Mesmo entre bandidos, se não existe o respeito mínimo a princípios morais, não pode haver uma quadrilha bem-sucedida. Mas o que vem a ser isso? E, mais importante, pode a sociedade sobreviver e ser marcada pela justiça se os cidadãos não seguirem princípios morais objetivos e se o bem comum não for o critério *objetivo*, talvez até abso-

luto, orientador tanto da vida e da ação de cada indivíduo quanto da própria estruturação e ação das instituições públicas? É interessante, nesse sentido, perceber que a argumentação platônica aponta para a exigência e premência das questões normativas enquanto condição de possibilidade para a própria justiça na sociedade, para o próprio bem-estar na sociedade. Ou seja, antes de ser uma possibilidade, a fundamentação objetiva de valores de verdade e de moralidade é *uma necessidade*, se quisermos que a sociedade não descambe para o puro e simples subjetivismo e relativismo e, conseqüentemente, para a negação da objetividade dos valores de verdade e de moralidade e da própria centralidade do bem comum, conforme resultado da própria discussão de Sócrates e Trasímaco, na medida *em que até em uma comunidade de bandidos* normas morais objetivas são necessárias para *a estabilidade e o sucesso* das empreitadas do grupo criminoso (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 09-89) – desde Maquiavel ficou claro que a contradição entre política e moral aponta para o fato de que se pode fazer, politicamente falando, qualquer coisa (inclusive *parecer virtuoso*) para conquistar e manter o poder, já que a finalidade do poder é o *status quo* que dele advém (nesse sentido, a recusa maquiaveliana de fundamentação moral da política vem acompanhada da máxima de que *os fins justificam os meios* enquanto conseqüência óbvia, clara, necessária [cf.: MAQUIAVEL, 2008, p. 03-124]). Mas é exatamente a negação da

² Conferir também a analogia kantiana, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (p. 210), no que diz respeito à questão da mentira (muito similar, no meu entender, com a questão levantada por Sócrates em relação à Trasímaco, de se uma comunidade de bandidos poderia subsistir sem um mínimo de respeito entre os próprios membros do bando, e a afirmação de Trasímaco de que isso não seria possível). O exemplo da mentira é basilar para entendermos isso. O importante desse exemplo não é que eu, enquanto sujeito, posso querer em minha ação mentir, mas não posso querer que essa regra seja universalizada, com o que seria impossível distinguir o que é mentira do que é verdade (aliás, nem se poderia falar nisso); o importante é a constatação de que o *ethos* humano, digamos assim, tem já afirmado como pré-compreensão a universalidade da ética, a validade da moral como o substrato básico da convivência humana: quem mente opera neste plano, ou seja, sabe que há um plano moral prévio como condição da ação; em nenhum momento deixa de acreditar que a moralidade não existe universalmente falando, mas sim que ele (o sujeito que mente) está abrindo uma exceção à pré-compreensão solidificada entre todos. A interação e a comunicação cotidianas são como que perpassadas pelas idéias de verdade e de retidão enquanto critérios universais da própria intersubjetividade; qualquer desrespeito que ocorra terá por base a afirmação daquele horizonte como condição prévia. Ou seja, a condição para a própria existência da mentira é a pré-compreensão cotidiana da universalidade da ética, de que a ação e o discurso se regem por critérios de correção e de verdade.

objetividade dos valores de verdade e de moralidade que se constitui na questão básica para os sofistas. Eles não acreditavam nessa objetividade. Para eles, tal objetividade era fictícia, uma convenção: *o homem é a medida de todas as coisas, das que são porque são, e das que não são porque não são* – dizia Protágoras. É cada homem individual que diz o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau, o que é belo e o que é feio. E, na medida em que assim o faz, na medida em que tudo é dependente dos interesses e da perspectiva de cada indivíduo e/ou grupo que valora, todos os valores se tornam relativos, subjetivos (porque *fundamentados naqueles interesses parciais*), de modo que a objetividade dos valores já não pode mais ser defendida – emerge o ceticismo epistemológico e moral: o relativismo é o fundamento primeiro da existência humana, digamos assim, e por causa disso conclui-se que nunca poderemos chegar a uma definição objetiva, universalista, rigorosa e não-contraditória dos valores de verdade e de moralidade. Ora, como eu disse acima, a discussão entre Sócrates e Trasímaco n' *A República* é instrutiva para compreendermos o problema que o relativismo/subjetivismo/ceticismo traz para a esfera política. Porque, quando Trasímaco afirma que a *justiça é a lei do mais forte* e que o *justo é a vontade do mais forte*, aquilo que ele (o homem mais forte) considera correto ou incorreto, ele (Trasímaco) está efetivamente afirmando que a ação do homem na sociedade não está – nem deve estar – pautada por valores morais, mas sim que é – e deve ser – guiada pelo interesse pessoal enquanto lei geral (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 26). É aqui que emerge então aquela pergunta que Sócrates faz a Trasímaco sobre a possibilidade de sucesso de uma quadrilha de bandidos que não se guia por valores morais mínimos entre os membros do grupo. Trasímaco é obrigado a admitir que, de fato, não pode haver sucesso nas empreitadas dessa quadrilha, já que o próprio bando não se respeita, não coloca as regras e o bem do bando acima de qualquer interesse pessoal. Elevando essa questão à sociedade, na medida em que não há respeito ao bem comum, na

medida em que o bem comum ou os valores objetivos de verdade e de moralidade na esfera pública não têm uma validade absoluta no que diz respeito à estruturação das instituições e à ação de indivíduos e grupos, conseqüentemente não há (nem haverá) respeito ao bem pessoal, individual: acreditar que o bem do indivíduo só pode ser realizado a partir da violação do bem comum é um contra-senso gritante, na medida em que é apenas pelo respeito e pela realização do bem comum que a possibilidade de realização do bem pessoal está garantida – se nem numa quadrilha de bandidos pode haver sucesso quando os bandidos não respeitam as regras do grupo, muito menos numa sociedade pode haver justiça individual se não existe justiça social. Essa é a intuição central que Platão persegue ao longo do texto. Platão quer mostrar, no meu entender, a importância basilar que as questões normativas adquirem na sociedade: elas não seriam apenas um *luxo* do filósofo, que vive no céu da teoria, mas uma *necessidade prática* e, portanto, questões que estão na pauta dos debates públicos (na exata medida em que a sociedade deve ser organizada segundo aqueles critérios de verdade e de moralidade). Nesse sentido, percebemos o porquê da insistência de Platão em uma política esclarecida. A política platônica e o político platônico não dizem respeito a questões técnicas, mas a questões substantivas, a questões normativas fundamentalmente.

O filósofo é o político ideal exatamente porque consegue refletir sobre estas questões normativas, que são a condição prévia para uma práxis esclarecida. E a função da esfera política ultrapassaria a realização de questões administrativas, concentrando-se essencialmente na formação humana e na construção da justiça. Ora, como eu disse acima, a questão de uma política justa é uma questão de *ciência esclarecida*: neste aspecto, uma ciência esclarecida somente o é na medida em que tem condições de fundar de forma objetiva aqueles valores de verdade e de moralidade, que consegue oferecer um paradigma orientador da ação das instituições, dos indivíduos e grupos (não se faria sequer uma práxis educativa eman-

cipatória na falta de tal paradigma filosófico) como alternativa ao subjetivismo, ao relativismo e ao ceticismo.

A questão, portanto, em se tratando da fundamentação da verdade e da moralidade, era: como fundamentar, ao exemplo da matemática, juízos epistemológicos e morais de caráter absolutamente certo, ou objetivos, ou universais, *não-contraditórios*, que valeriam em qualquer tempo e lugar? A grande característica de um juízo objetivo é a sua universalidade – vale em qualquer lugar e, como queria Kant, para qualquer ser racional, independentemente de onde ele resida e de quem ele é (nem Deus poderia violá-los ou passar ao largo deles, se for racional) (KANT, 1974, p. 228-229). Ora, um juízo é objetivo e universal *na medida em que ele não é contraditório*. Essa questão é muito importante, afinal de contas há que se buscar – por exemplo, é o que fazem Platão e Kant – elementos que garantam essa fundamentação objetiva e *não-contraditória*. Eu acredito, neste sentido, que dois caminhos se apresentavam a Platão: um deles, o empírico, tenho certeza de que ele o abandonou, na medida em que o considerava contraditório (assim como o próprio Kant); o outro, o dialógico, ele o seguiu, mas a impressão que tenho é de que sempre enquanto instrumento e nunca enquanto método possibilitador da objetividade dos juízos. Vou tentar explicar isso porque o considero importante no que diz respeito à pretensão de esclarecer o sentido da expressão *pensamento metafísico*. Ora, em relação ao caminho da fundamentação empírica, penso que é justamente o caminho seguido pelos sofistas. Quando Xenófanes de Colofão afirmara que os egípcios representavam seus deuses com cor negra e narizes achatados e que os trácios representavam seus deuses com cor branca e olhos verdes (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, p. 70), ele está querendo defender que cada cultura ou povo estabelece sentidos específicos a questões morais, políticas, religiosas, epistemológicas, etc., e

de que, portanto, em assim sendo, é impossível defendermos a possibilidade de uma fundamentação objetiva, essencialista, dos valores morais. Quando Protágoras de Abdera afirma o subjetivismo radical (expresso na afirmação de que o *homem é a medida de todas as coisas*), o que ele está querendo é defender que juízos valorativos não possuem caráter objetivo na medida em que cada indivíduo valora a partir de suas posições e interesses: cada um constrói a sua verdade, diz o que é certo e o que é errado. Por fim, quando Trasímaco afirma que a justiça é a lei do mais forte, ele está negando a objetividade desse valor e afirmando que os poderosos e sua (desses poderosos) vontade são o critério da lei e da justiça, seus criadores. Interessantemente, essas três posições partem de observações práticas, de constatações empíricas: a multiplicidade dos juízos valorativos, o fato de cada um querer fazer do seu interesse lei geral, a pluralidade de culturas e de representações do mundo. Como, por esse caminho, acreditar que a objetividade dos valores é possível? Ela não é possível, respondem os sofistas – e Platão (e também Kant) concorda. Aliás, as posições que recusam a objetividade dos valores de verdade e de moralidade partem justamente da pluralidade fática. Desse modo, Platão se recusa em seguir o mesmo caminho que os sofistas.³

O caminho dos sentidos, da empiria, é pura doxa, opinião, e não consegue oferecer critérios de cientificidade; muito menos a empiria pode ser elevada ao conceito. A empiria *não garante* a objetividade da verdade nem da moralidade; dela somente advém o relativismo e, conseqüentemente, o ceticismo moral e epistemológico. Mas qual então o campo da ciência filosófica, essa ciência superior, se ela ainda for possível depois da crítica sofística? E qual o caminho a ser seguido para sustentar a objetividade desses valores? Porque o mais interessante é percebermos que não tratamos, como eu já salientei acima, da fundamentação objetiva dos

³ É interessante perceber que no *Sofista* Platão ataca concomitantemente a posição sofística e heraclitiana em termos de relativismo. Cf.: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/sofista.html>

valores enquanto mera atividade contemplativa: valores são para serem utilizados na ação e na estruturação das instituições e mesmo na nossa vida cotidiana, e não para serem contemplados; eles são paradigmas e, portanto, critérios para a orientação da ação e das instituições. Eles têm uma função prática, mas sua fundamentação não se liga necessariamente à prática, ou seja, uma coisa é a fundamentação desses valores, outra coisa é sua utilização. Tanto Platão quanto Kant concordariam com isso. Ora, o caminho da fundamentação dialógica ou intersubjetivista é o instrumento por excelência da filosofia de Platão. Ele acreditava, sim, na força do melhor argumento enquanto método para derrubar argumentos contraditórios – os argumentos filosóficos só merecem esse adjetivo na medida em que são consistentes, bem-fundados, não-contraditórios.

Por meio da discussão crítica entre as posições seria possível determinar essa qualidade daqueles argumentos que seriam considerados filosóficos. Mas o que vem a ser o diálogo ou a intersubjetividade na filosofia de Platão? Um mero instrumento ou o método garantidor da objetividade dos juízos? Eu não teria clareza para responder a essa pergunta de forma peremptória. Mas pode-se perceber que por meio do diálogo, se não se pode dizer o que é ou deve ser, pelo menos *se pode dizer o que não é*: em muitos diálogos socráticos, que terminam em *aporia*, o interessante é perceber que, mesmo que não se tenha chegado à elaboração do conceito, pelo menos se destruiu as posições inconsistentes e se deixou implícito uma pressuposição normativa necessitada de explicitação e de estruturação mais clara – ficou implícito um sentido normativo dos valores, uma possível objetividade ainda não clarificada. O que eu gostaria de salientar, para além de tudo isso, é de que a recusa da empiria enquanto conteúdo

do pensar (e possibilitadora da fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade) e a utilização do diálogo enquanto forma de construção e de desconstrução filosóficas apontam para a necessidade de uma fundamentação formalista das questões epistemológicas e morais.

É nesse sentido que aparece a especificidade do modo de fundamentação clássico: é que, para Platão e Aristóteles, somente a ontologia ou metafísica poderiam proporcionar esse solo seguro para a objetividade dos valores. Por isso mesmo, a questão da fundamentação, na perspectiva clássica, uma vez que recusa qualquer conteúdo empírico, passa a se centrar na formalização a partir de critérios lógicos no que diz respeito à reflexão sobre os valores, pressupondo inclusive uma noção metafísica de natureza humana (em termos de princípios primeiros).

A questão não está mais em observar a multiplicidade para daí se defender o relativismo/subjetivismo/ceticismo epistemológico e moral; negar estas esferas equivale a insistir na necessidade de um procedimento lógico-formalista caracterizado pela pressuposição de uma condição primeira unitária: uma natureza humana. Ora, a idéia de que existe uma natureza humana e de que ela pode ser explicitada aponta para a possibilidade de formalizarmos regras de caráter objetivo cuja validade estaria provada exatamente por causa dessa noção de natureza humana e até de uma noção de comunidade humana.⁴ E não poderia ser diferente, para esse caso. Ao negarmos a multiplicidade de culturas e, conseqüentemente, o relativismo, não estamos nos referindo ao fato de que não existam; Platão era por demais perspicaz para não perceber que existiam diferentes culturas e concepções de mundo. O que Platão não aceitava era, com base nessa constatação, nesse *fato*, que se concluísse pela impossibilidade da filoso-

⁴ Um argumento para reforçar essa idéia de uma natureza humana comum: independentemente da nacionalidade e até do tempo histórico, todos teriam condições de entender juízos matemáticos (por exemplo aquele de que "1 + 1 = 2"). Ora, se isso é assim na matemática, por que não poderia ser assim nas questões epistemológicas e morais? Lembremo-nos de Sócrates (grego) ensinando a um escravo (não-grego), lembremos também de que este escravo consegue *compreender* aquilo que lhe é ensinado, e percebamos assim a *pressuposição implícita de uma mesma estrutura e/ou natureza humana*.

fia, da teoria, da ciência. Ora, a possibilidade da filosofia não estaria na empiria, no fato, mas, a exemplo das matemáticas e de sua rigorosidade, em um modo de fundamentação formalista, que pressupunha a escora metafísica do conceito de pessoa humana, que por sua vez abria lugar para um conceito de comunidade humana, ou seja, a pressuposição de uma estrutura humana comum (em cada indivíduo e na sociedade), a partir da qual o pensar das questões epistemológicas e morais faria sentido (lembramos novamente do fato de Sócrates ensinar ao escravo, e de este compreendê-lo, para percebermos a pressuposição de uma estrutura humana comum entre ambos *como condição de possibilidade da compreensão comum*; e lembramos do capítulo primeiro da *Política* de Aristóteles, no qual aparecem as idéias de que o homem é um animal lingüístico e simbólico e de que a comunidade humana é a condição para o entendimento de cada homem individual, o que significa que por natureza só se pode pensar sobre o homem e sobre os homens enquanto inseridos em um e *ethos* – o *ethos* possibilitaria a objetividade das questões epistemológicas e morais, na medida em que todos fazemos parte desta realidade primordial e nos constituímos por meio dela, a partir dela).

Mas os gregos não foram capazes de levar essa questão de uma natureza humana e de uma comunidade humana unitária (uma humanidade) até suas últimas consequências. Sempre ficaram, paradoxalmente, gregos e ao mesmo tempo insistindo na objetividade das questões epistemológicas e morais. Platão mesmo, n' *A República*, insiste em que os gregos não devem guerrear entre si; e Aristóteles insiste freqüentes vezes em que os gregos, na medida em que eram civilizados, teriam condições de utilizarem outros povos como escravos, mas nunca outros gregos (PLATÃO, [s. d], Livros IX e X; ARISTÓTELES, 1997, Livro I, Capítulo II, 1253b). Num outro sentido, as idéias

ou gêneros seriam princípios formalistas, mas teriam existência efetiva? Não seriam apenas princípios lógicos? E o Motor Imóvel, não seria no fim das contas também apenas uma pressuposição lógica?⁵. Para além de qualquer discussão em relação a isso, é interessante perceber-se que esta distinção entre fatos e valores, entre mundo sensível e mundo inteligível, apontaria para a percepção de que a ordem da fundamentação dos valores não pode ser dependente do mundo empírico, mas sim somente de um horizonte meta-moral: a fundamentação normativa somente é possível, para Platão, na medida em que abstrai dos contextos de experiência – o próprio Kant também parte desta distinção e desta percepção. Somente uma fundamentação epistemológica e moral que abstraia dos contextos de experiência e que pressuponha o caráter essencialista (no sentido de que é possível pensar uma moralidade em si, uma verdade em si) dessas questões pode fundamentar valores de verdade e de moralidade que valeriam em qualquer tempo e lugar.

Teologia Cristã e fundamentação

Não tratarei mais detalhadamente desta questão neste texto. O mais interessante é perceber a mudança que o pensamento cristão nos traz no que diz respeito à fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade. Porque, com a pressuposição cristã de um Deus uno e trino, e moralmente perfeito (Cf.: *Êxodo*, Capítulo 20, Versículos 01-07, p. 58), não apenas formulado enquanto necessidade lógica, mas tido fundamentalmente enquanto *existência efetiva*, a questão do relativismo/subjetivismo/ceticismo já não mais se coloca. Quer dizer, esse fundamento absoluto que é Deus garante a própria objetividade da verdade e da moralidade – e isso de maneira não-contraditória. Nós tínhamos, assim, um cami-

⁵ Eu não gostaria de responder a esta questão porque, no meu entender, interpretações sobre Platão e Aristóteles estão demasiado atreladas à reelaboração que receberam do pensamento cristão, de modo que se poderia pensar neles (Platão e Aristóteles) e no seu pensamento como pré-cristãos, algo que para mim não faz muito sentido.

nho claro e reto: da religião para a filosofia e para a ciência; e da religião para a política e a moral. Sempre digo para os meus alunos de filosofia que a *existência de Deus garante conseqüentemente a objetividade do mundo, do homem, dos valores*. Até no limiar da modernidade, com Descartes, a existência de Deus era o solo seguro no qual e a partir do qual o homem poderia fundar e desenvolver seu pensamento nas mais variadas esferas, e inclusive viver (DESCARTES, 2007, Quarta Parte, p. 57-72; DESCARTES, 2000, Quarta Meditação, pp. 83-96). Também digo a eles que, de fato, a idéia da *morte de Deus*, expressão figurada ou metáfora que significa o *fim da metafísica*, deixou um desafio muito grande à filosofia, na exata medida em que representou a recusa de um modo clássico de fundamentação. Mas volto a isso mais adiante.⁶

Ora, é interessante perceber que com o cristianismo emerge pela primeira vez a idéia de uma humanidade comum, a partir de um conceito de pessoa comum (Cf.: *Atos dos Apóstolos*, Capítulo II, Versículos 01-13, p. 96). Se Platão e Aristóteles sempre permaneceram gregos, os pensadores cristãos e a Igreja como um todo sempre fizeram questão de não possuir nacionalidade e afastarem-se o quanto mais podiam de sua origem judaica; a Igreja sempre fez questão de não ser judia: ela era o povo de Deus e todo aquele que crê em Cristo faz parte deste povo, seja judeu ou não. Pela primeira vez, portanto, questões substantivas são ligadas de forma radical com um conceito de estrutura humana e de humanidade comum que apontam para regras epistemológicas e morais que poderiam ser universalizadas: haveria uma humanidade comum, *uma comunidade* entre todos os filhos de Deus, cujo fundamento estava na identidade religiosa. A identidade na religião pressupunha essa

unidade comum: em Jesus, todos formam um só corpo e um só espírito; a Igreja teria essa missão, enquanto ligando o terreno com o celeste, de garantir os princípios básicos da convivência social e da estruturação das instituições (Cf.: *Lucas*, Capítulo 15, Versículos 01-10, p. 64-65; Capítulo 21, Versículos 15-23, p. 95; *Mateus*, Capítulo 16, Versículos 13-23, p. 16). Por meio da união em torno da Igreja todos se tornariam uma mesma comunidade, uma mesma família.

A questão da fundamentação, nesse contexto, é resolvida exatamente pela existência de Deus, seja enquanto causa incausada, que interromperia os juízos em termos de busca de um fundamento primeiro, base para tudo o mais (evitando-se o ceticismo, que não acredita na existência desse fundamento primeiro que base para tudo o mais), seja enquanto criador de uma humanidade e de uma natureza humana comum (o que interromperia o relativismo, na medida em que todos seriam gerados a partir de uma mesma natureza e, conseqüentemente, fariam parte de uma mesma *comunidade* (de um mesmo círculo *comum* – daí *comunidade*) e teriam condições de entender esses mandamentos comuns. É nesse contexto, inclusive, que entendemos a questão da missionarização, levada a cabo pela Igreja desde seus primórdios: havia uma verdade única para todos os povos, que, convertidos, formariam um só povo, a saber, o povo de Deus (ou a comunidade cristã, organizada em torno da religião cristã centralizada na Igreja católica).

Modernidade, empirismo e fundamentação

A modernidade põe em xeque essa questão da existência de Deus e da possibilidade de se conhecê-lo por meio da ciência/

⁶ É interessante percebermos também esta temática no surgimento da sociologia clássica. Sociólogos como A. Comte, K. Marx, E. Durkheim e M. Weber, não obstante suas diferentes abordagens, partem da constatação de que *a modernidade está em crise*, na exata medida em que perdeu, por causa da ciência empirista, da secularização iluminista e do mundo do trabalho capitalista, a capacidade de fundamentar objetivamente a questão de Deus (portanto, na exata medida em que a religião cristã havia sido colocada para a esfera privada da vida, e não mais como legitimação pública de um determinado *ethos*) – na medida em que a Tradição perde a validade, perde também a validade o modo clássico de fundamentação da epistemologia e da moral.

filosofia. Quando Kant escreve a *Crítica da Razão Pura*, seu objetivo é claro, como ele expressa logo no prefácio da mesma: depurar a razão, ou seja, refletir sobre o que pode ou o que não pode ser considerado objeto da ciência, e se a filosofia é ciência (KANT, 2001, AVII-BXLIV, p. 03-35). Kant, claro, não é o primeiro. Já antes dele Locke e depois Hume, apenas para citar dois exemplos, haviam concluído pela impossibilidade de nossa humana capacidade racional transcender o horizonte material e, conseqüentemente, tinham recusado a existência de qualquer horizonte para além desse horizonte material. Nesse sentido o conhecimento seria construído a partir da observação da repetição de fatos, conduzidos experiencialmente. Ele seria sempre falível, fracamente objetivo e estaria em permanente progresso, porque não estava dado de uma vez por todas – talvez nunca estaria dado de uma vez por todas (portanto, teria uma *presuposição muito fraca de veracidade*, e a ciência também) (LOCKE, 1999, p. 22-47; HUME, 1999, Seção II [“Da origem das idéias”], p. 35-39).

Como, é a pergunta de Kant, reduzirmos tudo ao conhecimento empírico e ainda assim queremos falar sobre a fundamentação objetiva da verdade? Lembremos que, entre os clássicos, a fundamentação objetiva da verdade era uma questão epistemológica absolutamente fundamental, a primeira atividade da ciência (exatamente por isso foi elevada ao status de metafísica ou ontologia, isto é, ciência dos primeiros princípios), ou seja, a ciência (no caso, a filosofia) somente poderia ser chamada enquanto tal na medida em que fundamentasse de forma objetiva a verdade – e, para os clássicos, fundamentar objetivamente a verdade implicava em abstrair da empiria e defendendo a idéia de que cada coisa teria uma essência em si. Mas a conclusão do empirismo é efetivamente de que os conteúdos materiais não possuem objetividade em si; sua objetividade advém de nossa experiência cotidiana, que nos apresenta certos fatos de uma maneira constante (por exemplo, de que o sol nasce todos os dias), permitindo-nos formular juízos objetivos. Mas essa obje-

tividade, claro, é absolutamente fraca e decorrente da empiria: não apresenta necessidade lógica e está sujeita à contradição. Desse modo, a ciência moderna, como podemos perceber nas conclusões dos empiristas (especificamente Locke e Hume) e de Kant, nos lega a incrível constatação de que não mais podemos aceder à verdade em sua objetividade, mas, *paradoxalmente* (como é o caso de Kant), de que ainda é possível fundamentar objetivamente a moralidade. Quer dizer, os empiristas e mesmo Kant concordam que não temos mais condições, na medida em que todo conhecimento se reduz à empiria e na medida em que a matéria não tem a mínima objetividade em si (tudo depende da interpretação que o investigador faz dela – o acesso à coisa em si não é possível; tudo o que conhecemos se deve à intervenção e à interpretação subjetiva ou baseada em paradigmas), de falarmos da verdade em seu sentido objetivo. Portanto, neste caso, a especificidade da ciência não é mais descobrir conteúdos verdadeiros. Ela já não tem mais condições; no máximo, ela pode fornecer conteúdos *razoáveis*, passíveis de cientificidade na medida em que testados na experiência, potencialmente corretos, mas nunca absolutamente corretos, objetivos *strictu sensu*. A conseqüência mais clara dos empiristas foi, no âmbito da moral, a recusa da universalidade e da objetividade dos valores – Locke e Hume são um tanto céticos em relação a essa universalidade e objetividade. Mas Kant não o é. Ele de fato acredita que já não temos mais condições de provar a existência de Deus e, conseqüentemente, de encontrarmos esse fundamento primeiro (perdeu-se, portanto, para Kant, a possibilidade de o homem refletir cientificamente sobre os – ou fazer ciência dos – princípios primeiros, da causa incausada). Kant não acredita poder fundamentar a verdade em seu sentido objetivo (pelo fato de que o conhecimento científico é dependente da empiria), nem é esse seu objetivo: isso é uma questão das ciências naturais em particular e das ciências empíricas de uma maneira geral. Mas, no campo da moral, a partir da *presuposição* de uma natureza humana *comum*, Kant acredita poder

encontrar critérios morais de caráter universalista. Assim, a pressuposição de uma natureza humana, que o pensamento cristão já havia tentado à sua maneira, abre espaço para Kant dizer que ela necessita de um determinado tipo de desenvolvimento e de que deve seguir certos princípios que lhe são ínsitos, como condição de sua humanidade. As ideias de *humanidade* e de *natureza humana* são *conceitos morais*, ou implicam neles. Essa é a porta de entrada, muito estreita como se pode ver, e nem sempre tão convincente quanto se gostaria, para a possibilidade de fundamentação filosófica da objetividade da moral.⁷

Pensamento pós-metafísico: algumas questões (como considerações finais)

Ora, o breve e geral trajeto que eu fiz dos clássicos até os empiristas e Kant teve um objetivo bem claro: se para Platão, Aristóteles e o pensamento cristão a objetividade das questões epistemológicas e morais residia na metafísica, *na exata medida em que havia uma ciência das causas incausadas, dos princípios primeiros*, e na exata medida em que existiam esses princípios primeiros, com os empiristas e Kant a idéia de uma universalidade rigorosa passa a ser colocada em xeque; nesse caso, *o que é colocado em xeque é o modo metafísico de fundamentação*. Como disse logo no início, não quero entender por metafísica *uma realidade* que esteja para além da física. Considero isso um tanto inadequado, embora reconheça que, como foi o caso do pensamento cristão, *a existência de Deus* era o fundamento primeiro a partir do qual se fundamentava o caráter objetivo da verdade e da

moralidade. Para o que aqui nos interessa, a grande discussão, quando falamos do pensamento metafísico e do pensamento pós-metafísico, está na disputa entre relativismo/ceticismo/subjetivismo e objetivismo epistemológico e moral. A verdade e a moralidade têm um *caráter objetivo* ou são *relativas* a cada contexto e, portanto, não existem objetivamente? Para os pensadores clássicos, de fato isso – ou seja, a objetividade epistemológica e moral – era possível (o próprio exemplo das matemáticas o comprovava); inclusive, para o pensamento cristão, a existência de Deus era uma questão passível de prova e o fundamento para tudo o mais. Mas a ciência moderna restringiu essa confiança epistemológica: o empirismo, uma das fontes principais da ciência moderna, já não admitia que se falasse em um conhecimento seguro, verdadeiro, correto e *não-contraditório*; como disse logo acima, o máximo que ele permitia era que se falasse em um *conceito fraco* de verdade, que recusa implicações normativas, ontológicas (embora eu sinceramente não acredite que o empirismo possa provar isso com tanta clareza).

No âmbito da moral e da política, podemos perceber pelas revoluções americana (1776) e francesa (1789) que a defesa do pluralismo religioso e moral se constituiu em uma exigência básica de ambos os movimentos políticos e de suas cartas constitucionais.⁸ E isso é muito importante: porque se reconheceu também que, no âmbito moral, a possibilidade de juízos morais objetivos passava pela resolução dos desafios propostos pelo pluralismo moral, e não pela sua recusa pura e simples. De fato, as sociedades modernas são sociedades fundamentalmente marcadas por visões de mundo plurais e até díspares. Nesse sentido, a

⁷ Novamente observo a analogia entre o fato da universalidade rigorosa dos juízos matemáticos, que podem ser compreendidos por todos em qualquer lugar e tempo históricos, e a possível universalidade dos juízos morais, bem como a própria indicação de um método formalista que, no mesmo caminho das matemáticas, poderia proporcionar a fundamentação objetiva desses valores. A universalidade rigorosa dos juízos matemáticos não estaria deixando implícita a existência de uma estrutura humana comum, de uma natureza humana comum? Se sim, isso poderia ser um ponto positivo em relação à possibilidade de fundamentação universalista dos valores morais.

⁸ Cf.: *Constituição Americana*. Disponível em: <http://www.braziliantranslated.com/euakon01.html>; e Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Declaração_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidadão](http://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o).

grande questão dos modernos estava justamente em pensar a convivência dessas perspectivas plurais em uma mesma sociedade. Uma questão político-jurídica, é claro, mas não somente isso: é uma questão de fundamentação normativa.

Afinal de contas, a questão agora passa a ser sobre princípios ético-políticos e jurídicos mínimos que pudessem orientar a convivência entre adeptos de diferentes e até divergentes concepções de mundo. Quer dizer, começa-se a se perguntar por uma concepção de valores a serem seguidos em sociedade para além ou com validade primeira em relação ao credo particular de cada um: ao lado das concepções de mundo e morais dos grupos, ao lado portanto do pluralismo religioso e moral, se faz necessário uma *ética social, valores sociais, um ordenamento intersubjetivo e mesmo institucional para a sociedade democrática e plural*. E isso já não é mais tarefa de uma religião, certamente, mas sim de uma concepção ético-jurídica secularizada e universalista. Ora, como o pensamento que se desenvolve no contexto democrático se constitui em vista disso, ou seja, como se dá a construção desses princípios ético-políticos mínimos, universalistas e secularizados, e sua relação com as visões de mundo e morais particulares? Como a filosofia reage a isso? Com Nietzsche, a idéia de que *Deus morreu* é o grande tema da filosofia (NIETZSCHE, 2008, p. 19-35). Aliás, é o grande tema do fim da filosofia enquanto ciência. Essa expressão nitzscheana significa fundamentalmente o fim do primado da tradição metafísica – e, portanto, o fim de uma determinada forma de se fazer filosofia e, nesse mesmo contexto, de se fundamentar a objetividade dos valores de verdade e de moralidade. O pensamento filosófico que se desenvolve nas ruínas da crítica nitzscheana tenta desesperadamente encontrar um fundamento sólido a partir do qual consolidar-se no que diz respeito à sua cientificidade. Mas a filosofia já não consegue escorar-se em um tipo de fundamentação última que diz não ao pluralismo ou que se faça abstraíndo dos desafios do pluralismo e de sua inclusão nas questões normativas. De fato,

neste aspecto, o pluralismo venceu: o multiculturalismo deu e dará a última palavra, ou seja, as questões de fundamentação passam por ele, e nunca para além dele. Nesse sentido, queria definir como pensamento pós-metafísico àquele pensamento que parte do fato do pluralismo e que, exatamente por isso, coloca condições à fundamentação objetiva dos padrões de verdade e de moralidade, derrubando a possibilidade de fundamentação última (isto é, fundamentação última como valendo em qualquer tempo e lugar). Não considero que o pensamento pós-metafísico aponte para o relativismo/subjetivismo/ceticismo enquanto realidades últimas nem que a afirmação do relativismo, decorrente do pluralismo, coloque *qualquer tipo* de vida e de ação como válidos (como pensava Platão) – o relativismo não significa degenerescência moral, certamente. Na verdade, o pluralismo, ao exigir princípios ético-políticos mínimos para a convivência entre adeptos de diferentes credos, exige a *justificação pública radical* de todas aquelas normas e políticas que atingirão estes crentes. A democracia carrega em si a necessidade de *justificação e de discussão pública radicais*, sob pena de regredirmos a um estado pré-democrático. Os esforços tendentes à construção de princípios ético-políticos mínimos e a questão dos direitos humanos, em um mundo de capital cada vez mais transnacionalizado e de cada vez maiores e graves problemas sociais, políticos, econômicos, ecológicos e culturais (no fim das contas acirrados cada vez mais por causa desse mesmo processo de transnacionalização do capital completamente alheio às questões de justiça social e de desenvolvimento eqüitativo em nível mundial), estão aí para mostrar que de fato não precisamos nem podemos passar ao largo do pluralismo cultural e moral quando queremos fundamentar tais princípios ético-políticos mínimos; nós temos de partir de tal pluralismo inevitavelmente.

Também não considero consistente o reclame que se faz a um momento histórico de decadência moral, exatamente por causa do relativismo triunfante, ou seja, de que o re-

lativismo cultural e, portanto, epistemológico-moral seriam a causa de uma degenerescência moral. Muito pelo contrário, é justamente pela ausência de dogmatismo nas instituições públicas e no que diz respeito às relações sociais que se pode com mais ênfase criticar e depurar nossas visões de mundo e as posições enfeixadas pelas instituições – em uma era de secularismo radical, somente as instituições que sobrevivem à crítica radical (na medida em que elas têm de ser submetidas à crítica) são legítimas. Para dar um exemplo, é interessante perceber a exigência que o jornal alemão *Der Spiegel* fez ao Papa Bento XVI para que renunciasse ao cargo de papa, na exata medida em que, segundo o jornal, o papa, que na época era cardeal, sabia dos casos de pedofilia envolvendo religiosos e os encobriu. Quer dizer, no caso da Igreja hoje (mas claro que não somente da Igreja católica – basta acessar no youtube vídeos que comprometem ao Pastor Edir Macedo; ou o vídeo da estudante iraniana Neda, assassinada pela guarda religiosa islâmica do Irã), sua longa tradição e caráter sagrado não significa que ela deva isentar-se da necessidade de se justificar publicamente. Pelo contrário, como já salientava Rawls, é de se crer que em um contexto democrático, marcado pela afirmação de direitos fundamentais, da liberdade e da igualdade entre todos e do próprio pluralismo religioso e moral, somente terão legitimidade e continuarão a existir aquelas concepções morais e religiosas que de fato souberem adequar-se às exigências democráticas (RAWLS, 2003, §11, p. 47; RAWLS, 2000, pp. 251-253; RAWLS, 2000, p. 337; RAWLS, 2002b, p. 26; RAWLS, 2003, pp. 229-230)). Não há outro caminho para as religiões. O fato é que as religiões têm de se submeter à crítica pública, especialmente naquelas questões que envolvem a proteção ou a violação de direitos e da dignidade humana. O pluralismo e o racionalismo científico trazem como consequência a necessidade de uma secularização radical das estruturas sociais e de *todos os âmbitos da vida humana*, na medida em que a questão primeira de uma sociedade democrática, ou seja, a idéia de que todos

têm direitos fundamentais invioláveis e inalienáveis, que não colocam outra alternativa que sua realização, exige, como eu disse acima, justificação e discussão públicas radicais, e também uma adequada estruturação das instituições da sociedade com vistas à realização da justiça material necessária à consolidação daqueles direitos fundamentais.

Nesse aspecto, a suspeição em relação a uma fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade inegavelmente atingiu o âmago da filosofia e da teologia, principalmente esta última. No caso da filosofia, como já havia salientado no início, seu sentido emergiu justamente enquanto ciência que tinha condições de fundamentar objetivamente os valores de verdade e de moralidade. Ora, na medida em que o pluralismo e o relativismo colocam-se como moderadores do pensamento, a constatação básica está em que a filosofia apenas com muitos cuidados e sempre a partir da pressuposição de uma *fundamentação fraca* consegue clarificar a objetividade de tais valores; e a filosofia está submetida a uma perspectiva falibilista como as demais ciências. Como disse também acima, no caso da filosofia a tentativa de fundamentar de forma objetiva tais valores de verdade e de moralidade tinha como objetivo o esclarecimento do mundo social e político. Quer dizer, para poder defender a racionalidade ou a irracionalidade de determinados códigos morais e ordenamentos institucionais, ela necessitava de uma concepção normativa de pessoa e de sociedade. Mas o mais interessante é que uma concepção normativa, em nosso contexto de pluralismo moral, não implica na afirmação de uma visão única de mundo nem muito menos na necessidade de uma concepção essencialista de pessoa. Apenas para exemplificar, filósofos como Rawls e Habermas expressam seu claro compromisso com a psicologia evolutiva de Kohlberg e de Piaget (RAWLS, 2002^a, especialmente o capítulo VIII [“Um senso de justiça”], p. 503-569; HABERMAS, 1989, p. 143-233).

O caso da religião é mais complicado. Inevitavelmente, a religião hoje é um fenô-

meno privado, que diz respeito eminentemente à consciência de cada crente. Ela deixou de ser um fenômeno de massas e pode-se perceber cotidianamente o enfraquecimento cada vez maior da assiduidade dos crentes. Enquanto fenômeno de consciência, a religião está se retirando cada vez mais da vida pública. Eu vejo ainda dois pontos que representam a permanência de uma mentalidade religiosa (que eu particularmente considero injustificada e grosseira) nas instituições políticas e ordenamentos jurídicos, mas que eu acredito que, na medida em que forem resolvidas, decretarão a expulsão da religião para a esfera eminentemente privada da vida. Estas questões são: a questão da redefinição do conceito tradicional de família (família patriarcal e monogâmica), na exata medida em que hoje temos as uniões homossexuais e a busca, por parte dos casais homossexuais, por adoção de filhos; e a questão das pesquisas com material genético. Na medida em que tais questões triunfem na esfera pública, e não tenho dúvidas de que se caminha para isso, teremos esse fenômeno que chamo de privatismo religioso, isto é, a retirada da religião para a esfera privada enquanto uma questão de consciência de cada crente. De todo modo, eu não consideraria essa situação como nefasta para as próprias religiões. Efetivamente, a modernidade política consolidou esse importante ensinamento de que as questões políticas têm de ser tratadas a partir da discussão entre os cidadãos e as cidadãs, em igualdade de direitos e de maneira imparcial, sem referência à tradição. Ora, neste aspecto, o democratismo deve dar a última palavra, e não mais a tradição, não mais a autoridade fundada na tradição. As questões políticas são públicas e exigem uma fundamentação construída a partir da deliberação democrática entre os cidadãos e as cidadãs. Ousaria dizer que, hoje, a cidadania é muito mais importante do que a crença na religião, pelo menos em relação a isso.

O privatismo religioso, isto é, a retirada da religião para o nível privado da vida enquanto uma questão de consciência de cada crente, nesse aspecto, é consequência

direta do secularismo radical para o qual caminha a democracia, ou de sua pressuposição implícita no que diz respeito à discussão democrática sobre as questões públicas.

Ora, na medida em que a religião passa a ser entendida como um fenômeno eminentemente privado, faço uma pergunta que considero interessante: como fica a interpretação acerca da religião e de Deus? Essa pergunta tem um sentido: tradicionalmente, nas sociedades ocidentais, a Igreja Católica era a instituição a partir da qual se legitimava o credo cristão. Mas o relativismo moral e a retirada da religião da esfera pública para a esfera privada não teriam aberto a primazia da interpretação individual dos códigos religiosos? Enquanto, apenas para citar um exemplo, a Bíblia e as cerimônias religiosas eram respectivamente escrita e recitadas em Latim, ficava claro que ainda se podia falar em *monopolização* do saber pela instituição Igreja; mas a disseminação das traduções e inclusive a internet hoje não estariam apontando para a assunção de múltiplas interpretações dos códigos religiosos cristãos? E o fato de a religião tornar-se um fenômeno de consciência de cada crente não significaria que antes de tudo é esse crente, cada crente quem decide a partir de seus interesses sobre sua concepção de religião, de Deus, etc.? Como ficaria essa relação entre interpretação oficial e interpretações subjetivas? Penso, nesse aspecto, que é hoje muito difícil para as instituições religiosas manterem a primazia e a legitimidade rigorosa no que diz respeito à validação dos códigos religiosos e de seu sentido. Isso significa que as pessoas não precisam mais da mediação das instituições religiosas? Certamente não se pode afirmar isso de forma peremptória, mas também não se a pode negar. Mas é interessante perceber essa tendência de que Deus e a religião caminham rumo a se tornar questões privadas, questões que dizem respeito eminentemente à crença privada de cada indivíduo. Esse me parece ser o grande desafio para as instituições religiosas. Num outro sentido, o pensamento pós-metafísico coloca às nossas democracias a necessidade de cada vez mais radicalizar a própria de-

mocracia, a afirmar cada vez mais os direitos humanos e a cada vez mais afirmar o pluralismo religioso e moral como a realidade basilar de nossas sociedades democráticas.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: King's Cross Publicações, 2006.

CONSTITUIÇÃO AMERICANA. Disponível em: <http://www.braziliantranslated.com/euacon01.html> Data de acesso: 29/abr./2010.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Declaração_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidadão Data de acesso: 29/abr./2010.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano* (Vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Editora Scala, 2008.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Editora Globo, [s. d.].

_____. *O sofista*. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/sofista.html>

_____. *Menon*. Disponível em: <http://pt.shvoong.com/humanities/1773318-mênon/>

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela. São Paulo: Editora Ática, 2002b.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Direito dos povos: seguido de a idéia de razão pública revista*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Fundamentação na moral: um desafio ou uma possibilidade?

RESUMO

Através de um viés analítico, aqui são abordadas algumas noções de fundamentação que tornariam a moral racionalmente aceita. Em primeiro lugar, questiona-se o conceito “fundamentar” e depois são apresentadas as críticas de Ernst Tugendhat ao modelo de embasamento moral kantiano. Ao final, discute-se de que forma a moral poderia obter certo apoio racional.

Palavras-chave: Fundamentação; Racionalidade; Moral.

ABSTRACT

In this essay we are using an analytical view to approach some foundation notions which would become the morality rationally accepted by people. First, we reflect about the “foundation” concept, and, after we will present some critics made by Ernst Tugendhat against the Kantian morality supporting model. Finally, we discuss about how morality could be to gain some rational support.

Key words: Foundation; Rationality; Morality.

* Doutoranda em Filosofia pela PUCRS/CAPES.

Ao se buscar aprofundar e explanar uma temática sempre se procura elementos teóricos ou empíricos sobre os quais há o anseio de embasar o tema. Esse embasamento, geralmente, é chamado de fundamentação ou justificação e tem por objetivo tornar racional, isto é, assinalar as razões pelas quais se crê em determinados componentes, a propósito do assunto explorado. Nesse sentido, ao tratar do tópico da moral, um constante questionamento sobre qual elemento a fundamenta, a torna epistemicamente embasada, é mantido entre os filósofos e os demais teóricos, pois, cada um, ao seu modo, objetiva apresentar um conceito (teórico ou empírico) que forneça esse status justificacional (fundamentação) para ela.

Tendo isso presente, o assunto sobre o qual se irá explanar está relacionado com a discussão de qual tipo de fundamentação seria mais apropriada para tornar a moral racionalmente aceita por todos os indivíduos. Entretanto, antes de dar mais algum passo nesse sentido, torna-se imprescindível: 1) problematizar o próprio termo “fundamentar” e o seu possível alcance ou não na realização de sua tarefa – tornar racional qualquer elemento. Posteriormente, 2) analisar-se-á as noções críticas de fundamentação da moral apresentadas por Ernst Tugendhat, no seu livro *Lições de ética*, especialmente o capítulo intitulado *Um Conceito Plausível de Moral* e a própria proposta do autor para embasar a moral. E, por fim, 3) pretende-se oferecer uma visão pessoal sobre a fundamentação filosófica da moral.

Ao analisar o termo “fundamento”, é possível, num rápido olhar, alcançar que seu sentido está afeto a um componente de apoio (mas que seja sempre relevante ao assunto em questão) e que sirva de alicerce ou sustentação para algo ser construído sobre esse fundamento.

Fundamento é o que explica uma preferência, uma escolha, a realização de uma alternativa e não de outra. Fala-se de fundamento todas as vezes em que a preferência ou a escolha é justificada ou quando a realização da alternativa é explicável. Do mesmo modo, princípio “fundamental” é o que estabelece

a condição primeira e mais geral pela qual alguma coisa possa existir, e ciência fundamental é a que contém as condições que tornam possíveis outras ciências. [...]. (ABBAGNANO, 1998, p. 476).

Ao falar de uma escolha justificada ou alternativa que possui explicação, o que se quer com isso é mostrar de que modo se possui algum conhecimento de algo. E um dos objetivos mais perseguidos pelos filósofos também é saber e possuir um saber ou conhecimento que se encontre fundamentado. Por isso, o fundamentar filosófico pode ser analogamente apresentado como a fundamentação (ou sustentação básica) de uma edificação. É primordial ter presente que a procura por uma fundamentação (e a oferta dela) tem em mente evitar um problema epistemológico muito antigo, isto é, o problema de um regresso ao infinito na busca por razões que embasem um conteúdo. E, assim, a concessão de uma fundamentação (seja ela de qual natureza for, dogmática, tradicional, coerentista, contextual, etc) quer combater esse regresso na busca por algo que justifique, aqui no caso, uma teoria moral ou uma ação moral. É claro que quão mais adequado for o fundamento, menos críticas ele sofrerá.

Contudo, para efetivar a escolha de um fundamento, isso não é nada fácil e nem prático, pois aí entram em cena a necessidade de formular **critérios** que conciliem interesses e estabeleçam um fundamento adequado que atenda a necessidade dos indivíduos (e sempre se imagina que atenda às necessidades de **todos**, mas nem sempre isso é possível). Porém, formular critérios é uma atividade intelectual que se dá sempre a partir de algum ponto de vista, de um contexto, de uma motivação interna ou externa – seja ele pessoal, social, institucional ou outro – e que, desse modo, visa colocar a salvo, em primeiro lugar, os interesses de seu próprio grupo ou individualidade. Então, com isso, já se pode ter uma noção de que elaborar critérios, que almejem oferecer uma fundamentação, é algo bastante problemático e o resultado obtido desses critérios, que seria a própria fundamentação,

não estaria menos sujeita a controvérsias (já percebidas nas discussões que uma fundamentação qualquer suscita). Vázquez (2004) oferece cinco critérios fundamentais de justificação (ou fundamentação) das normas morais, que são eles:

- a justificação social (toda norma corresponde a necessidades e interesses sociais);
- a justificação prática (toda norma tem uma exigência de realização);
- a justificação lógica (que corresponde ao código moral da comunidade);
- a justificação científica (uma norma se justifica quando é compatível com as leis científicas);
- e a justificação dialética (um código moral faz parte do processo prático histórico da humanidade).

Assim sendo, seria possível afirmar que é relevante oferecer uma fundamentação para os mais variados conteúdos, entre eles os filosóficos? A resposta é afirmativa, pois

[...] o fundamento ou razão suficiente explica a possibilidade da coisa, explica por que a coisa pode ser ou comportar-se de certa maneira. (ABBAGNANO, 1998, p. 475).

Além disso, dentro da esfera filosófica (como da científica) isso ofereceria maior força teórica ao argumento e, conseqüentemente, o tornaria mais facilmente aceito pela racionalidade dos demais indivíduos. Especialmente porque,

[...] toda a atividade filosófica consiste na determinação do fundamento (ratio, *Grund*), entendendo por fundamento 'a razão pela qual alguma coisa é ou acontece. (ABBAGNANO, 1998, p. 475).

Portanto, é possível dizer que, após ser escolhido um critério que consiga chegar a uma fundamentação e essa fundamentação ser oferecida como plausível, pelo menos parcialmente (se não pode ser totalmente), o fundamentar cumpre sua função de embasar racionalmente um determinado conteúdo ao qual ele estiver conectado teoricamente. E com uma teoria moral não seria de nenhum modo diferente, pois ela também estará conectada a um conceito fundamental que a sustente em meio às divergências

individuais e disputas teóricas das mais variadas. Os teóricos que estudam qualquer teoria da moral procuram (e almejam) uma fundamentação que a faça epistemicamente aceitável, de modo que ela seja praticada da maneira mais racional possível. Mas vem à tona um ônus ao exercer alguma ação "o mais racionalmente possível" – que é tida como sinônimo de felicidade e realização pessoal – que é a repressão ou inúmeros sentimentos opressores que pode suscitar – entretanto, esta é outra seara que não se tem por objetivo adentrar no presente momento.

Tendo isso em vista, cabe agora passar para o segundo movimento desta reflexão observando qual é a posição filosófica de Tugendhat sobre a fundamentação da moral kantiana e o contratualismo e qual a sua opinião sobre uma fundamentação de uma teoria moral presente na ideia de respeitabilidade universal.

No capítulo *Um conceito plausível de moral*, o quinto do livro *Lições sobre ética* (1996), Tugendhat faz uma crítica à fundamentação dos juízos morais, sendo sua análise especialmente dirigida a Kant que objetivava oferecer uma fundamentação absoluta para a moral, embasada na razão – sendo a razão de cada indivíduo o instrumento decisivo que pautaria o agir pessoal sempre em conformidade com a norma. Além disso, Tugendhat examina o contratualismo apresentando uma falha dessa teoria, que não oferece um conceito de "bem" (um conceito de "bem" universal) em relação ao qual o indivíduo se conectaria para pautar seu agir.

Tomando o aspecto da fundamentação da moral e o viés kantiano que anseia pela fundamentação absoluta da mesma, Tugendhat é da opinião de que

[...] não há propriamente uma fundamentação da moral, quanto menos uma fundamentação absoluta, mas sim um *tornar plausível*, que significa apenas que sua concepção está melhor fundamentada do que outras. (DONAT, 1998, p. 59).

Constata-se, assim, que muito mais do que fundamentar rigidamente a moral sobre um determinado conceito, que balize as relações e a sociedade, o que se faz, efe-

tivamente mais apropriado, é oferecer aspectos teóricos que tornem a moral plausível – elementos que podem estar sujeitos a uma mudança, coisa que uma “fundamentação” em sentido tradicional dificilmente possibilitaria. No que se refere ao modo de fundamentar absoluto, “procura-se um sentido de bom que seja de caráter universal, no sentido de que possa ser reconhecido por todos” (VÁZQUEZ, 1996, p. 86) e, conseqüentemente, praticado em sociedade. Se esse fundamento absoluto fosse plausível, os indivíduos compreenderiam, por mais distintas que fossem suas realidades e contextos, da mesma forma a prática da moral, pois ela visa ordenar e organizar todo o corpo social e as ações individuais nesse corpo. Todavia, verifica-se que há limitações individuais na compreensão, assimilação e prática de normas morais. Analisando o que pensava Kant, dentro da perspectiva de fundamentação absoluta da moral, segundo Tugendhat (1996, p. 86) ele pensava poder provar a existência de um sentido de “bom” que seria reconhecido por todos (baseado no fato de serem racionais). Porém, Kant parecia não levar em conta que a racionalidade dos indivíduos pode estar dentro de um rol de exceções bem amplo, e que mesmo eles, tendo exatamente as mesmas potencialidades, a razão deles poderia ser afetada e diferir pelas condições de vida e estruturação do ser, o que faria com que a racionalidade individual, formada em um contexto, tivesse percepções distintas de outras racionalidades estruturadas em outra conjuntura. E isso contribui para que uma fundamentação absoluta não seja firmada e, muito menos, embasada sobre a parte racional do indivíduo.

Ernst Tugendhat (1996, p. 87) mostra a relevância de distinguir na ética de Kant entre o conceito de “ser bom”, do ponto de vista do conteúdo, que ele exhibe em seu imperativo categórico, e a presumida fundamentação absoluta deste conceito na ideia de razão. O que é tido como bom, do ponto de vista do conteúdo, está relacionado ao conteúdo de um agir, por exemplo, auxiliar alguém que havia caído na rua a levantar-se, como ação imperativa para que todos o fa-

çam tal qual alguém o fez. No que diz respeito à fundamentação absoluta da moral, Kant acreditava que o bom já se encontrava na razão pelo conceito “bom” na ideia de razão ela mesma. Percebe-se, como acima foi descrito, que é difícil e arriscada a tentativa teórica de oferecer um fundamento da moral sobre a razão apenas, que muito se diferencia de um indivíduo para outro. “Kant tenta uma fundamentação absoluta para a moral, no sentido de que o conteúdo e a forma (imperativo) já estariam contidos no sentido de ser-racional. Segundo Tugendhat,

[...] o erro de Kant foi ter entendido o imperativo da razão como um pressuposto, análogo ao mandamento de Deus para o cristão. (DONAT, 1998, p. 64).

O ato de fundamentar o que é bom, ou o bom em si mesmo, exige um ponto de vista a ser oferecido, pois o “bom” praticamente sempre estará relacionado a um determinado ponto de vista de um determinado indivíduo, com certos interesses (sejam eles pessoais, sociais, econômicos, filantrópicos etc.). Por isso, fundamentar um conceito de bom, no que diz respeito à moral é um dos grandes desafios que os teóricos morais enfrentam, como já foi acima exposto na primeira parte deste ensaio.

É importante ressaltar que essa busca kantiana pela fundamentação da moral embasada somente na ideia de razão, em si mesma, parece frágil e não se sustenta. Contudo, como poderia a moral sustentar-se, do ponto de vista do conteúdo, se não tivesse qualquer tipo de fundamentação? Tugendhat (1996, p. 87, grifo nosso) aponta que:

[...] parece ter sentido a suposição de que existe uma consciência moral “comum”, como Kant a denomina: seria aquela compreensão de “bom”, que, se de fato se quiser ter uma consciência moral, permanece, quando caducam todas as premissas transcendentais e se, contudo, quiser sustentar o conceito de bem e tudo o que está com ele implicado, o que significa uma posição mais forte que aquele que o contratualismo gostaria de assumir. A tese seria, pois, que, como Kant mesmo pensou, abstraindo inteiramente de sua fundamentação

da razão, que o conceito do respeito universal, a pouco referido, corresponde a esta consciência. (Grifo meu).

Essa percepção tugendhatiana será mais adiante explanada. Neste próximo movimento do ensaio, se passará, a partir de agora, a visualizar como o presente autor analisa o contratualismo e quais as objeções que faz a essa teoria.

Lembre-mos que o contratualismo consiste no fato de eu me submeter àquelas normas (eventualmente apenas na aparência) das quais quero que também todos os outros a elas se submetam. (TUGENDHAT, 1996, p. 88).

Nessa teoria o relevante é que o contrato estabelecido me favoreça e, automaticamente, outros possam tirar proveito dele sendo favorecido. No contratualismo,

[...] são as regras de cooperação que permitem a existência e fazem funcionar a vida em comum de pessoas, de tal modo que até mesmo um bando de ladrões precisa levar em consideração tais regras se quer continuar existindo. (DONAT, 1998, p. 65).

No contratualismo, as regras utilizadas são negociadas mesmo que implicitamente e dentro de contextos os mais diversos possíveis; as regras são para todos e podem ser afirmadas como universais, isso não quer dizer que sejam, efetivamente, universais. Porém, parece que o contratualismo não foi feito para possuir uma fundamentação universalizada, mas para ser flexível ao lidar com as exceções que se apresentarem, pois é percebido que cada um pode necessitar da compreensão maleável do contrato, caso se encontre em situação excepcional.

Mas será que o contratualismo de fato se fundamentaria universalmente? Se os contratos estabelecidos são de contexto para contexto, parece ser implausível chegar a um único elemento teórico que seja indicativo de fundamentação universal para aqueles que assumem essa teoria.

Para Tugendhat o problema com o contratualismo está na impossibilidade de universalização de suas regras, que

regulam apenas a convivência interna de grupos, com os quais se está interessado em cooperar" (DONAT, 1998, p. 65).

Além disso, outro aspecto dessa teoria é que ela se apoia não em um conceito de "bem" (ou de "bom") como elemento universal, mas se favorece da noção do "bom para". Um conceito de "bom para" é altamente relativo e pode estar sujeito a qualquer tipo de interesses e, portanto, não designa uma moral propriamente dita – que sempre tem o intuito de preservar e harmonizar os interesses sociais mesmo que para isso se reprimam os anseios de alguns indivíduos.

Nesse quinto capítulo de seu livro *Lições sobre Ética*, Tugendhat busca uma fundamentação, ao problematizar essa temática, que não seja nem tão extremada e rígida como a fundamentação absoluta (kantiana) e nem tão volátil e frágil como proposta pelo contratualismo, que nem apresentaria uma noção de fundamentação por não relacionar-se com um conceito de "bem" amplificado, que servisse – pelo menos – para a maioria dos indivíduos.

Desse modo, para onde aponta uma fundamentação da moral, se nem sequer a proposta kantiana é considerada suficiente e muito menos a proposta contratualista no que diz respeito ao modo de embasarem-se teoricamente? Essa questão nos faz passar para o terceiro movimento deste ensaio, no qual Tugendhat oferece a sua posição, após objetar as propostas acima discutidas. O presente autor não se satisfaz com uma fundamentação relativa e muito menos com uma fundamentação absoluta. Então, como conciliar ambas? Seria possível? Tugendhat inspira-se em Kant, em seu imperativo de universalizar o próprio modo de agir e que significa não usar ninguém como meio (ou instrumento) para seus fins.

Partindo da segunda fórmula do imperativo categórico "age de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua pessoa como na de qualquer outro, sempre como fim, nunca como meio", Tugendhat afirma que ela pode ser resumida no imperativo "não instrumentalizes ninguém", que seria o imperativo para uma concepção

de moral que ele chama de “moral do respeito universal”. Essa concepção de moral do respeito universal porta em si a consciência moral que falta na concepção contratualista, consciência esta que se manifesta a partir da compreensão de “bom” que surge com a consciência moral “comum”, no sentido de Kant. (DONAT, 1998, p. 67).

Com essa passagem observa-se que o referido autor propõe a moral do respeito universal como saída para escapar das armadilhas teóricas dos dois formatos previamente descritos. Então, de que maneira essa nova proposta de moral fundamenta-se, já que não se quer cair nem na totalidade e nem na relatividade das fundamentações da moral? Após amplamente discutir e apresentar as vantagens da moral kantiana sobre as outras (mesmo que contenha fragilidades teóricas), Tugendhat oferece sua fundamentação da moral embasando-se em parte na teoria de Kant. Para Tugendhat, o fundamento da moral encontra-se em o indivíduo questionar-se sobre quais razões o fazem querer ser parte de uma comunidade moral (inquirição sobre a própria motivação) e relacionar-se com o conceito de “bem” kantiano. Mas Ernst Tugendhat resume esses questionamentos a apenas um e o mais relevante para ele:

[...] a pergunta, então, só diz respeito à por que queremos nos relacionar com uma concepção de moral, o que é uma pergunta pelos motivos. (DONAT, 1998, p. 70).

Para Tugendhat, o **querer** realmente fazer parte de uma comunidade constituída por certa moralidade é aquela motivação que se torna o fundamento último para a moral, não mais um fundamento transcendente, mas uma fundamentação que é intrínseca ao indivíduo, pois está conectada a uma consciência (autonomia) que ele adquire ao dispor-se a fazer parte de um grupo. E essa disposição é que estrutura nele a moral do respeito universal.

A autonomia do indivíduo somente chegará à plena vigência quando o conceito de bem apenas for apresentado como possibilidade, como nós podemos compreender. O indivíduo, se ele refletir

sobre isto, tem que poder perguntar-se agora, se ele quer pertencer à comunidade moral – de agora em diante fundamentada universalmente e não mais de modo transcendente; e todos os outros indivíduos podem fazer-se exatamente a mesma pergunta. (TUGENDHAT, 1996, p. 96).

A validade de uma fundamentação da moral do respeito universal estará conectada à autonomia individual, que se resume no querer pessoal e na pergunta “quero fazer parte da comunidade moral?” (DONAT, 1998, p. 71). É bom lembrar aqui que Tugendhat diferencia a fundamentação da moral entre os fundamentos teóricos e os motivos e já que a fundamentação é um aspecto extremamente desafiador, pouco palatável filosoficamente falando, ele opta por “fundamentar” a moral sobre a motivação individual. Ou seja, ele não estende o braço para pegar um elemento distante e externo ao indivíduo, mas volta-se com sua “mão” teórica para agarrar no interno do indivíduo o que pode lhe fornecer uma base para agir moralmente, isto é, sua motivação para ser moral em sociedade.

Já que a fundamentação da moral do respeito universal estaria embasada na motivação do indivíduo, qual seria uma boa motivação para agir moralmente?

Segundo Tugendhat, as relações de amor e amizade não são possíveis sem a atitude moral, por isso temos aí um bom motivo para querer nos compreender moralmente e como membros de uma comunidade moral. Nesse sentido, Tugendhat afirma que o motivo que temos para o querer-ser-moral é o não-querer-ser-só. (DONAT, 1998, p. 73).

Agrupar-se e socializar-se parece ser um objetivo de praticamente todo o ser humano, mas para que isso se concretize é preciso certa autonomia e um autocontrole, de modo a respeitar o outro, ao mesmo tempo em que o indivíduo vai resguardando-se em muitos de seus próprios desejos. Portanto, percebo que o fundamento sobre o qual Tugendhat apoia sua teoria da fundamentação da moral é a consciência indivi-

dual de uma ação que, não é apenas razão (no modo kantiano de pensar), mas que interliga a necessidade de aceitação, perspectiva afetiva, de estar em contato com outros seres humanos e ser reconhecido por eles. Donat (1998, p. 76) confirma isso do seguinte modo:

[...] o imperativo categórico não implica apenas o cumprimento de não lesar os outros, de cumprir as promessas e de ajudar os outros, mas implica também uma relação afetiva com os outros, pois isto também é desejado desde a perspectiva de qualquer um. Dessa maneira, Tugendhat estende o imperativo categórico para além das obrigações do contratualismo, incluindo nele a abertura afetiva recíproca exigida por Smith.

Por fim, fundamentar a moral e tornar a fundamentação plausível, significa encontrar elementos práticos, na existência humana cotidiana, sobre os quais possamos cogitar a possibilidade de um ser humano reconhecer o outro como humano. Com esse reconhecimento do outro já se pressupõe um reconhecimento de si, pois quem adquire uma consciência de ação em sociedade que consegue respeitar os demais é porque, em alguma medida, descobriu que possui limites e virtudes e que se faz necessário respeitar-se (colocando limites para si mesmo e permitindo-se algumas atitudes) para posteriormente respeitar os demais indivíduos. Cogitar a possibilidade de permanecer na busca por fundamentações transcendentais, destituídas de conexão com a realidade, se assemelha a buscar na abstração de algumas teorias o sentido para o agir concreto do indivíduo – o que se mostra como uma incoerência por não possuir eficácia em fazer os indivíduos atingirem seu alvo, que é serem humanos entre os outros indivíduos humanos.

Um fundamento para uma teoria moral é muito mais um desafio do que uma real possibilidade, devido ao fato de que fundamentar algo propriamente dito é assumir pressupostos que sirvam a determinados interesses e, ao mesmo tempo, pas-

sem a estar contra outros objetivos. Fundamentar uma moral é assumir o risco de tomar uma posição que, para ser racionalmente aceita, defenderá interesses de uns em detrimento de outros; vale destacar que sem isso não teríamos formado uma sociedade e nem chegado ao presente patamar no qual os seres humanos encontram-se relacionados a certa moral racionalmente embasada. O patamar alcançado não quer dizer que o ser humano encontra-se muito mais “aprimorado” do que seus antepassados pelas fundamentações das quais se serve e que os tenha ultrapassado totalmente no aperfeiçoamento adquirido, pois mesmo que as fundamentações morais tenham se modificado sobremaneira, ainda permanece muito forte os instintos agressivos, egoístas e de dominação de uns indivíduos sobre os outros. O que apenas ganhou ares requintados foram as formas de fundamentação (muitas vezes metafísicas, outras vezes pragmáticas) que o ser humano encontrou para continuar preservando sua razoável convivência social. Uma fundamentação precisa ser pelo menos eficaz parcialmente e tornar plausíveis e coerentes as ações nela embasadas, de maneira a proporcionar para os indivíduos em sociedade uma interação com razoável harmonia e uma convivência menos conflituosa possível.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DONAT, Mirian. *A fundamentação da ética: Apel, Habermas e Tugendhat*. (Dissertação). Porto Alegre, PUCRS. 1998. 119 f.
- TUGENDATH, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul; Revisão e organização da tradução Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

O Pós-moderno explicado às diferenças: a sociedade dos *mass media* em Gianni Vattimo

RESUMO

A “pós-modernidade” traz às diferenças o espaço antes dedicado a um modelo hegemônico de existência e compreensão do mundo. Com Gianni Vattimo, o apelo à legitimação das culturas regionais ganha o auxílio dos *mass media*, de tal modo que ele pode sustentar que a época pós-moderna engendra uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*. Explicar o pós-moderno às diferenças implica em discutir o papel que exercem os meios de comunicação nessa empreitada. Neste sentido, à presente reflexão destacam-se dois momentos da produção de Vattimo. Primeiro, em *O fim da modernidade*, em que se delineiam os traços peculiares da pós-modernidade, sem ostentar uma superação do moderno, antes, assentando na derrocada dos conceitos centrais da modernidade – examinar o pós-moderno como fenômeno do fim da história e do fim da metafísica, evidenciando a multiplicidade das culturas e visões de mundo. Segundo, em *A sociedade transparente*, onde o filósofo defende o surgimento do pós-moderno paralelo ao desenvolvimento dos *mass media*, tudo tornando objeto de comunicação – problematizar o pós-moderno como o palco para as manifestações das diferenças, na recusa de qualquer intento de apresentar um modelo ideal ao qual as mesmas teriam de se orientar e adequar.

Palavras-chave: Diferenças; *Mass-media*; Metanarrativas; Pós-modernidade; Vattimo.

ABSTRACT

The “*post-modernity*” brings the differences the space before dedicated to a hegemonic model of existing and understanding the world. With GIANNI VATTIMO, the appeal of legitimization of the regional cultures gets the aid of the mass media, so he can affirm that the postmodern period engenders a society of generalized communication, the mass media society. Explaining the postmodern implicates to discuss the role that the mass media have in this journey. In this sense, the present reflection detaches two moments of the VATTIMO’s production: First, *The end of modernity*, that delineates the peculiar features of post-modernity without flaunting the ruins of the modern, it only focus on the demolition of the central concepts of the modernity – To examine the postmodern as a phenomenon from the end of history and from the end of metaphysics, evidencing the multiplicity of cultures and views about the world. Second – in *The transparent society*, the philosopher defends the appearing of the postmodern paralleled to the development of the mass media, everything becomes an object of communication – To render problematic the postmodern like a stage to manifestations of differences, refusing any intent of presenting an ideal model to orientate and to adjust them.

Key words: Differences; mass media; metanarratives; post-modernity; Vattimo.

*Doutor e Professor do Departamento de Filosofia da UEPB.

De saída, em *O Fim da Modernidade*, Vattimo afirma o propósito de contribuir com as discussões já existentes sobre o pós-modernismo. A empreitada, deste modo anunciada, suscita a pergunta pelo que de novo o filósofo italiano traz para a problematização do pós-moderno, considerado como experiência do mundo, o que conduz à necessidade de revisar as teorias a ele anteriores. Para tanto, o presente texto recorre de início ao livro de Perry Anderson, *A origem do pós-modernismo*, com o fim de traçar um breve desenvolvimento histórico da palavra até o momento em que a mesma desperta a atenção da filosofia. Este ponto de chegada encontra-se em *A condição pós-moderna*, de Jean François Lyotard, primeiro filósofo a fazer uso do conceito para compreender o contemporâneo. Apoiando-se, ainda, em outro texto de Lyotard, *O pós-moderno explicado às crianças*, buscou-se sugerir uma estrutura à reflexão do pós-moderno. Primeiro, como solução ao fim da modernidade, em seguida, como abertura às diferenças – por fim, a indicação do momento histórico que demarca o que termina e o que começa. Para sustentar essa argumentação, serviu também de apoio *As ilusões do pós-modernismo*, de Terry Eagleton.

Seguindo este fio, acredita-se poder elucidar a contribuição que Vattimo planeja em *O Fim da Modernidade*, à qual se complementa com *A sociedade transparente*. Trata-se, portanto, de compreender de que modo o filósofo italiano problematiza a saída da modernidade e, em conseqüência, indica a abertura às diferenças, tendo em vista o papel que o surgimento dos *mass media* desempenha tanto para desfechar a despedida da modernidade quanto designar a entrada no pós-moderno. Nessa linha é que se pode sugerir que explicar a sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*, implicaria em explicar o pós-moderno às diferenças.

A princípio restrito ao campo estético, sem referência à política ou a filosofia, a idéia do “pós-modernismo” surge no mundo hispânico, em 1930, longe de grandes centros intelectuais como a Inglaterra e os Estados Unidos (ANDERSON, 1999, p. 9). Depois

de circular pelas periferias do mundo, reaparece no final dos anos 50, em Nova York e Chicago, designando algo menos que moderno; como denúncia dos ideais modernos do liberalismo e do socialismo; supondo a separação entre razão e liberdade (Ibidem., p. 18) – o termo visava descrever uma “ficção contemporânea incapaz de sustentar a tensão modernista com uma sociedade circundante cujas divisões de classe tornavam-se cada vez mais amorfas com a prosperidade do pós-guerra.” (Ibidem., p. 19). Tratava-se, ainda, de servir à descrição do relaxamento dos padrões intelectuais do modernismo.

Nos anos 60, indicava uma nova sensibilidade da geração dos “excluídos da história”, mutantes culturais, promovendo, assim, um cruzamento de classes, mistura de gêneros, repúdio à distinção entre elevado e inferior, o retorno ao sentimental e ao burlesco (Ibidem). Ganhando difusão ampla nos anos 70, aparece pela primeira vez impresso em nome de revista sobre literatura e cultura, já se estabelecendo como referência coletiva (Ibidem., p. 23). Embora ainda distante de um alcance mais amplo do que o domínio artístico no qual nasce já acena para a perspectiva de um “tipo diferente de acomodação entre a arte e a sociedade.” (Ibidem., p. 26).

É nesse período que surge a primeira obra filosófica, de autoria do francês Jean-François Lyotard, intitulada *A Condição Pós-moderna*, publicada em 1979. Escrito sob encomenda para o conselho universitário de Quebec com o propósito de discutir o estatuto do saber no mundo contemporâneo, o texto associa o pós-modernismo à sociedade pós-industrial (ANDERSON, 1999, p. 32); sustenta a idéia de que o conhecimento – o saber nas sociedades mais desenvolvidas – constitui a principal força econômica sem a intervenção dos Estados nacionais (Ibidem), vendo a sociedade como sede de comunicações lingüísticas, em que a própria linguagem torna-se cúmplice de jogos diferentes (Ibidem). Estes implicando o próprio discurso da ciência, não podendo a mesma reivindicar a superioridade sobre outras formas de conhecimento.

É nesse sentido que, logo de saída, na Introdução de *A Condição Pós-moderna*, Lyotard anuncia a intenção da sua pesquisa: estudar a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. A essa posição nomeia “pós-moderna”, ou seja, o

[...] estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes no final do século XIX. (LYOTARD, 2008, p. XV),

transformações que sugerem uma “crise dos relatos”. Por relato entendendo ele todo esforço de legitimação filosófica das atividades científicas, que se consolidam em “metadiscursos”, tais como

[...] a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza – todas reunidas como sendo ‘modernas’. (Ibidem).

A condição pós-moderna assentaria, portanto, na falência desses relatos que, em conflito com a ciência, serão reduzidos a fábulas. Dessa maneira, pós-moderno implica na “incredulidade em relação aos grandes relatos.” (Ibidem., p. XVIII), como efeito do progresso das ciências, tratando-se do desuso do dispositivo metanarrativo que estimula os indivíduos a viver numa “pragmática das partículas de linguagem”, de “jogos de linguagem diferentes”, na “heterogeneidade dos elementos”, num “determinismo local.” (Ibidem). Nessa linha, de uma reflexão sobre o estatuto do saber na sociedade contemporânea, o pós-moderno designa o saber como instrumento de poder, metamorfoseado em informação, mas também uma sensibilidade “aguçada para as diferenças” e “capacidade de suportar o incommensurável.” (Ibidem).

Nesses termos, a definição do pós-moderno defendida por Lyotard sustenta-se na “queda da credulidade das metanarrativas” e numa sensibilidade para as diferenças. No entanto, embora aí faça o anúncio do “eclipse de todas as narrativas grandiosas (ANDERSON, 1999, p. 39), não fica claro a que narrativas se refere o filósofo francês. Segundo Perry Anderson (1999, p. 32), o alvo de Lyotard são as duas narrativas mo-

dernas: a da grande Revolução Francesa – a humanidade como agente histórico – e outra ligada ao idealismo alemão – o “espírito como progressiva revelação da verdade” . Noutro momento, sugere que o destino da reflexão de Lyotard seria anunciar a derrocada do socialismo clássico ou, num sentido mais amplo, “a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista.” (Ibidem., p. 39).

Antes essas possíveis falhas no seu estudo, em *O Pós-moderno explicado às crianças*, Lyotard estende o alcance do que compreende por metanarrativas, com ele abarcando todos os relatos que versam sobre o processo da humanidade, a emancipação da razão, a riqueza dos homens, cuja síntese teria realizado a filosofia de Hegel. As metanarrativas consistiriam o mito da emancipação e libertação do gênero humano. Segundo sustenta o filósofo francês, elas teriam

[...] o fim de legitimar instituições e práticas sociais e políticas, legislações, éticas, maneiras de pensar. Mas, diversamente dos mitos, não procuram essa legitimidade num ato original fundador, mas num futuro que deverá efetuar-se, ou seja, uma Idéia a realizar. Esta Idéia tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas. (LYOTARD, 1993, p. 32).

A crença nessa ideia a ser consumada, base de todos os grandes relatos, é o que respalda a noção de que a modernidade se construiu como “projeto”. Mais atento à problemática política – à diferença de *A condição pós-moderna* –, Lyotard passa a sustentar a sua posição em face do pós-moderno, como fim das metanarrativas, na perspectiva da destruição desse projeto moderno, cujo principal agente teria sido o que ele chama de “populicídio”, ocorrido em Auschwitz. Essa linha de reflexão adotada em *O pós-moderno explicado às crianças* permite ao filósofo dizer que é o crime que inaugura a pós-modernidade (Ibidem), pois com Auschwitz teria sido desconstruído o

“soberano moderno”: todo um povo (Ibidem., p. 33) – o agente da consumação da Ideia de emancipação e liberdade. Trata-se da dissolução dos propósitos da modernidade, sendo a pós-modernidade, não apenas o fim das narrativas redentoras, mas também “o fim do povo-rei das histórias.” (Ibidem., p. 34).

Assim reelaborado, o pós-moderno seria a liquidação das narrativas emancipatórias, implicando na contestação da Ideia de História Universal – seria o resultado da consciência do fim da História, no sentido de um progressivo desenvolvimento da humanidade. Aqui, tem-se em mira não o efeito das descobertas científicas que conduziram ao descrédito dos relatos – sobretudo, impera o efeito do populícidio sobre as crenças modernas de racionalização. Daí Lyotard lançar a pergunta sobre a possibilidade de continuar organizando a realidade a partir de uma Idéia Universal. Nas suas palavras:

[...] é possível continuar organizando os acontecimentos que nos chegam do mundo, humano e não humano, colocando-os sob a Idéia de uma história universal da humanidade? (Ibidem., p. 37).

O pós-moderno seria a denúncia dessa impossibilidade, dizendo respeito, ainda, à supressão da instituição de um sujeito que, munido daquela Idéia, seria capaz de “controlar todos os dados, incluindo a si próprio.” (LYOTARD, 1993, p. 38) – esse sujeito teria sido forjado pela primeira vez por Descartes, no propósito de ordenar e dominar a natureza interior e exterior. A sua extensão ao domínio das ações políticas teve o efeito de erigir como Idéia ordenadora a idéia da emancipação, sustentada pelas filosofias da história como grandes narrativas redentoras. Aqui, o leque das grandes narrativas se amplia, porque a emancipação da humanidade inteira estaria na base da

[...] narrativa cristã da redenção do pecado adâmico pelo amor, narrativa aufklärer da emancipação da ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da Idéia

Universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento tecnointustrial. (Ibidem., p. 38-39).

A consumação desses ideais sustentava-se também na existência de um “nós” capaz de pensar se ainda é possível organizar todos os acontecimentos suprimindo-os na Ideia Universal da emancipação. Ao contrário, com o descrédito nas metanarrativas, teria conduzido ao descrédito na existência de um “nós” coletivo que se esforça por compreender e realizar o objetivo de uma humanidade livre, o que sugere um enfraquecimento da noção moderna do sujeito, cuja perda deveria ser pensada e elaborada. Trata-se, com a descrença no sujeito moderno e no povo redentor, de uma fenda da qual se deve sair e tamponar com outro discurso. Lyotard entende tal tarefa como a necessidade de fazer o “luto da emancipação universal prometida pela modernidade.” (Ibidem., p. 41) - um luto que denuncia a morte do projeto de emancipação da humanidade. Desta maneira, o filósofo põe ao lado do colapso das grandes narrativas redentoras o enfraquecimento do sujeito moderno. Nas palavras de Lyotard:

[...] cada uma das grandes narrativas de emancipação, seja qual for o gênero a que ele [o sujeito moderno] concedeu a hegemonia, foi, por assim dizer, invalidada no seu princípio ao longo dos cinquenta últimos anos. (Ibidem., p. 42).

Trata-se de, ante a incredulidade nas metanarrativas, do enfraquecimento do sujeito moderno, que àquelas dava suporte, e da perda da noção de um “nós” coletivo como objeto de redenção, de indicar uma solução que recupere a abertura para colocar questões como o mundo e a emancipação humana. Essa perspectiva será aventada por Lyotard com o nome de pós-modernidade – no seu dizer, como resistência da “multiplicidade dos mundos de nomes”, da “diversidade insuperável das culturas” (Ibi-

dem., p. 44). A pós-modernidade se inscreve, nesses termos, sob o signo da elaboração do luto das metanarrativas e ergue as suas bases na contramão da determinação de uma Idéia Universal e unitária que a tudo se estende, suplantando todo o contingente – na esteira desse pensamento, acentuam-se a multiplicidade dos mundos de nomes e as diversas manifestações culturais, em oposição a qualquer modelo unificante, podendo-se dizer que o pós-moderno desfecha uma resistência das diferenças em face da identidade pressuposta pelos grandes relatos e sua tendência à totalidade.

Em linhas gerais, pode-se já indicar a dinâmica conceitual na qual circunda a problemática do pós-moderno, na dicotomia crítica dos modelos absolutos da modernidade, seja do ponto de vista estético seja do filosófico, e a dilatação do mundo ao reconhecimento das diferenças lingüísticas e culturais – como se viu, na maneira como Perry Anderson traçou o perfil histórico da origem da palavra e Lyotard esboçou as primeiras reflexões filosóficas para o termo. O momento histórico por este último indicado sendo o assassinato em massa dos judeus que, simbolicamente, sugere o extermínio da noção do “nós” que respaldava o conteúdo ideológico dos grandes relatos. Trata-se, portanto, de renunciar a um universal que sacrificava o particular, abrindo caminho, no entender de Fredric Jameson (1991, p. 31), para os “vários tipos bem diferentes de impulso cultural [...] de formas ‘residuais’ e ‘emergentes’ de produção cultural”. O pensamento da totalidade cede lugar à manifestação da diversidade, a unidade à multiplicidade; o necessário rende-se ao contingente – suprime-se o universal em nome das várias facetas nem sempre coesas do particular.

À guisa de contribuição ao que até agora foi expresso sobre o pós-moderno, em auxílio pode-se aludir às considerações em tom irônico de Terry Eagleton, teórico britânico de orientação marxista. Em *As Ilusões do Pós-modernismo*, considera ele o pós-modernismo uma “linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a

idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos.” (EAGLETON, 1998, p. 7). Movimento contrário ao Iluminismo, que vislumbra o mundo como “contingente, gratuito, diverso” (Ibidem), num insistente ceticismo quanto à verdade, à História, às normas. Encontra-se aí uma reflexão concernente à descrença no Iluminismo, que consecuta na transição para as indiossincrasias e diferenças,

[...] por meio de uma arte superficial, descentrada, infundada, auto-reflexiva, divertida, caudatória, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre cultura ‘elitista’ e a cultura ‘popular’. (Ibidem).

Diferentemente de Lyotard, que postula como origem do pós-modernismo o fracasso do projeto moderno, tomando como acontecimento decisivo Auschwitz, de cujo luto o pós-moderno se oferece como saída, enfatizando a multiplicidade dos mundos de nomes, Eagleton sustenta o pressuposto da crise política com a derrota das investidas socialistas como motivação para mudanças culturais, sociais e políticas – derrota convencionalmente intitulada pós-modernidade. A crise de que se trata teria conduzido à celebração das margens e das minorias (Ibidem., p. 12); à estigmatização das idéias de sistema, de consenso e organização como prejudiciais ao relativismo tolerante (Ibidem., p. 13); ao declínio do interesse pelo conhecimento rigoroso e determinado (Ibidem., p. 14); à recusa do conceito de totalidade como não existindo porque não se submete aos critérios da observação empírica (Ibidem).

Essa recusa ao conceito de totalidade implica ainda no enfraquecimento do sujeito, no sentido moderno cartesiano, que, de posse da totalidade, o aplicaria em questões práticas (Ibidem., p. 19); consoante ao pensamento de Lyotard, junto ao conceito de totalidade, cairia também o de sujeito. No entanto, Eagleton amplia as consequências da derrocada do sujeito chamando a atenção para a insurgência de uma preocupação extremada com questões de epistemologia (Ibidem., p. 21), nas quais se reelabora a possibilidade do conhecimento com o declínio dos modelos clássicos. Anota ele,

também, o desinteresse pela consciência, sendo o pós-modernismo uma “época em que falar de ‘consciência’ perdeu o seu *sex-appeal*” (Ibidem., p. 22-23), em que tudo se transforma em interpretação – nisto, Eagleton compara o indivíduo que passa oito horas de frente da TV com aquele aventureiro que conquistou a Índia (Ibidem., p. 23).

A supressão do sujeito resultaria no aparecimento de formas de subjetividade auto-idênticas, a si mesmas tomadas como referência, para dar lugar à diferença, num júbilo ao “sujeito esquizóide, bagunçado, cuja capacidade de amarrar os próprios sapatos, sem falar na de derrubar a situação política vigente, permaneceria uma incógnita” (Ibidem., p. 24). Por conseguinte, em questões políticas, o pós-modernismo designaria o fim da utopia, a impossibilidade de erigir qualquer alteridade ao sistema dominante, o fim da história como progresso da liberdade humana, num repúdio ao futuro, este mesclado com o presente imediato (Ibidem., p. 27). Nisto consiste o fracasso político que teria jogado para o esquecimento, segundo Eagleton, os planos de emancipação da humanidade.

Em contrapartida, tem-se a “aparição na ribalta teórica de milhões que foram aliados e descartados” (Ibidem, p. 31) – as diferenças culturais, os diversos mundos de nomes passam a ocupar o palco das quere-las teóricas e culturais. Dá-se o empréstimo de voz aos humilhados e insultados (Ibidem), contra a auto-identidade do sistema; enfatiza-se o aspecto político da linguagem e da sexualidade (Ibidem., p. 33); emerge o discurso da diferença, da pluralidade, heterogeneidade, numa estrutura binária que parece excluir o seu contrário (Ibidem., p. 34); caem as certezas complacentes e totalidades paranóicas; ganha existência

[...] toda uma variedade de culturas, dialetos e modos de fazer as coisas competindo entre si, que a própria natureza híbrida, transgressiva e promíscua do capitalismo ajudou a criar (Ibidem., p. 46);

desenvolve-se uma noção de liberdade para um sujeito solto no ar, à diferença da liberdade clássica que pressupunha um sujeito autônomo (Ibidem., p. 48); são demolidos os

alicerces de sustentação do sujeito, tornando-se ele livre para transitar pelas diferentes culturas e propostas de auto-identificação existentes – a indeterminação torna-se o caminho para a definição da subjetividade (Ibidem., p. 49).

Ao que parece, a reflexão sobre o pós-modernismo delinea-se desde dois eixos centrais. Por um lado, a denúncia dos pressupostos da filosofia ou da cultura moderna; por outro, o que se apresenta como solução no sentido de cobrir a fenda aberta para o pensamento e a experiência contemporâneos. Se se trata da destruição do projeto moderno de emancipação e a consequente descrença nas metanarrativas, conforme Lyotard compreende, a alternativa consiste na abertura para a multiplicidade dos mundos de nome. Em se tratando do fracasso de um projeto político, consoante às elaborações de Eagleton, caem as noções clássicas de verdade, totalidade e objetividade em nome da celebração do contingente e dos aliados da história.

Tendo-se em mira essa estrutura conceitual que alberga ainda um acontecimento histórico específico como linha de demarcação entre moderno e pós-moderno, importa direcionar a presente reflexão às contribuições de Gianni Vattimo sobre o assunto e a maneira como ele se insere no debate sobre o pós-moderno. De um lado, ele denuncia a crise dos pressupostos da modernidade, de outro, chama a atenção para uma nova fase da experiência e do ser. Quanto ao primeiro momento, a sua compreensão do pós-moderno sustenta-se em Nietzsche e Heidegger, num percurso que se distancia dos filósofos anteriores, pela recusa explícita de qualquer noção de ruptura ou *ultrapassamento* do moderno; quanto ao segundo, busca acentuar o aspecto das diferenças e as possibilidades de emancipação em face de uma cultura caótica, desprovida de referências sólidas, pondo em destaque o papel que neste cenário, teórico e histórico, ocupam os meios de comunicação, os *mass media*.

Ao desenvolvimento da justificação do pós-modernismo desde a crise da modernidade, oferece um ponto de sustentação

plausível a obra do filósofo italiano editada em 1985, e traduzida para o português em 1996, *O Fim da Modernidade*; no que respeita a abertura às diferenças e o lugar nesta abertura ocupado pelos *mass media*, servirá de apoio *A Sociedade Transparente*, pela primeira vez impressa em 1989, cuja tradução para o português data de 1992.

Logo de início, em *O Fim da Modernidade*, na Introdução, Vattimo (1996, p. 5) anuncia o propósito de contribuir com os discursos sobre a pós-modernidade aos mesmos agregando o que Nietzsche e Heidegger nomeiam a “saída” da modernidade. Com estes dois filósofos, sustenta o italiano, teria começado a pós-modernidade na filosofia. Tese defendida desde uma elaboração do “pós” de pós-moderno que, a princípio não sugere “novidade”, “superação” ou “ultrapassamento”. Sendo novidade, conservaria a lógica do pensamento moderno, no qual domina a Idéia de História como apropriação e reapropriação do fundamento, sendo cada novo estágio da história humana marcado pela teleologia do desenvolvimento do pensar. Em contrapartida, o “pós” indica “superação” sem o propósito de fundar o pensamento segundo o progresso da Idéia em constante desdobramento no tempo em fases mais desenvolvidas – o “pós” indica, antes, uma “despedida da modernidade”. Nas palavras de Vattimo (Ibidem., p. 9):

[...] a pura e simples consciência – ou pretensão – de representar uma novidade na história [...] colocaria de fato o pós-moderno na linha da modernidade, em que domina a categoria de novidade e de superação. No entanto, as coisas mudam-se, como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterize não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de “fim da história”, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história.

Nesse sentido, em Vattimo, o pós-moderno se constitui como experiência de fim da história, o que implica na recusa da novidade, do progresso, do desenvolvimento de um *telos*, de ultrapassamento de uma época

por outra mais próxima do ideal da humanidade. Compreende ele a experiência de “fim da história” em três sentidos: a primeira, difundida no século XX, como “ocaso do ocidente”, sob a ameaça da catástrofe atômica, numa expectativa do “fim da vida humana na terra.” (Ibidem, p. IX); a segunda, ligada à primeira, refere-se às posições filosóficas que “invocam um retorno às origens do pensamento europeu.” (Ibidem, p. 10), como forma de resgatar uma época não marcada pela ameaça de extinção da espécie humana; a terceira, vislumbrada como característica da pós-modernidade, afastando-se das duas primeiras, diz respeito ao “fim da historicidade.” (Ibidem), esta entendida como “imobilidade realmente não-histórica.” (Ibidem., p. 11), que afasta a noção de história como processo teleológico unitário.

Sobre isto, lê-se:

[...] o discurso sobre a pós-modernidade se legitima com base no fato de que, se considerarmos a experiência que vivemos nas atuais sociedades ocidentais, uma noção adequada parece ser a de *post-historie* [pós-historicidade]” (Ibidem, p. 12).

Esclarecendo o sentido de pós-historicidade como imobilidade do presente, busca argumentar aludindo ao modo de operar exigido aos indivíduos pelos meios tecnológicos. No seu dizer:

[...] há uma espécie de “imobilidade” de fundo do mundo técnico, que os escritores de ficção científica representam com freqüência como a redução de toda experiência da realidade a uma experiência de imagens (ninguém encontra de verdade ninguém; vê tudo em monitores de tevê, que comanda em sua sala) e que já se percebe, para sermos mais realistas, no silêncio abafado e climatizado em que os computadores trabalham. (Ibidem, p. 12-13).

Nesses termos, a pós-modernidade implicaria na incursão numa imobilidade histórica concretamente configurada pelo modo de operar peculiar à técnica, evidenciando uma forma distinta do fim da história como sucessão de estágios que acenam para estágios posteriores, num curso unitário.

rio. A “dissolução” desta maneira de pensar a história, a narrativa dos fatos segundo a história universal declina ante as possibilidades ilimitadas abertas pelas tecnologias da informação. Assim, pode defender Vattimo (1996, p. 17):

[...] o que legitima e torna digna de discussão as teorias pós-modernistas é o fato de que sua pretensão de uma ‘reviravolta’ radical com respeito à modernidade não parece carecer de fundamento, se forem válidas as constatações sobre o caráter pós-histórico da existência atual.

Fenômeno da sociedade da informação generalizada – o que Lyotard já havia sugerido para a pós-modernidade –, o que nesse plano se apresenta plausível, o mergulho na pós-modernidade teria sentido no que Vattimo nomeia “doutrinas filosóficas de tons proféticos.” (Ibidem), as filosofias de Nietzsche e Heidegger, nas quais se vislumbra não um tom catastrófico e apocalíptico do fim da história; sobretudo, implica, no dizer do filósofo italiano, numa persistente “destruição da ontologia.” (Ibidem, p. 18). Nessa desconstrução residiria o sentido da pós-modernidade, sendo a “verdadeira idade pós-metafísica.” (Ibidem), abertura “para uma concepção não-metafísica da verdade.” (Ibidem).

Desta maneira, à problemática da pós-modernidade Vattimo associa o fim da metafísica, defendendo com isto que não se trata de mais uma etapa do pensamento ou da história universal, no sentido moderno – antes, o que se apresenta é uma “resignação” ou “convalescença” do fim da metafísica. Em vez de uma *Überwindung* (superação, ultrapassamento), tem-se uma *Verwindung* (Ibidem., p. 169), expressão que, apesar de abrigar o sentido de superação, distancia-se do “deixar para trás” da palavra *Aufhebung*, em que uma época é a superação da anterior. Assim, importa compreender de que maneira Vattimo irá buscar em Nietzsche e Heidegger as fontes de sustentação da sua tese sobre o pós-moderno.

Defendendo que Nietzsche inicia a pós-modernidade filosófica, Vattimo divide em dois os momentos da crítica da modernidade nos quais se enuncia a profecia da pós-modernidade. No primeiro, servem de

suporte os conceitos de “consciência histórica” e “doença histórica”, encontrados na segunda inatual, “Sobre a utilidade e inutilidade da história para a vida”. O excesso de consciência histórica seria a doença do homem moderno que ao olhar demasiado para o passado prejudica a possibilidade de no presente constituir e criar coisas. O pensamento e a ação teriam sido reduzidos à lembrança do já feito e realizado, tornando-se o homem “incapaz de produzir a verdadeira novidade histórica.” (Ibidem., p. 170). A princípio considerando a arte e a religião enquanto possíveis saídas para uma cultura rememorativa, logo desistindo da aposta nesta superação da doença histórica, Nietzsche teria concluído, em *Humano, demasiado humano*, que tanto uma quanto a outra são “forças eternizantes” (Ibidem) que contribuiriam para alimentar o apego ao passado e o sacrifício do presente.

Segundo Vattimo, o abandono desse primeiro projeto teve o efeito de voltar-se para uma decomposição da essência da modernidade. Nesta nova empreitada, a saída da modernidade consistiria numa liquidação da novidade, não oferecendo contra a mesma algo mais novo (Ibidem., p. 171). O propósito assim reelaborado teria permitido que Nietzsche empreendesse a dissolução da noção de verdade, revelando-a como valor e, em consequência, desvelando o seu mistério – o que, em outras palavras, conduz à morte de Deus, resultado dos esforços dos modernos em busca da verdade. Para o pensador italiano,

[...] é com essa conclusão niilista que se sai de fato da modernidade [...] Pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona [...]. É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade.” (Ibidem., p. 173).

Descobrir a origem do fundamento ou da essência torna insignificante o próprio fundamento, esvaziando o seu conteúdo – noutras palavras, descobrir a essência da verdade torna supérfluo o conteúdo da verdade. Se antes, a cada evento buscava-se a origem que lhe conferia valor de verdade, uma origem além do próprio evento, a ele exterior; com a verdade reduzida a valor, o

pensamento deve atentar para a proximidade, para a multiplicidade de cores da realidade. Tornada insignificante a origem, busca-se, argumenta Vattimo (Ibidem., p. 175), citando Nietzsche em *Aurora*,

[...] a realidade mais próxima, aquilo que está em torno e dentro de nós, começa pouco a pouco a mostrar cores e belezas e enigmas e riquezas de significados.

Face a esses resultados, Vattimo, assegurando-se deste começo da pós-modernidade, volta-se para Heidegger, neste encontrando uma continuidade do empenho de Nietzsche em formular a saída da modernidade.

Importante aqui será o emprego do substantivo *Verwindung*, em *Identidade e Diferença*. Com isto, acredita o italiano poder assentar melhor as bases filosóficas da pós-modernidade. Ao *Verwindung* atribuem-se três significados: convalescença, resignação e distorção, sugerindo “aceitação” e “aprofundamento” da metafísica, tendo esta última chegado ao fim (Ibidem., p. 179). No sentido de convalescença, indica recuperar-se de uma doença, dor ou perda – a perda da metafísica; no de resignação, sugere que o que não pode ser modificado tem de ser aceito; significando distorção, além da aceitação, indica que se deve distorcer o sentido do inevitável (Ibidem). Se a metafísica chegou ao fim, deve-se dela convalescer e recuperar-se – isto se faz possível, a princípio, pela resignação ou aceitação dessa perda e, em consequência, distorcer o seu sentido, não apresentando algo de novo que venha a substituí-la.

Dessa maneira, a pós-modernidade, como remédio para o fim da metafísica, ou luto elaborado, no dizer de Lyotard, não poderia designar mais uma etapa do pensamento – sobretudo, como Vattimo já adianta na Introdução ao *Fim da Modernidade*, seria a constatação de uma perda e, ao mesmo tempo, a recuperação dessa perda, não podendo apresentar-se como uma nova metafísica. Dos dois sentidos do fim da metafísica organizados por Vattimo, quanto à saída da modernidade, pela via da desmistificação da verdade e pelas noções de convalescença e resignação, a pós-modernidade surge como resultado e perspectiva face ao fim da metafísica, na qual o ser e o homem se

determinam não mais como a filosofia tradicional teria estabelecido. Acima de tudo, tem-se o ingresso do homem e do ser numa realidade “oscilante” e “aliviada”, num afrouxamento entre o “verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem” (Vattimo, 1996, p. 189), em cuja base erige-se o “mundo da mediatização total da nossa experiência, no qual já nos encontramos em larga medida” (Ibidem., p. 189-190) – sendo isto condizente com a compreensão sobre a pós-modernidade como fim da história na semelhança com a imobilidade da técnica.

No ponto em que a justificação do pós-moderno toca o problema da comunicação generalizada, aspecto que Vattimo apenas ventila como proposta à compreensão da experiência contemporânea, interessa reportar-se à obra de 1989, *A sociedade transparente*, e examinar o papel que os *mass media* ocupam como possibilidade de manifestação e legitimação das diferenças culturais ou, como Lyotard se expressou, dos diferentes mundos de nomes. Se em o *Fim da Modernidade*, o pós-moderno se define pelo fim da História e o fim da metafísica, perda de que se deve reestabelecer, ao contrário de buscar uma novidade que a ultrapasse; em *A Sociedade Transparente*, a apologia do pós-moderno, argumenta Vattimo (1992, p. 7), tem sentido “no fato da sociedade em que vivemos, ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*”.

Observando o esquema com que os autores aqui citados desenvolvem suas reflexões, num momento lançando o problema da crise da modernidade e a consequente abertura às diferenças, às idiosincrasias culturais, em Vattimo, *O Fim da Modernidade* parece colocar a pós-modernidade como experiência do fim da história e fim da metafísica, enquanto em *A Sociedade Transparente* encontra-se o reconhecimento das diferenças, em virtude dos meios de comunicação. Nesses termos, o pós-moderno, além de constituir uma experiência do fim da metafísica também pode ser visto como experiência dos *mass media*. O plano de Vattimo quanto ao pós-moderno em *O Fim da Modernidade*, encontraria neste texto

posterior uma elaboração mais acabada, na medida em que ele defende ser o surgimento dos *media* o termo da modernidade e a entrada na pós-modernidade.

A princípio, em *A Sociedade Transparente*, mais uma vez reforça-se o fim da modernidade, do culto da novidade e da crença na História como processo unitário. No entanto, à reflexão já feita, agrega o ideal de homem europeu, subjacente ao desenvolvimento da história humana – consistindo a essência humana o ideal europeu de humanidade que se projeta para todas as outras culturas. No seu dizer,

[...] nós europeus somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme realize mais ou menos completamente este ideal (VATTIMO, 1992, p. 10);

“o sentido histórico era a realização da civilização, isto é, da forma de homem europeu moderno.” (Ibidem., p. 9) – maneiras de ostentar o modelo centralizando da cultura europeia.

O fim da história não mais é pensado apenas na perspectiva da imobilidade, entra em questão a denúncia daquele ideal a ser realizado na evolução dos tempos, como algo relativo, perdendo o seu valor na comparação com outras projeções culturais.

O ideal de humanidade revelou-se um ideal entre outros, não necessariamente puro, mas que não pode, sem violência, pretender valer como verdadeira essência do homem, de qualquer homem, diz Vattimo. (Ibidem., p. 10).

Por outro lado, interessa indicar outro elemento que designa o fim da modernidade. Ao lado daquele centralismo europeu, o filósofo põe como determinante para o colapso das idéias fundadoras da modernidade, nas suas palavras, “o advento da sociedade da comunicação” (Ibidem), que instaura uma possível “sociedade transparente”, ao qual o filósofo se opõe com o fito de escapar do discurso iluminista da emancipação.

O surgimento da sociedade da comunicação desenha o programa do questionamento sobre a pós-modernidade e as possibilidades nela existentes. Esse questiona-

mento se articula em três teses: primeiro, sobre o papel desempenhado pelos *mass media*; segundo, o aspecto caótico dessa sociedade; por fim, as possibilidades de emancipação abertas às diferenças. Quanto ao primeiro, argumenta ser o fim da modernidade e a entrada na pós-modernidade, “o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa [...] determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais.” (Ibidem., p. 11); dissolução das grandes narrativas, conforme a expressão de Lyotard, ao qual Vattimo faz alusão. Ao contrário do que Theodor Adorno teria previsto – o rádio e a TV como formas de “controle minucioso sobre os cidadãos, através dos *slogans*, propaganda [...], visões de mundo estereotipadas” (Ibidem., p. 10) –, defende que

[...] a rádio, a televisão, os jornais se tornaram elementos de uma grande explosão e multiplicação de Weltanschauungen, de visões de mundo. (Ibidem., p. 11).

Essa explosão de visões de mundo constitui uma espécie de democratização que promove a emergência daquilo que Eagleton chamou de aliados da história e Lyotard de multiplicidade de mundos de nomes e diversidade cultural. Trata-se do reconhecimento da diferença em face dos modelos ideais centralizados que os *mass media* promovem, contando com o mercado da informação, que tudo torna objeto de comunicação, não deixando que nada subsista fora deste contexto informacional. Tomando como base o modo como a reflexão sobre o pós-moderno se organizou – crítica da modernidade e abertura às diferenças – os *mass media* celebram a subida ao palco das diferenças, abertura para a manifestação das visões de mundo existentes. Sobre isto, acrescenta Vattimo (1992, p. 12):

[...] esta multiplicação vertiginosa da comunicação, este tomar a palavra por parte de um número crescente de subculturas, é o efeito mais evidente dos *mass media*, e é também o fato que [...] determina a passagem da nossa sociedade à pós-modernidade.

Essa explosão das subculturas, ou das micro-narrativas, parece conduzir ao ideal

de emancipação veiculado pelas filosofias iluministas, em especial aquilo que Hegel nomeou identidade entre o racional e o real – uma sociedade mais educada e iluminada pelo saber, tomando como referência as possibilidades dos meios de comunicação de massa de transmitirem informações em tempo real, a exemplo da transmissão das guerras ocorridas no século XX. No entanto – e isto diz respeito à segunda tese que o filósofo lança sobre o fim da modernidade –, essa possível transparência pela via dos *media* revela-se um malogro. No dizer de Vattimo (Ibidem):

[...] a libertação das muitas culturas e das muitas *Weltanschauungen* tornada possível pelos *mass media* desmentiu precisamente o ideal de uma sociedade transparente.

Esse desmentido parece consistir numa estratégia teórica de Vattimo para não inscrever a pós-modernidade nos termos do projeto iluminista de emancipação humana, no mesmo sentido que recusa a idéia de que se trataria de um *telos* almejado pelas filosofias modernas. Os *mass media*, intensificando a informação, dissolvem o princípio da realidade e transforma o mundo em fábula, a consumação de uma profecia de Nietzsche (Ibidem., p. 13). A realidade por eles transmitida constitui-se de múltiplas imagens e interpretações (Ibidem), distinta daquela ambicionada pelo racionalismo moderno.

Ante essa sociedade caótica, mesmo que aparentemente indique uma emancipação ou a liberdade das diferenças, devido à manifestação e reconhecimento das múltiplas culturas, Vattimo levanta a tese do seu texto, que consiste em indagar as possibilidades de emancipação pelos *media* manifesta. No seu dizer:

[...] a emancipação consiste muito mais no desenraizamento, que é também, e ao mesmo tempo, libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialeto” (Ibidem., p. 14), em que [...] o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades “locais” – minorias étnicas, sexuais religiosas, culturais ou estéticas – que

tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só existe uma única forma de verdadeira humanidade a realizar. (Ibidem., p. 15).

Assim, se a pós-modernidade consiste na saída possível para a descrença nas metanarrativas, na experiência do fim da história, na dissolução e fragmentação do sujeito e falência do modelo ideal europeu, acenando para o reconhecimento das diferenças e dos dialetos das microculturas; o que torna viável, segundo Vattimo, essa transição são os *mass media* que investem numa maneira distinta de realizar a humanidade, com base na oscilação e no desenraizamento. Trata-se de legitimar os múltiplos dialetos das diferenças na “legitimação das racionalidades locais” (Ibidem), no descentramento e numa consciência do que é local e o que deste se distingue – o que sugere um modo de comunicação intersubjetivo e intercultural em que figura não apenas a identidade de si consigo, com o que é peculiar ao sujeito e a cultura à qual ele pertence, mas também o que é próprio do outro na diferença daquilo de que o sujeito já sabe sobre si mesmo. Neste sentido, diz Vattimo (Ibidem):

[...] se falo o meu dialeto [...] num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – nesse mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu.

Trata-se de pensar a existência num mundo múltiplo como “experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento” (Ibidem., p. 16), como “experiência de oscilação do mundo [...] como chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos.” (Ibidem., p. 17). Trata-se, portanto, de pensar o pós-moderno não apenas como abertura às diferenças, da sua legitimação e reconhecimento de valor autônomo, sobretudo, de encontrar nos *mass media* o mecanismo de comunicação e co-participação dos diferentes mundos de dialetos num diálogo entre as culturas e outras *Weltanschauungen*.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução por Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1999.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução por Elizabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultura do capitalismo tardio*. Tradução por Maria Elisa Cavasco. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Tradução por Carolina Araújo.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução por Ricardo Corrêa Barbosa. José Olympio, 2008.

_____. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradução por Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

JASPERS, Karl. *Os mestres da humanidade*. Coimbra: Almedina, 2003. 165 p.

José Mauricio de Carvalho*

Karl Jaspers refere-se a Sócrates, Buda, Confúcio e Jesus como a quatro mestres da humanidade. Nenhum outro homem teve influência tão profunda para um tão grande círculo de pessoas como esses quatro personagens. Ao falar em quatro mestres para toda a humanidade fica evidente o esforço do filósofo em pensar a história humana como um conjunto, onde é possível ainda que de forma provisória e aproximativa encontrar certo nexos entre os acontecimentos, o legado axiológico e a evolução técnica e intelectual. O estudo dos mestres da humanidade corresponde, no pensamento de Karl Jaspers, ao estabelecimento de um sentido, de um critério de unificação da história universal.

O que há de comum entre eles é a apresentação de um caminho de elevação espiritual que consiste em transcender a experiência comum da vida e instituir uma existência humana num padrão visivelmente mais elevado. Confúcio aponta para a elevação íntima como resposta para o ritualismo fossilizado do seu tempo e propõe uma moralidade centrada na pessoa. A consciência moral torna-se, em sua proposta, a instância moral, onde se decide o que será feito. A meditação de Sócrates transfere o exame do cosmo, que foi típica dos primeiros filósofos gregos, para as questões pessoais. Com Jesus, a questão fundamental é a implantação do Reino de

Deus, que ele anuncia e antevê nos sinais de sua manifestação. O legado desses homens é um conjunto de ensinamentos que fizeram deles guias da humanidade.

Os quatro foram combatidos pela religião oficial e o caminho proposto por eles possui implicações éticas, embora nem sempre com idéias filosóficas. Eles nos deixaram um legado. São personagens que viveram no chamado período axial da humanidade, um tempo entre o século VIII e II a.C. quando se estabeleceram os valores nucleares em torno dos quais circulamos ainda hoje. Jaspers fala de quatro grandes períodos da história humana: uma fase inicial em que surgiu a linguagem, uma outra em que floresceram as grandes civilizações, o mencionado período axial e um último que começa com o desenvolvimento técnico científico da Europa moderna. No período axial, avalia o filósofo, parece construir-se a evolução espiritual que norteia a vida do homem até nossos dias. Apenas Cristo está fora do período indicado, mas suas pregações o aproximam do movimento profético de Israel, perfeitamente integrado no período indicado. Foi no período axial que o homem tomou consciência do problema do ser na sua totalidade e da necessidade de justificar a própria existência. É considerando sua vida diante do mundo que o homem se depara com os limites que o colocam entre o espanto e o temor frente à transcendência.

* Doutor e Professor de Filosofia da UFSJ.

O primeiro dos mestres estudados é Sócrates (469 – 399 a.C.), morto aos setenta anos pelo governo democrático de Atenas. Ele desenvolveu um método de reflexão através de diálogos inquietantes nos quais os participantes sentiam-se perplexos. Na visão de Jaspers, Sócrates não se enquadra propriamente numa história grega de posicionamentos teóricos quando exerce seu trabalho de busca da verdade, procedendo na maiêutica como um parteiro de ideias. Sócrates supunha que, ao decompor as ideias, o verdadeiro emerge na consciência com o apoio de Deus. Comenta Jaspers:

Nisto reside o caráter memorável e singular de Sócrates: ele leva a crítica ao extremo, e vive permanentemente sob uma instância absoluta a que pode chamar o verdadeiro, o bem, a razão. (p. 25).

Além desse trabalho, Sócrates é admirável pela forma serena com que enfrenta um julgamento injusto que lhe move a cidade. Mesmo quando advertido da punição que lhe seria imputado se continuasse a ensinar aos jovens “não se retirou aristocraticamente, não cultivou uma escola em círculos fechados, tendo, antes, se exposto nas ruas a mais ampla publicidade” (p. 28). Enfim, ele é admirável pela coragem e pelo procedimento ético advindo da convicção de que aqueles que agem justamente não enfrentarão o mal, mesmo que a vida do corpo lhes seja retirada. Depois de morto, foram muitas as interpretações construídas sobre Sócrates. Todas elas revelam um aspecto misterioso de sua realidade, nunca perfeitamente encontrada nesses relatos. Para Sócrates, a morte não é trágica e ele ousa viver para a imortalidade, já que tal crença é ousadia possível. Ele vive distanciado da vida comum, mas se revela “amorosamente preocupado com as pequenas realidades humanas” (p. 33). Ao longo da História da Filosofia foram feitas muitas as releituras do legado de Sócrates. Jaspers atribui à Sören Kierkegaard o melhor reconhecimento de Sócrates elaborado no mundo moderno. Segundo Kierkegaard a atuação de Sócrates é a procura continua do verdadeiro. É ele quem dá às Ciências um impulso desconhecido e dá fundamentação à escrita cifrada do ser

consagrada pela filosofia pré-socrática. “O pensamento socrático, conclui Jaspers, é expansivo, é atraído pela verdade que apenas se deixa tocar pela ignorância consciente” (p. 42). Com isso, Jaspers avalia que Sócrates toca no essencial desafio da Filosofia ao permitir que o verdadeiro e o bem se anunciem sem se esgotar no que é pensado pelo sujeito. Esse é um entendimento caro a Jaspers que considera que o ser mesmo não pode aparecer como objeto na consciência, nem como sujeito, pois sendo englobante ele apenas se anuncia no que é pensado.

O segundo dos mestres examinados por Karl Jaspers é Buda (560-480 a.C.). De origem nobre o jovem Gautama, assim se chamava, vivia no pequeno Estado de Kapilavastu. Jaspers observa que ele tinha uma existência feliz e despreocupada até tomar contato com os fatos essenciais da existência: “a velhice, a doença e a morte” (p. 46). Esses aspectos marcantes da existência o levaram a optar por uma vida ascética onde esperava obter a salvação. Depois de insistir sem sucesso na via ascética alcançou a iluminação enquanto meditava. Naquele momento deparou-se com

[...] o que existe, por que existe, como é que os seres são tragados na cega sede da vida pelos caminhos errados da alma [...], o que é sofrimento, de onde provém, como pode ser superado. (p. 47).

Ele estabelece como método de meditação o caminho do meio, isto é, nem entregar-se aos prazeres e nem submeter-se à autotortura da ascese. No início do processo de iluminação mergulha no silêncio para as coisas do mundo. Mais tarde inicia um contato com discípulos. Esses eram instruídos a abandonarem a terra, a família e a profissão e a peregrinar por vastas regiões. A doutrina de Buda anuncia a libertação pelo conhecimento: “o reto saber já é, enquanto tal, a salvação.” (p. 50). O conhecimento filosófico e a meditação só se efetivam ao lado de uma vida pura “plantada no agir moral.” (p. 51). A doutrina de Buda é construída sobre oito articulações: “fé justa, decisão justa, palavra justa, ação justa, ambição justa, pensamento justo, concentração justa” (p. 51), que se desdobram em ações

morais, meditação, conhecimento e libertação. "O decisivo é que na especulação, na meditação e no *ethos* seja sempre a vontade humana que estabeleça e atinja o objetivo." (p. 52). A veracidade, procurada na verdade do agir e do falar, é o que orienta a vida dos discípulos. Enquanto prepara seus seguidores Buda abandona a atitude inicial de isolamento e silêncio e proclama que o verdadeiro e maior milagre é conduzir o outro à iluminação, o que dá nova dimensão ao seu trabalho. O objetivo da existência é superar a aflição, o desespero, a ignorância e o gosto do transitório. Buda nega a realidade de um eu próprio, ficando por se entender quem é salvo para ele. O existente, ele explica, agrega os sentidos e seus objetos com as forças inconscientes. A identidade particular do sujeito nasce a cada reencarnação. Assim, não há um Eu a ser salvo, estando as várias existências associadas a um *karma* impessoal. O ponto alto do conhecimento é o nirvana, que é o espaço de libertação. Os pensamentos conduzem à libertação, o que faz de Buda o "anunciador do caminho de salvação." (p. 60). As questões filosóficas não eram, para ele, decisivas para a salvação, mas a vida moral sim. Para difundir-la, Buda criou uma comunidade de monges que era simultaneamente "a via de salvação para o indivíduo e instrumento da difusão da doutrina na peregrinação pelo mundo." (p. 65). Na avaliação de Jaspers, o budismo constrói uma indiferença tal do mundo que leva o praticante a se colocar acima dos sofrimentos e tédio existencial, com o que o filósofo não concorda. O budismo proclama a libertação do mundo e não uma ação para transformá-lo.

Buda é a concretização de um modo de ser humano que no mundo, em relação com o mundo, não reconhece quaisquer tarefas, mas antes que no mundo abandona o mundo. (p. 72).

O personagem seguinte é Confúcio, que viveu de 551 a 479 a.C, praticamente contemporâneo de Buda. Como no caso dos outros grandes mestres é difícil conhecer com exatidão sua vida histórica, ficando o acesso às suas ideias, concentradas em textos que remetem ao próprio Confúcio.

O tema fundamental do sábio era o saber da antiguidade que ele anuncia como seu profeta. A aprendizagem da tradição não é eficiente ou adequada sem o respeito às normas morais que asseguram a boa convivência. Eis o que diz Jaspers sistematizando Confúcio: "quem se comporta mal, nunca encontrará o essencial da aprendizagem." (p. 80). O processo de aprendizagem exige empenho e um continuado prestar conta a si mesmo desse processo. Isso significa que a aprendizagem é um ato contínuo. Conhecer não é diletantismo inútil. Só é válido o que foi aprendido quando pode ser empregado nos desafios concretos da vida e é usado para mudar a realidade do mundo. Afirma o pensador: "O mero pensamento é como o nada. A raiz da salvação humana reside no conhecimento que influencia a realidade." (p. 91). Para a educação do povo é preciso cuidar do respeito aos costumes e difundir a música. No que tange ao primeiro assunto é importante observar que o mestre não distingue costume, moralidade e direito. "Daí com tanta mais clareza se possa lançar um olhar sobre a raiz comum entre os assuntos." (p. 83). A música, por sua vez, também é instrumento para se moldar os espíritos. Então o bom governo é aquele que segue os costumes e estimula a música doce e serena. Esse governo age para alcançar dois objetivos fundamentais: o enriquecimento e a educação do povo. O ideal de homem para Confúcio é o do nobre, que é aquele que reúne em si tudo o que há de bom no conhecimento antigo e dos costumes. O processo educativo não afasta o homem do mundo, a educação só é possível na sociedade. Para bem viver o homem precisa aprender a se comunicar corretamente. Para assegurar uma adequada vida em grupo é importante assegurar a ordem social. Acrescenta Jaspers a essa síntese que a principal crítica que se faz às teses de Confúcio é sua ligação com o passado que não capta os desafios da vida e a abertura ao futuro. O novo, observa, traz desafios e precisa transcender o passado. Quem acompanha a meditação de Jaspers sabe que sua compreensão do passado passa pelo seu esclarecimento no presente.

Jesus é o último dos mestres da humanidade estudados por Jaspers. Jesus anuncia o Reino de Deus que virá num futuro em aberto, mas cujos sinais já se anunciam no tempo vivido. O Reino não vem simplesmente, não cai de graça sobre a terra, ele exige adesão radical e aceitação do plano de Deus. Nos ensinamentos de Jesus o compromisso moral tem prevalência sobre o conhecimento da lei e sobre as práticas religiosas. O puro cumprimento exterior da lei leva à hipocrisia e afasta a pessoa do Reino. A adesão ao Reino é obra da fé, que é exigida para a salvação. Observa Jaspers: "Ela é imprescindível para a entrada no Reino de Deus. É a condição da salvação, e é já, ela própria, a salvação." (p. 118). Jesus anuncia essencialmente a fé na boa nova e não o seu conhecimento. Sua pregação guarda relativa ambigüidade sobre seu papel no Reino, mas vai caminhando para a identificação com Deus. À medida que ele se eleva espiritualmente, a realidade do mundo torna-se insuportável. A realidade mundana como ele a experimentava estava abalada e distante do Reino. Afirma Jaspers: "Jesus viu que todas as ordens e hábitos se haviam tornado farisaicas e mostrou a origem de sua dissolução." (p. 131). Estar no Reino era o que Jesus almejava e isso era possível porque já se podia experimentá-lo no coração. Jaspers observa que o Deus anunciado por Jesus é o que está na Bíblia: "É o simplesmente Outro no qual se crê, mas que não pode ser visto." (p. 129). Em nome desse Outro, Jesus arrisca tudo para levar adiante sua missão e anunciar o Reino. A experiência da morte e ressurreição de Jesus feita pela comunidade de discípulos fez dele o Cristo prometido no Antigo Testamento. Com sua morte violenta Jesus resgatou o significado do sofrimento. Sua mensagem liberta da angústia existencial ao tratar a cruz (o sofrimento) como parte da jornada humana. Na crítica que o filósofo tece ao legado cristão, o filósofo observa que a mensagem só sobreviveu por conta da atuação da Igreja, mas que a sobrevivência dela alterou o sentido inicial da mensagem. Para aguardar o fim do mundo num futuro desconhecido, enquanto Cristo o anunciara

para breve, a mensagem de Cristo teve que ser seguidamente adaptada.

Ao concluir sua análise do impacto causado por estes mestres da humanidade, Karl Jaspers observa que seus ensinamentos foram retocados depois de suas existências terrenas, que pouco sabemos da história de cada um com base nos escritos que deles ficaram e que, ainda assim, eles causaram grande impacto entre seus contemporâneos. Há outras aproximações possíveis entre eles: todos faziam parte de um movimento geral da cultura, isto é, havia outros que pregavam o mesmo, mas se singularizaram pela forma como realizaram a própria missão; nenhum era propriamente filósofo, todos caminharam livremente no meio do povo perguntando e respondendo, todos reconheceram o valor do silêncio, calando-se diante de questões que julgavam impróprias, todos levaram as experiências humanas ao extremo. Jaspers entende que cada tempo pode fazer uma interpretação desses mestres, mas que é sempre uma ousadia fazê-lo.

Quando lemos esse livro de Jaspers percebemos que os mestres anunciam muito do que o próprio filósofo acolhe e trata em suas obras. Ele, como os mestres, defende o auto-exame e a meditação como forma de alcançar equilíbrio interior, fala de viver como um colocar-se em sociedade em atitude de diálogo com os outros, considera a possibilidade de um contínuo aperfeiçoamento de cada homem, anuncia o contato com o transcendente como desafio da vida ao buscar o eterno no temporal, valoriza a vocação de cada pessoa como expressão de uma tarefa específica no mundo, fala das situações humanas de dor como desafios a serem superados, ensina que aprender a morrer é condição de uma vida autêntica, propõe exigências absolutas como guia de conduta moral, avalia que o homem busca a redenção diante da dor, aproxima o contato com Deus como essencial do desafio presente no filosofar, mostra pouca confiança no saber constituído e valoriza a autêntica consciência no momento da decisão. Enfim, todos os elementos estruturantes da filosofia de Jaspers aparecem nesse livro como expressão, se não de todos, pelo menos de alguns dos mestres da humanidade.

MATOS, Olgária Chain Féres. *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução*. São Paulo: Hucitec, 2008. 125 p.

Rogério Silva de Magalhães*

Muitos podem considerar *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução* de Olgária C. F. Matos pouco edificante ou, no mínimo, menos denso qualitativamente em relação a outras obras da mesma autora, sobretudo, os leitores que já possuem certo contato com seus textos. Injustiça. Não nos iludamos com o número de páginas desse pequeno livro.

Em primeiro lugar, é importante dizer que o conteúdo dessa obra representa o estilo e as reflexões que ocupam a mente da filósofa desde o fim da década de 1980. Por essa razão, podemos dizer que o livro traz a marca da pesquisadora. Em segundo lugar, não é fácil eleger um tema central para o livro. Porém, grosso modo, podemos dizer que *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução* é um livro para quem se interessa por uma análise filosófica da contemporaneidade. A sua abordagem é uma análise sobre o lugar do homem na sociedade industrial, sobre o tempo, sobre a política e sobre o papel do trabalho na vida humana nesse modelo de sociedade de vida administrada. Em suma, é uma crítica impiedosa contra a sociedade do capital. Se fosse imperativo definir esse livro em pouquíssimas palavras, talvez essas seriam as melhores. É uma crítica do presente. Não é à toa, portanto, que a análise do tema da revolução subjaz toda a obra como possibilidade de libertação.

Para fundamentar sua argumentação, o arcabouço teórico utilizado não difere drasticamente daquele presente em outros trabalhos. Benjamin, Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse, La Boétie, Debord são alguns dos pensadores que fornecem vívidas contribuições para a reflexão da autora. A literatura também é convocada a fazer sua doação: nesse caso, isto é, em *Adivinhas*, a presença mais constante é a de Baudelaire. Nenhuma surpresa. A escolha se justifica, sobretudo, por causa de Benjamin, leitor voraz e assaz intérprete da obra baudelairiana.

Em relação à divisão interna da obra, isto é, dos capítulos, é digno de nota a possibilidade de leitura não linear da mesma, isto é, o leitor não precisa seguir uma ordem cronológica. Pode-se começar de qualquer ponto sem decréscimo de compreensão da obra. É claro que, em um certo sentido, dar os primeiros passos a partir do primeiro capítulo tem o seu encanto na medida em que temos a sensação de estar desvendando um enigma. Essa seria a leitura tradicional.

Ainda a respeito da divisão interna do livro, merecem menção especial os títulos dos capítulos. Embora possa parecer o oposto ou pouco explícito nas primeiras páginas de cada um, eles aludem objetivamente ao conteúdo exposto em cada capítulo. Assim em *Baudelaire: antíteses e revolução*, a modernidade é desnudada. A vida

* Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/CAPES).

se funda em valores falsos. É o período dos contrastes: o tédio e o progresso. Baudelaire expõe em sua obra uma modernidade dominada pela mercadoria e, ao mesmo tempo, pelo tédio. Ora, o capital não deveria trazer felicidade? Baudelaire está atento às mudanças históricas e econômicas de seu tempo: o alvorecer da sociedade capitalista. Vemos assim que os títulos sintetizam bem o conteúdo dos capítulos.

Diante do exposto até o momento, é importante grifar que não há como fugir da marca maior desse livro: ele foi construído para ser contestador e, por isso mesmo desesperador. Um grito.

A ideologia contemporânea – a da vitória definitiva da economia de mercado e da democracia liberal – consiste, pois, em um behaviorismo oficial que faz crer na ‘impossibilidade do possível’. (MATOS, 2008, p. 14).

Sendo assim, conforme dito anteriormente, encontramos nessa obra uma crítica explícita à cultura capitalista.

O capitalismo realiza revoluções permanentes no modo de produção, arquiva formas de vida e de trabalho, desenraizando os homens de seus hábitos e valores e criando *Langeweile* e *Ennui*. (MATOS, 2008, p. 43).

E, atrelada à crítica do capitalismo, a autora não se exime de discorrer sobre o socialismo, além de realizar uma penetração analítica na temática da técnica e suas consequências para o destino do homem.

[...] os resultados anti-humanos da tecnologia – as catástrofes da energia nuclear civil, a indústria bélica, a exploração produtivista da natureza [...] bem como a decepção diante dos gigantescos desenvolvimentos da técnica não convirem ao aprofundamento das democracias políticas – questionaram a fé no progresso. Mas a ele sucedeu a crença no destino – o fetichismo econômico. Com o que essa época diluiu a questão existencial e metafísica das incertezas da vida e da história pelo elogio da insegurança e do medo. (MATOS, 2008, p. 53).

No livro, revela-se também que ser *homo economicus* em tempo integral tem o

seu preço: em primeiro lugar, o domínio da natureza e crise existencial do homem.

A história do Ocidente é a da dominação violenta da natureza e de nossa natureza, é obscurecimento das feridas que lhe infligimos e dos sofrimentos a que nos submetemos. (MATOS, 2008, p. 15).

Em segundo, falta de tempo para a contemplação de si. Logo, servidão.

A atividade sem trégua do modo de produção capitalista tornou-a desmedida, não tolerando o tempo livre, nem sequer o noturno de repouso, passividade ou contemplação. A economia exige a extensão e a intensificação da atividade até os últimos limites físicos e biológicos dos indivíduos. (MATOS, 2008, p. 55).

Na esfera privada, a consequência mais visceral dessa atitude alienada em relação ao trabalho é o abandono do desejo de autorealização independente da lógica de mercado. É nesse cenário que surge o tema da revolução em *Adivinhas*. Para a autora, o que o movimento revolucionário de “Maio de 68” propunha, por exemplo, era justamente uma reação, não uma entrega a essa lógica. Não se tratava de pleitear uma fatia maior de capital, mas de uma oposição a um mundo sem subjetividade, sem autonomia. Era uma luta contra a ausência de um mundo interrogativo onde se tenta constantemente excluir a contradição. Luta por dignidade. Não era, portanto, uma utopia *bon marché*.

O que os jovens contestaram e reconheceram em suas palavras-de-ordem, nos grafites, em suas faixas e panfletos foi o mundo desencantado do bem-estar material sem nenhum ideal de espírito. (MATOS, 2008, p. 75).

Na esfera pública, o efeito constatado pela autora é ainda mais devastador. De um lado, a dissolução da idéia de espaço público como o fórum privilegiado do debate coletivo. A palavra que funda a política, aquela que circula no espaço comum, é dilacerada.

A identificação da democracia com liberalismo econômico, a lei como lei

de uma classe, o direito como direito de uma classe, a moral como moral de uma classe, resultou na confirmação das forças sociais como absolutamente antagônicas, quer dizer, na oposição entre capital e trabalho, no aniquilamento da idéia de espaço público – aquele que é comum a todos e não apropriação de poucos, - e acessível a todos – e não privativo de alguns, forma de convívio dos conflitos e seu enfrentamento no campo da instituição e exercício de direitos e responsabilidades. [...] (MATOS, 2008, p. 71).

De outro, diante de democracias repressivas e socialismos decadentes, experimentamos a política do mascaramento do real. A política da imagem. Exigência do ca-

pital. “Trata-se do fim da política ou de sua falsificação: [...]” (MATOS, 2008, p. 109).

O livro nos revela tudo isso e muito mais. *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução*, faz uma fina análise da realidade social e uma crítica contumaz ao conformismo desolador que assola os indivíduos nas sociedades industriais contemporâneas. Por conformismo, entende-se a adoção das imagens e palavras produzidas e difundidas por essa sociedade sem um exame crítico da razão. As possibilidades subjetivas e objetivas de fuga dessa monotonia se colocam à nossa frente. Infelizmente, nem sempre aproveitadas. Lucidez e pungência: é o mínimo que se pode dizer da reflexão filosófica apresentada pela autora nesse livro.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa (não serão aceitos trabalhos de disciplinas), devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé. As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o email:

argumentos@ufc.br e
odilio@uol.com.br



Impressão e Acabamento
Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Fundos, Benfica
Fone/Fax: (85) 3366.7485 / 7486 - CEP: 60020-181
Fortaleza - Ceará - Brasil
iu.arte@ufc.br - www.imprensa.ufc.br

