

As Bases Filosóficas da Construção do Conhecimento

PRESIDENTE DA REPÚBLICA: Dilma Vana Rousseff
MINISTRO DA EDUCAÇÃO: Fernando Haddad

**SISTEMA UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL
DIRETORIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA COORDENAÇÃO
DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR -
CAPES**

João Carlos Teatini de Souza Clímaco

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE
UNICENTRO**

REITOR: Vitor Hugo Zanette

VICE-REITOR: Aldo Nelson Bona

PRÓ-REITORA DE ENSINO: Márcia Tembil

COORDENADORA UAB/UNICENTRO: Maria Aparecida Crissi Knüppel

COORDENADORA ADJUNTA UAB/UNICENTRO: Margareth Maciel

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DIRETOR Carlos Eduardo Schipanski

VICE-DIRETORA: Maria Aparecida Crissi Knüppel

EDITORA UNICENTRO

CONSELHO EDITORIAL: Claudio José de Almeida Mello, Beatriz Anselmo Olinto, Carlos Alberto Marçal Gonzaga, Cristina Fugginga, Ivan de Souza Dutra, Jeanette Beber de Souza, Luiz Gilberto Bertotti, Maria José de Paula Castanho, Márcio Ronaldo Santos Fernandes, Marquiana de Freitas Vilas Boas Gomes, Mauricio Rigo, Oséias de Oliveira, Rosanna Rita Silva, Ruth Rieth Leonhardt, Sidnei Osmar Jadoski, Waldemar Feller

**EQUIPE RESPONSÁVEL PELA IMPLANTAÇÃO DO CURSO
PEDAGOGIA A DISTÂNCIA:**

Marisa Schneckenberg; Nelsi Antonia Pabis;

Rejane Klein; Sandra Regina Gardacho Pietrobon;

Michelle Fernandes Lima; Anízia Costa Zyck

COORDENADORAS DO CURSO:

Marisa Schneckenberg e

Rejane Klein



PROFESSOR DR. JAIR ANTUNES

**As Bases Filosóficas da Construção do
Conhecimento**



COMISSÃO CIENTÍFICA: Marisa Schneckenberg; Nelsi Antonia Pabis; Rejane Klein; Sandra Regina Gardacho Pietrobon; Michelle Fernandes Lima; Anízia Costa Zyck.

REVISÃO ORTOGRÁFICA
Sandra Regina Gardacho Pietrobon
Loremi Loregian Penkal

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO:
Amanda Lima
Andressa Rickli
Espencer Ávila Gandra
Natacha Jordão

EDITORA UNICENTRO

Gráfica Unicentro
2500 exemplares

Catálogo na Publicação
Biblioteca Central da UNICENTRO, Campus Guarapuava
Fabiano de Queiroz Jucá (CRB 9/1249)

Antunes, Jair
A636b As bases filosóficas da construção do conhecimento / Jair Antunes. --
Guarapuava: Ed. da Unicentro, 2011.
128p.
ISBN - 978-85-7891-094-5
Bibliografia
1. Filosofia antiga. 2. Filosofia contemporânea. 3. Filosofia
medieval. 4. Filosofia moderna5. Conhecimento. I. Título.

CDD 100

Copyright: © 2011 Editora UNICENTRO

Nota: O conteúdo da obra é de exclusiva responsabilidade do autor.



Sumário

Apresentação	9
a) Filosofia: definição, objeto, conteúdo e método	9
b) Sobre a disciplina de Filosofia da Educação I	11
c) O caminho filosófico percorrido no fascículo	12
Unidade I: Filosofia Da Antiguidade	19
1) Os condicionantes sócio-histórico-culturais que prepararam o advento da Filosofia na Grécia	19
2) Os primeiros filósofos: Heráclito e Parmênides	27
3) Sócrates e a fundação da filosofia ético-política	37
Unidade II: Filosofia Medieval	45
1) Santo Agostinho	49
2) São Tomaz de Aquino	51

Unidade III: Filosofia Moderna	55
1) A modernidade	55
2) O humanismo	58
3) Francis Bacon e a instauração da filosofia experimental	62
4) René Descartes e o nascimento da razão moderna	68
Unidade IV: Filosofia Contemporânea	79
1) Immanuel Kant e o julgamento da Razão	81
2) Marx e a história como história da luta de classes	89
3) Friedrich Nietzsche e a arte trágica grega	102
4) Michel Foucault e a constituição dos saberes na modernidade: as ciências humanas	111
Considerações finais	123
Referências	125

*Por isso é preciso seguir o-que-é-com.
Mas, o Logos sendo o-que-é-com,
viverem os homens como se tivessem
uma inteligência particular.
(HERÁCLITO, Fragmento II)*



PEDAGOGIA

Apresentação

a) Filosofia: Definição, Objeto, Conteúdo e Método

A palavra *Filosofia* vem do grego, e teria sido usada pela primeira vez por Pitágoras: *filo* significa amor e *sophia* significa saber, donde *filosofia* quer dizer amor pela sabedoria. O termo filosofia significa então uma contínua aproximação do verdadeiro, uma tentativa sempre em direção à posse certa e total do verdadeiro.

A filosofia, assim, procura explicar o que é a totalidade das coisas, ou seja, toda a realidade, sem exclusão de partes ou momentos dela. Este é seu conteúdo: o todo. A origem (*arkhé*) deste todo, ou seja, da Natureza (*Physis*), em sentido lato, aparece como o grande objetivo da filosofia.

Esta, segundo Reale e Antiseri, é a principal diferença da filosofia em relação às ciências propriamente ditas, pois estas se limitam a explicar

partes ou setores determinados do todo, ou então grupos ou fenômenos da realidade, enquanto que a filosofia quer explicar o conjunto dos saberes num todo coeso. ¹ Neste sentido, a filosofia aparece inicialmente como a ciência primeira, ou seja, a ciência que procura abarcar e explicar racionalmente o conteúdo de todas as ciências particulares reunidas.

Por isso, o método propriamente da filosofia é a explicação puramente racional desta totalidade que é seu objeto. Pois, dizem Reale e Antiseri, “[...]o que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica, o *logos*. Não basta à filosofia constatar, determinar dados de fato ou reunir experiências: ela deve ir além do fato e além das experiências, para encontrar a causa ou as causas precisamente através da razão.” ²

E o objetivo ou fim (finalidade) da filosofia está no puro desejo de conhecer e contemplar a verdade. Ou seja, a filosofia helênica, como fica claro em sua finalidade, é o amor desinteressado pela verdade, pois, como explicam Reale e Antiseri, citando a Aristóteles, “[...] os homens buscaram o conhecer afim de saber e não para conseguir alguma finalidade prática.” ³

em obter respostas para as questões colocadas, mas exige que as próprias questões sejam válidas e, que as respostas encontradas sejam verdadeiras, ou seja, estejam relacionadas entre si, esclareçam umas às outras, formem conjuntos coerentes de idéias e significações, e sejam, por fim, provadas e demonstradas racionalmente. A razão – sobretudo a razão metafísica (que procura as origens não-sensíveis) – determinou, portanto, a forma de pensar a existência durante mais de dois milênios na cultura européia, chegando a seu ápice, e ao mesmo tempo, o início de sua crítica nos sistemas filosóficos idealistas de Kant e Hegel. Desde então, porém, com a consolidação das Ciências da Natureza (Física), na segunda metade do século XVIII, esta onipotência da mesma Razão como critério único de conhecimento passou a ser questionada e combatida. A filosofia, assim, desde o final do século XVIII e início do XIX, perde seu caráter de infalibilidade e passa a operar dentro de limites e pressupostos impostos pelo conhecimento científico.

b) Sobre a Disciplina de Filosofia da Educação I

As disciplinas de *Filosofia da Educação I* (objeto do Primeiro Módulo) e *Filosofia da Educação II* (objeto do Segundo Módulo) têm por objetivo fazer uma introdução ao pensamento filosófico – desde suas origens gregas até a contemporaneidade – apresentando as idéias e pensamentos de alguns dos principais filósofos, em especial aqueles que, direta ou indiretamente, foram determinantes para a formação de um pensamento ligado à Pedagogia (*Paidagogia*, em grego), ou seja, à condução (*agogê*) do saber da criança (*paidós*) em seus respectivos tempos

históricos determinados e, em especial, no pensamento filosófico brasileiro contemporâneo.

A presente disciplina, de Filosofia da Educação I (objeto deste fascículo), enfatizará o pensamento filosófico geral, ou seja, a apresentação e conhecimento do pensamento filosófico ao longo do tempo, em sua historicidade. Assim, perceberemos que, por mais que o pensamento de um filósofo transcenda sua temporalidade histórica própria, ele assim mesmo está necessariamente datado, quer dizer, inserido em um contexto sócio-cultural dado, determinando assim certa visão de mundo formada pelo pensador.

Esta visão de mundo influencia as gerações de filósofos posteriores – seja aceitando-a seja refutando-a. Desta forma, todo filósofo, a partir dos primeiros filósofos do século VI a. C., por mais original que seja seu pensamento, tem como base de sua filosofia a tradição filosófica, a qual o precede e que necessariamente o influencia no constructo de seu pensamento, formando assim uma História da Filosofia. Esta História da Filosofia é a própria história da construção do pensamento, no Ocidente, há pelo menos dois milênios e meio.

O segundo fascículo – disciplina de Filosofia da Educação II – enfatizará a filosofia da educação propriamente dita, ou seja, como o pensamento filosófico influencia a Educação. Ou seja, veremos como as teorias da Pedagogia têm em grande medida raízes em teorias filosóficas. Veremos também o desenvolvimento tanto da filosofia em si quando da filosofia da educação no Brasil, e em que medida o ensino no Brasil está assentado em pressupostos filosóficos.

Para o presente fascículo, optamos por um recorte cronológico, apresentando a disciplina em quatro módulos, representando os quatro grandes períodos da História da Filosofia: Antiguidade, Medievalidade, Modernidade e Contemporaneidade. Assim, devido à grande quantidade

de filósofos e teorias e ou sistemas filosóficos, optamos por escolher alguns dos principais filósofos de cada período, apresentando uma breve biografia e contextualização histórica para, em seguida, mostrar suas respectivas contribuições à construção do pensamento filosófico enquanto tal. Ao final, apresentamos uma bibliografia básica. Ao longo do ano letivo, porém, tal bibliografia será completada com novos textos, alguns dos próprios autores e outros de seus principais comentadores.

Assim, como dissemos acima, nesta disciplina do primeiro fascículo (dentro dos limites de uma disciplina com carga horária de sessenta e oito horas/aula), o objetivo principal é tornar o aluno familiarizado com a Filosofia, sua história e alguns de seus personagens mais célebres, permitindo-lhes formar uma representação do que é filosofia e qual sua contribuição para a construção do conhecimento. O pensamento de outros filósofos e temas aparecerá ao longo do curso, pois, como dissemos, a construção do pensamento de um filósofo está, direta ou indiretamente, ligado ao pensamento da tradição filosófica anterior ou mesmo contemporânea do autor em questão.

c) O Caminho Filosófico Percorrido Neste Fascículo

É com os chamados filósofos Pré-Socráticos (filósofos que vêm antes de Sócrates), nos séculos VI e V a.C., que se inicia o pensamento dito racional. Esta forma originária de pensar, no entanto, está à procura da

arkhé (origem) no cosmos, ou seja, estes filósofos originários procuram os fundamentos do mundo na natureza sensível, o que lhes valeu o rótulo de fisiólogos (estudiosos da *physis*), dado por Aristóteles (384 – 322 a.C.).

Com Sócrates (469 – 399 a.C.) a filosofia se consolida e passa a ser um conhecimento sistemático, ou seja, com Sócrates surge o primeiro sistema filosófico propriamente dito: a filosofia deixa de ser uma cosmologia e torna-se um caminho para a busca dos fundamentos últimos da existência humana, das relações entre os homens. Enfim, com Sócrates a filosofia torna-se uma Ética (*ethos*): o estudo dos fins dos homens em sociedade.

Na Idade Média, o pensamento racional sofre, em parte, um revés, pois, na medievalidade, a razão está submetida ao domínio da fé. A filosofia aparece como auxiliar do conhecimento cristão, o qual se apóia no pensamento racional para justificar a existência de Deus e da veracidade dos dogmas que fundamentam o cristianismo. Santo Agostinho, influenciado pelo pensamento neo-platônico, e São Tomaz de Aquino, reinterpretando a metafísica finalista de Aristóteles, são os principais representantes da filosofia cristã.

A Modernidade reabre as portas para o pensamento racional. Nela, o homem, tal como em Sócrates-Platão, passa a ser o centro da investigação filosófica. Influenciado pelos primeiros passos das nascentes ciências exatas, sobretudo pela matemática e pela física, o pensamento toma dois caminhos aparentemente excludentes entre si para se chegar à verdade das coisas: o empirismo e o racionalismo idealista.

O primeiro caminho – o da filosofia experimental – coloca o pressuposto do conhecimento na experiência sensível. O conhecimento da

natureza, para colocá-la ao serviço dos fins do homem, passa ao primeiro plano. Fazer filosofia é conhecer pela via sensível, empírica. Aflora o pensamento nominalista, que afirma que o conhecimento metafísico é *flatus vocis* (meras palavras vazias) sem conteúdo objetivo. O saber científico da natureza passa a representar o principal elemento de poder na sociedade. Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, estão entre os principais seguidores desta filosofia empirista na Modernidade.

O outro caminho – o racionalista – seguido pela filosofia moderna é representado pelo pensamento de René Descartes.

Descartes parte do princípio de que a razão é onipotente, pois ela está estruturada de forma tal que é capaz de determinar o conhecimento verdadeiro de todas as coisas. Ele afirma isto ao fazer no mesmo instante em que refuta todo o conhecimento científico precedente, pois, segundo ele, a tradição filosófica sempre teria operado com métodos não científicos.

O método filosófico-científico fundado por Descartes – conhecido como método cartesiano – tem como ambição superar as aporias (ausência de saídas) que a filosofia anterior teria se posto e não conseguido elucidá-las: ao levar a dúvida ao nível hiperbólico, duvidando até mesmo de sua própria existência – pois poderia estar sendo enganado ou iludido por um *dáimon* (deus do mal) enganador –, ele chega à primeira certeza indubitável: a de que não poderia ter consciência de estar sendo enganado se não estivesse pensando nesta possibilidade do engano. É a célebre certeza da própria existência: *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo). Esta

conclusão (certeza) expressa que: Se penso, então, necessariamente (logo), existo: a certeza de que penso leva-me à certeza de que minha existência não é uma mentira, que a existência em si (dos homens e das coisas) é algo real.

Descartes chega a esta conclusão afirmando que, para tal empreendimento, o *cogito* (o pensamento) pode prescindir completamente da matéria, ou seja, das coisas sensíveis. Para ele, o conhecimento é determinado pela razão, conduzida metodicamente - segundo seu próprio método, evidentemente, o único realmente verdadeiro - ao conhecimento objetivo tanto das coisas sensíveis quanto das supra-sensíveis, como o conhecimento da existência de Deus, por exemplo.

Kant é o filósofo que proporá o que se poderia chamar de síntese filosófica entre a filosofia empirista e a filosofia cartesiana. Kant, influenciado pelos pressupostos científicos da novíssima física newtoniana, estabelece os pressupostos do conhecimento científico, afirmando que, para haver conhecimento, a razão tem que ser afetada pela sensibilidade, recebendo intuições empíricas que são submetidas à estrutura transcendental (*a priori*) da razão. Para tal, propõe uma revolução copernicana no modo de se conhecer os objetos: ao invés de o objeto dizer ao sujeito o que ele é, conforme afirmado pelo empirismo lógico, deve-se inverter a relação, fazendo com que o sujeito – com sua estrutura racional *a priori* - idealismo transcendental – determine o conhecimento dos objetos.

Marx, analisando as contradições da nova forma de sociedade consolidada, afirma que a razão não é onipotente, e que na história efetiva não se pode pensar a partir da lógica da identidade, conforme proposta

pela tradição. Para Marx, a sociedade está cindida, e o conhecimento é, assim, relativo, pois pressupõe uma visão de mundo determinada pelas condições econômico-sociais às quais o indivíduo está inserido, ou seja, conforme a classe social à qual pertence: proprietário dos meios de produção ou vendedor de força de trabalho.

Nietzsche, por outro lado, empreende, na maturidade, a crítica aos valores morais cristãos. A moralidade cristã - continuidade, em sua concepção, da filosofia platônica do Bem, está assentada em pressupostos metafísico-teleológicos, os quais, desde a filosofia racional-científica do Iluminismo, teriam perdido completamente seu valor. No entanto, em sua juventude, o então professor de filologia acreditou na possibilidade de um retorno do trágico na modernidade. Inspirado na filosofia de Arthur Schopenhauer, para quem a natureza é comandada por uma Vontade cega, e por Richard Wagner, o grande músico e teatrólogo alemão da segunda metade do século XIX, Nietzsche vislumbrou a transformação da cultura ocidental, através de uma música reconstituidora do espírito trágico grego contra o estado de inanição a que estava submetida a cultura burguesa-cristã da modernidade. A tragédia grega, através dos princípios apolíneo e dionisíaco, ao chegar a seu êxtase cênico pela música ditirâmbica, levava à dissolução do indivíduo, promovendo seu retorno ao Uno-originário e à percepção de sua condição de ser natural, fadado à finitude existencial. A música trágica produziria assim, na concepção do jovem Nietzsche, uma metafísica de artista, onde o homem esquece sua condição de ser racional e se junta à natureza selvagem, dançando e cantando em honra ao deus da desmesura, Dioniso.

Foucault, já na segunda metade do século XX, vivencia a crise absoluta do pensamento ocidental de dois séculos e meio. Em Foucault, a crítica não se limita apenas à onipotência da filosofia, mas também à onipotência das ciências, em especial, a pretensão de cientificidade das ditas ciências do homem, mostrando assim o caráter subjetivo que está pressuposto em suas asserções de verdade, mostrando, pois, a impossibilidade de conhecimento objetivo nas Ciências Sociais. Para Foucault, portanto – um nominalista convicto –, a verdade de uma sociedade está determinada pelas relações de poder que a determinam. A verdade não passa da luta de discursos pela imposição de sua verdade. As palavras sempre expressam poder, um discurso de poder, pois elas têm por meta a verdade de um grupo, de uma classe, de uma ciência, etc. Portanto, para Foucault não há verdade propriamente. A verdade essencial, substancializada, como pregada pela filosofia tradicional, é impossível, pois todo discurso que se pretende verdadeiro carrega um poder oculto. E todo poder está intimamente ligado ao saber, e a relação recíproca de ambos produz regimes de verdades, os quais determinam as formas de pensamento e os valores ético-morais (bem-mal, verdade-mentira, etc.) na sociedade.



UNIDADE I

Filosofia Antiga

1) Os Condicionantes Sócio-histórico-culturais que Prepararam o Advento da Filosofia na Grécia

Como forma de saber sistemático que procura explicar racionalmente a totalidade do cosmos e das relações humanas, como dissemos acima, a Filosofia é, pois, uma invenção puramente grega, uma nova maneira de pensar e de conceber o mundo.

Como explica Bernadette Siqueira Abrão, apesar de geograficamente dispersa, a Grécia Antiga tem uma vida cultural

relativamente homogênea, que se expressa na língua comum, em formas de organização política, em crenças religiosas semelhantes. Essa unidade – a civilização helênica – resultou da fusão e da difusão das diversas culturas trazidas por povos variados, que sucessivamente invadiram a Grécia, misturando-se aos habitantes mais antigos.⁵

Para compreendermos este Milagre grego, criador tanto da Filosofia quanto da Democracia como forma de governar, é necessário, porém, compreendermos antes o contexto social, cultural, econômico, político e mito-religioso da Hélade (Grécia) em seus primórdios.

A Grécia pré-homérica

No início do segundo milênio antes de nossa era surgiu na Grécia continental uma nova população. Eram invasores mÍnios, pertencentes a povos indo-europeus, vindos do norte. Sua enorme força militar possibilitou aos micênios, desde 1450 a.C., dominar Creta, estabelecer-se soberanamente no palácio de Cnossos e ocupá-lo até sua destruição final, no incêndio de 1400, fogo ateado talvez por uma revolta indígena. Vernant diz que o reino micênico expandiu-se nos dois séculos seguintes sobre o Mediterrâneo oriental e sobre a ilha de Rodes (estratégica por estar protegida dos ataques do continente). Como comenta Oswyn Murray: “o mundo que atuou sobre Micenas foi o de Cnossos, situado nos extremos de uma área em que já haviam florescido, ao longo de uns dois mil anos, a economia centralizada no palácio e os despotismos orientais da Mesopotâmia e do Egito. A civilização micênica está mais unida a essas

⁵ABRÃO, B. S. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p.15.

culturas que aos posteriores desenvolvimentos da Grécia”.⁶

Na civilização micênica, a vida social aparece centralizada em torno do palácio, cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Neste sistema de economia que se denominou palaciana o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania. Este soberano, no entanto, não age sozinho: por intermédio de escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignitários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regula minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social.⁷ Para os monarcas da Grécia micênica, “[...] o sistema palaciano representava um notável instrumento de poder. Permitia estabelecer um controle rigoroso do Estado sobre um território extenso [...], entre o sistema de economia palaciana, a expansão micênica através do Mediterrâneo, o desenvolvimento na própria Grécia, ao lado da vida agrícola, de uma indústria artesanal já muito especializada, organizada em guildas sob o modelo oriental, a relação aparece estreita.”⁸

No entanto, o período entre 1250 e 1150 a.C. foi marcado por uma onda de invasões de povos vindos do noroeste e que ocasionaram a destruição da civilização micênica, como também do império hitita e ameaçaram até mesmo o Egito. Um dos principais povos invasores deste período eram os povos dóricos, que conquistaram a região do Peloponeso e destruíram os palácios micênicos e impuseram ali sua dominação.⁹

⁶ MURRAY, Oswyn. *Grécia Arcaica*. Madrid. Taurus. 1986, p.15.

⁷ VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Difel. 1981, 3a edição, p.15/16.

⁸ Idem, p.24; grifo no original.

⁹ Moses Finley, em Grécia Primitiva: *Idade do Bronze e Idade Arcaica*, diz que a lenda do “Retorno dos Heráclidas” é falsa, pois foi apropriada pelos povos dóricos para justificar sua dominação no Peloponeso. (Cf. FINLEY, Moses I. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. SP. Martins Fontes. 1990, p.95). Já Frank Stubbings diz que a lenda da conquista de Micenas pelos dórios não poderia ser somente ficção, pois poderíamos pensar que foi inventada para personificar um evento que era tradição naquela época. (cf. STUBBINGS, H. Frank. *The Rise of Mycenaean Civilization*. In: *The Cambridge Ancient History*. Vol. II. Part 1. Third Edition. Cambridge. 1973 (páginas 627 a 658, em especial ps.635/638).

A lenda do “Retorno dos Heráclidas” conta que os *filhos de Herácles* haviam sido expulsos de Micenas pelo seu rei, Eristeu, por medo de perder seu trono para um dos filhos de Herácles, Hilo. Conforme esta lenda, cinquenta anos após serem expulsos, os *filhos de Herácles* retornaram na figura dos dórios e conquistaram o poder na região do Peloponeso. Desta forma, conforme a lenda, ao imporem seu poder sobre os povos locais, os dórios estariam apenas reconquistando algo que lhes fora tirado de forma indevida. Os dórios, então, submeteram as populações nativas (aqueus) e impuseram sua forma de organização social, baseada em sua própria genealogia, como genealogia dominante, assumindo o controle dos vários pequenos reinos então formados após a queda do poder monárquico, micênico.¹⁰

A consequência imediata do declínio do mundo micênico foi o ressurgimento de uma série de aspectos primitivos que haviam desaparecido sob a estrutura palaciana, como o retorno a uma agricultura de subsistência e à formação de comunidades pequenas, interessadas exclusivamente em seus assuntos internos. Mesmo assim, através delas se manteve uma certa continuidade e sobrevivência mitológica do período micênico para a população grega posterior, principalmente em Atenas.

No entanto, contraditoriamente, pode-se mesmo dizer que é a partir da destruição da civilização palaciana creto-micênica que estarão dadas as condições para o surgimento da polis grega, para o nascimento da Filosofia, da democracia a grega, etc., ou seja, é a partir de então que estarão dadas as condições para o surgimento da luta pela apropriação privada da riqueza.

¹⁰Idem, cf., p.67/68.

a) O desenvolvimento da *pólis*

Abrão diz que a partir do século VIII a.C., o renascimento do comércio - que ganha impulso com a invenção da moeda cunhada - termina com o isolamento das aldeias pós-micênicas. Isso teria levado a uma união que acabou por dissolver as antigas linhagens tribais. A sociedade tornou-se mais complexa, pois teria deixado de ser mero aglomerado de agricultores e artesãos reunidos em torno do palácio central para constituir-se centros urbanos de livre trânsito para seus habitantes. O centro da cidade (*pólis*) passa a ser a *ágora*, a praça pública, onde acontecem as transações comerciais e as discussões sobre a vida da cidade, a começar por sua defesa. O acesso à *ágora* torna-se cada vez maior, estendendo-se, com a instituição da democracia, a todos os que têm direito à cidadania, ou seja, habitantes do sexo masculino, adultos, e sem serem estrangeiros ou escravos.¹¹

A *pólis* – cidade, em grego – é essa nova forma de organização social e política, cujas características, segundo Vernant, são a supremacia do logos (que significa palavra, discurso e razão), pois a decisão sobre os assuntos públicos depende apenas da força das palavras dos oradores, cuja condição social e econômica não é mais levada em conta; do caráter público das discussões políticas, que deixam de ser privilégio de grupos (as leis são elaboradas em conjunto e depois escritas, para que todos possam conhecê-las); da ampliação do culto, uma vez que a religião já não é um saber secreto de reis e sacerdotes, mas sim algo afeito ao Estado,

¹¹Cf. ABRÃO, op. cit, p.17.

público, acessível a todos.¹²

O que houve historicamente na Grécia dos séculos X a VIII a.C. foi uma verdadeira revolução não apenas política, mas também econômica e cultural, que modificou a estrutura daquelas sociedades. E, no que tange à maneira de conhecer, estas mudanças foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento humano e, conseqüentemente, para o surgimento da filosofia.

O mundo do mito e o mundo do logos

O pensamento filosófico começa por uma rejeição ao conhecimento posto pelo conhecimento mítico-religioso e pelo saber ordinário, cotidiano, pois estes estão carregados de certezas não-racionalizadas, como explica Chauí: “A filosofia começa dizendo não às crenças e aos preconceitos do dia-a-dia para que possam ser avaliados racional e criticamente, admitindo que não sabemos o que imaginávamos saber.”¹³ E a *pólis* helena dos séculos VI e V a.C., com seu modo democrático de se viver, permite o desenvolvimento deste novo modo de pensar, racional e filosófico. Como diz Abrão, “[...]é como se na Grécia do século VI a.C. o homem tivesse se libertado da mitologia e da religião para se afirmar e se desenvolver racionalmente. Na verdade, porém, a relação entre o mito e o logos é muito mais complexa, pois, como aponta Vernant, os ‘filósofos não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo: acharam-no

¹²Cf. VERNANT, op. cit, p.45-46.

¹³CHAUÍ, op. cit. p. 18.

pronto’”.¹⁴

A diferença mais fundamental entre o pensamento mítico e o pensamento racional dos primeiros filósofos, explica Abrão, estaria no fato de que a mitologia exprimia na forma divina e celestial todo o conjunto de relações, quer dos homens entre si, quer entre o homem e a natureza, pois, assim como os deuses são criadores do mundo, o rei é o criador da ordem social, o regulador do ciclo da natureza. O universo divino, as relações sociais e o ritmo da natureza confundem-se, submetidos ao comando do rei. Por isso, a mitologia apenas narra a sucessão de fenômenos divinos, naturais e humanos. Ela não os explica, pois a explicação já está dada pelo poder real.¹⁵

Foi com o desaparecimento da forma do rei divino creto-micênico que o cenário ter-se-ia alterado e, assim, a *pólis* surge não como manifestação do divino, mas como criação da vontade humana. E os acontecimentos do mundo, antes considerados realizações do rei (e dos deuses), perdem a base de compreensão. Tornam-se problemas. Para resolvê-los, o homem deve servir-se do meio que ele próprio desenvolveu ao criar a *pólis*: o logos, a razão.¹⁶

b) Democracia e filosofia

Foi entre os séculos VIII e V a.C. que teria sido empreendida na

¹⁴ ABRÃO, op. cit. p.18.

¹⁵ ABRÃO, id., p18-19.

¹⁶ ABRÃO, id., p.19.

Grécia a busca pela construção de uma sociedade mais justa e de um pensamento racional, livre de preconceitos. E é dessa procura que se originam, diz Abrão, de um lado, a democracia e, de outro, a filosofia: a democracia grega, principalmente a de Atenas, é o resultado de lutas sucessivas; primeiro, entre os ricos comerciantes sem acesso ao poder e a aristocracia hereditária, que o monopoliza; em seguida, entre essas duas camadas, que já compartilham o poder, e as classes mais pobres. A democracia representa então um frágil e tenso equilíbrio entre as várias camadas sociais. E, apesar das divergências que as separam, adquirem todas o direito de participação política. Diante da democracia, a filosofia mantém uma postura nem sempre favorável, mesmo porque na Grécia o pensamento alcança um grau maior de elaboração quando esse regime já havia entrado em decadência. A despeito disso, uma e outra têm raízes comuns: as condições históricas do mundo grego.¹⁷

Essa forma organização política do tipo da pólis, até então inédita, possibilitou o desenvolvimento, em um modo sistemático de pensamento, de concepções difusas, presentes na cultura helênica desde os tempos de Homero e de Hesíodo. O governo da cidade como esforço coletivo e exclusivo dos cidadãos é a tradução política da idéia de que os deuses abandonaram os homens. E a fatalidade, superior aos deuses, tem seu equivalente na visão democrática de que a lei está acima dos indivíduos. Nesse ambiente iria desenvolver-se a filosofia, um modo de pensar que busca uma lei universal, acima de todas as coisas, e que as explique sem

¹⁷ ABRÃO, id., p.21-22.

equivalente na visão democrática de que a lei está acima dos indivíduos. Nesse ambiente iria desenvolver-se a filosofia, um modo de pensar que busca uma lei universal, acima de todas as coisas, e que as explique sem recorrer a forças místicas e divinas.¹⁸

2 - Os Primeiros Filósofos: Heráclito E Parmênides

Desde há muitos séculos, a história da filosofia está dividida em um antes e um depois de Sócrates. A teoria ético-idealista que forma a base da filosofia socrática, exposta sobretudo nos quase trinta *Diálogos* de Platão, inaugura a época dos grandes sistemas de pensamentos da filosofia ocidental.

Os primeiros filósofos, diante do espetáculo cotidiano do mundo em devir, perguntavam-se: o que é essa natureza que apresenta tantas variações? Ela possui uma ordem ou é um caos sem nexo? Em suma: o que é a *physis*?

A palavra grega *physis* pode ser traduzida por natureza. Mas seu significado é mais amplo. Refere-se também à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação, a que nasce e se desenvolve. Nesse sentido, a palavra significa gênese, origem, manifestação. Saber o que é a *physis*, assim, levanta a questão da origem de todas as coisas que constituem a realidade, que se manifesta no movimento. Procura saber se há um princípio único que dirija e ordene

¹⁸ ABRÃO, id., p.24

todas as coisas do mundo, em seus diversos e contraditórios aspectos. É desses temas que vão se ocupar os primeiros filósofos.

Friedrich Nietzsche, filósofo do século XIX de nossa era, afirma que os filósofos pré-socráticos eram pensadores originários exatamente porque foram os primeiros, os iniciadores de um pensamento que procurava pensar a existência, pensar a vida sem subterfúgios místicos e ao mesmo tempo não-conceituais. Não partiram de nenhum modelo ou sistema filosófico precedente. Segundo ele, os filósofos trágicos não viviam já na era do conceito – que se iniciara propriamente com Platão e perdura até nossos dias –, pois esta forma rígida e imobilizadora de se referir às coisas chamada conceito ainda não havia sido inventado: ainda não havia a separação entre alma e corpo como na filosofia posterior. Desta forma, os filósofos originários não pensavam a vida de forma abstrata, pois pensar era ali refletir sobre a própria vida, e não sobre conceitos que nada teriam a ver com a existência fática, com a relação do homem com a *physis*.¹⁹

Foi na Jônia, uma colônia grega da Ásia Menor, que surgiram as primeiras concepções científicas e filosóficas da cultura ocidental, propostas pela Escola de Mileto. Ali surgiram os primeiros filósofos: Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Procurando reduzir a multiplicidade percebida à unidade exigida pela razão, eles propuseram sucessivas versões de uma física e de uma cosmologia constituídas em termos qualitativos: as qualidades sensíveis (como frio, quente, leve, pesado) eram entendidas como realidades em si (o frio, o quente, etc.). O

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, p. 31-37.

universo apresentava-se assim como um conjunto ou um campo no qual se contrapunham pares de opostos.²⁰

Para mostrar, aqui, como pensavam os filósofos originários, escolhemos um texto de Friedrich Nietzsche, de 1873, chamado *A filosofia na era trágica dos gregos*, e privilegiaremos a contraposição feita por Nietzsche entre o calor do pensamento do eterno devir em Heráclito e o frio imobilista da teoria do Ser de Parmênides.

Pensamos que esta escolha não é arbitrária, pois ela é constituidora de duas perspectivas fundantes e fundamentais da História da Filosofia: uma, a via heraclitiana, afirma o devir, a mudança, o conflito e luta dos contrários, o eterno nascer e perecer, enfim, o fluxo eterno do fogo constituidor e destruidor da efetividade; a outra, a via parmenidiana, rechaça o devir e afirma a imobilidade do ser, a impossibilidade da mudança, do vir-a-ser, enfim, a impossibilidade do não-ser. A filosofia de Parmênides é inauguradora da filosofia da identidade, do princípio de não-contradição, que rege, desde os sistemas filosófico-metafísicos de Platão e Aristóteles, todo o sistema da lógica, da filosofia da identidade-representação do pensamento ocidental.

Nietzsche se utilizou da metáfora do calor e do frio para contrapor o pensamento de Heráclito ao de Parmênides: Heráclito é a chama eterna que a tudo destrói e a tudo reconstrói, o fogo é devir devorador das coisas, consumindo-as e depois as reconstituindo para novamente serem devoradas e reconstituídas, num eterno vir-a-ser, numa eterna luta de contrários: a luta é a unidade, a unidade da diferença, a afirmação da diferença na unidade e exclusão dos opostos. Parmênides, por outro lado,

²⁰ PESSANHA, José A. M. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril, 1978, p.XXI-XXII.

representa a frieza, a falta de calor, a fixidez rígida dos conceitos, a impossibilidade do devir, da luta. Parmênides representa a lógica, o princípio de identidade, a lógica da não-contradição.

Nietzsche, neste texto de *A filosofia na era trágica dos gregos*, interpreta o pensamento dos principais filósofos originários helenos, desde Tales, o primeiro filósofo da era trágica até Sócrates, o último filósofo desta era trágica (e ao mesmo tempo o destruidor desta forma de pensamento fundamentado na vida e ao mesmo tempo fundador da filosofia dos fundamentos metafísicos) como sendo os verdadeiros filósofos gregos.

Nietzsche explica que todo povo é exposto ao ridículo quando nos referimos a um grupo de filósofos tão maravilhosamente idealizado como aquele pertinente aos antigos mestres gregos: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens são integrais e como que talhados a partir de uma única pedra. Entre o seu pensar e o seu caráter vigora uma rígida necessidade. Falta-lhes toda convenção, pois, à época, não havia nenhuma profissão de filósofo ou erudito. Acham-se todos eles numa solidão majestosa, como aqueles que então viveram única e exclusivamente o conhecimento. Nietzsche explica que todos esses filósofos integrais eram gênios.²¹

HERÁCLITO de Éfeso

Nietzsche explica que Heráclito (cerca de 540–470 a.C.) surgiu e se insurgiu contra aquele pessimismo da vida exposto por Anaximandro,

²¹NIETZSCHE, op. cit., p.35.

Contemplo o vir-a-ser, clama ele, e ninguém enxergou tão atentamente este eterno bater de ondas e ritmo das coisas. E o que foi que vi? Regularidades, certezas indefectíveis, caminhos sempre iguais do que é justo, Eríneas judicantes por detrás de todas as transgressões das leis, o inteiro mundo como o espetáculo de uma justiça dominante e de forças naturais, presentes demoniacamente em todas as partes, submetidas a seu serviço. O que vi não foi a punição daquilo que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser.²²

Para Nietzsche, Heráclito tirou da intuição de valorização da vida duas negações entre si solidárias, que só vêm completamente à luz pela comparação com os ensinamentos do seu precursor. 1º) negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir. Heráclito já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. 2º) Nietzsche afirma que Heráclito negou o ser, pois o ser como unidade indivisível seria um absurdo. A unidade se dá exatamente na eterna oposição dos contrários; é a luta que instaura a harmonia, a harmonia dos contrários em luta, na separação e reunificação eternas.

Segundo Nietzsche, Heráclito teria exclamado mais alto do que Anaximandro, afirmando que só há o devir, e que a ideia de pensar haver terra firme onde fixar-se é apenas um engano, pois tudo está envolto no mar da evanescência. Os homens usam os nomes das coisas como se elas tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual os homens entram pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez.

Nietzsche diz que Heráclito contrapõe a visão intuitiva à visão

²² NIETZSCHE, op. cit, p.55.

conceitual: não há conceitos e combinações lógicas, a intuição sempre desmente a razão; tudo se encontra no domínio da representação intuitiva, a própria representação conceitual é um reflexo da representação intuitiva.

O tempo e o espaço para Heráclito, segundo Nietzsche, só existem na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele, o passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, sem extensão nem consistência, que a ambos separa. Como o tempo, também o espaço, e, como este, também tudo o que nele e no tempo existe só tem uma existência relativa, só existe para um outro, a ele semelhante, quer dizer, que não tenha mais permanência do que ele.

Nietzsche afirma que o devir é único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma idéia terrível e atordoadora. Heráclito chegou a este ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção de uma mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se: incessantemente uma qualidade se cinde em si mesma e se divide nos seus contrários: permanentemente esses contrários tendem de novo um para o outro.²³

Todo devir nasce do conflito dos contrários; a solidez da realidade é uma ilusão: tudo é devir, fluxo eterno. A unidade se dá na multiplicidade, o uno é o múltiplo, e as inúmeras qualidades de que podemos aperceber-nos não são essências eternas, nem fantasmas dos nossos sentidos,

²³ Cf. Idem p.62

não são um ser rígido e arbitrário, nem a aparência fugidia que atravessa os cérebros humanos.

Não há síntese dialética, o que há no mundo é o jogo de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo. Se tudo é fogo, nada pode haver, em todas as possibilidades da sua metamorfose, que possa ser o seu contrário absoluto. Heráclito interpreta assim o que se chama frio apenas como um grau do quente;

A hybris é a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito; é aqui que ele pode demonstrar se compreendeu ou não o mestre. Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento? A própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça, pois o uno é o múltiplo. *A hybris/fogo* é igual à criança, tal como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência - e esse jogo joga-o o *Agon* consigo mesmo.

Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para a sua obra em vias de realização.

Nietzsche afirma, contra toda a tradição que trata Heráclito como o obscuro, que é provável que jamais um homem, em tempo algum, tenha escrito de um modo mais claro e mais luminoso, que ele.²⁴

Parmênides De Eléia

Nietzsche apresenta Parmênides (cerca de 530 – 460 a.C.) como o oposto de Heráclito: o calor da luta dos contrários do efésio é substituído

²⁴Idem, p.70-73

pela frieza da teoria da unidade do ser do eleata.²⁵

Nietzsche explica que o jovem Parmênides estava embebido da ideia da multiplicidade do ser, que o ser seria múltiplo, onde, segundo Nietzsche, haveria grande possibilidade de Parmênides ter mantido relações de amizade com Anaximandro.

A teoria da unidade do ser seria um pensamento já da velhice, desenvolvido provavelmente pela influência de Xenófanes, que teria estabelecido, na velhice, residência em Eléia: de homem nômade e polí-historiador, ele teria, já velho e cansado, desenvolvido um impulso místico ao Uno e eternamente Imóvel, concebendo o maior e o supremo na visão de um repouso divino, na permanência de todas as coisas e numa paz panteística originária. E Parmênides teria sido afetado por este pensamento metafísico.

Nietzsche diz que Parmênides comparou a luz e a obscuridade e, assim, a segunda qualidade era manifestamente apenas a negação da primeira; e assim ele diferenciava qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente por reencontrar e assinalar esta oposição fundamental em todo o reino da natureza. Seu método – diz Nietzsche – era o seguinte:

[...]ele tomava um par de opostos, por exemplo, leve e pesado, fino e espesso, ativo e passivo, e mantinha-os à luz daquela a qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa. Ele tomava por exemplo o pesado e o leve: o leve ficava ao lado da luz, o pesado do lado obscuro; e assim o pesado valia para ele apenas como negação do leve; este valendo como qualidade positiva. Neste método já se revela uma

²⁵ Cf. NIETZSCHE, op cit, p.73-74.

aptidão ao procedimento lógico abstrato, resistente e fechado às insinuações dos sentidos.²⁶

Nietzsche pergunta se para Parmênides, algo que não é, pode ser? Nietzsche responde que na concepção de Parmênides a única forma de conhecimento no qual depositamos imediatamente uma confiança incondicional e cuja negação equivale à insânia é a tautologia $A = A$ [princípio de não-contradição]. Este mesmo conhecimento tautológico lhe dizia implacavelmente: 'O que não é, não é! O que é, é!'. De pronto e ele sentiu um monstruoso pecado lógico pesar sobre sua vida; até então havia sempre admitido, mas sem grandes preocupações, que talvez *existissem* propriedades negativas, algo de não-existente em geral, que, portanto, para expressar formalmente, $A = \text{Não } A$ pudesse existir; isto, porém, só poderia ser aventado pela completa malevolência do pensar.²⁷

Parmênides esbarrou, no entanto, segundo Nietzsche, no princípio heraclítico, e gritou: "Fora com os homens que nada sabem e parecem ter duas cabeças, [...] Junto deles está tudo, também seu pensamento, em fluxo. Eles admiram as coisas perenes mas precisam ser tão surdos quanto cegos para misturarem assim os contrários!"²⁸ É neste momento que Parmênides, segundo Nietzsche, condena o sensível como o mundo das aparências e esconde-se na abstração conceitual do Ser, para fugir do devir, esconde-se na unidade do ser, no princípio de não-contradição. A verdade está no que é presente eterno, dele não pode ser dito ele era, ele será. O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. O ser é indivisível, pois onde está a segunda potência -se? Ele não pode ser nem infinitamente

²⁶NIETZSCHE. op cit, p.76.

²⁷NIETZSCHE. op. cit, p.81-82.

²⁸Idem, p.83

grande nem infinitamente pequeno, pois ele é acabado e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna. O mundo sensível é o mundo da aparência, do calor do devir, o mundo conceitual, por outro lado, é o mundo da frieza do ser.²⁹

Através deste mundo da abstração conceitual como sendo o mundo verdadeiro Parmênides, diz Nietzsche, acaba por cindir corpo e alma e cria a metafísica, que depois seria sistematizada por Platão e Aristóteles: os sentidos são mera ilusão, a verdade está no pensamento do ser.

Nietzsche diz que com sua teoria da unidade do ser Parmênides funda a Ontologia, como teoria do estudo do ser, do conceito, do princípio de não contradição, enfim do princípio de identidade, que se tornaria a forma dominante da filosofia ocidental até a Modernidade. Mas explica também que, depois que Kant estabeleceu a diferença entre pensamento e conhecimento ficou provado que é incondicionalmente impossível, para o sujeito, querer conhecer e ver algo acima de si mesmo; tão impossível que conhecimento e ser são, de todas as esferas, as mais contraditórias.³⁰

²⁹Idem, p.83-84

³⁰Cf. Idem, p.86-87

3 - Sócrates e a Fundação da Filosofia Ético-política

Segundo Hector Benoit, Sócrates foi assim aquele que inaugurou o continente da Ética na História da Filosofia”, pois, continua,

seguindo a frase inscrita no templo de Apolo, em Delfos, ‘conhece-te a ti mesmo’, Sócrates perguntava e perguntava pelo ser do homem. O que é ser um homem justo? O que é ser um homem injusto? A injustiça *vale* mais do que a justiça? O que é melhor para o ser do homem? Quais fins *deve* perseguir a vida humana? Qual é a vida mais feliz? Qual é a vida que realiza mais plenamente todas as potencialidades do *ser* do homem? (Grifos no original).

Sócrates nasceu em 470 ou 469³¹ a.C. e morreu em 399 a.C., condenado pela cidade a tomar cicuta. Ele foi um cidadão ateniense que viveu entre dois períodos contraditórios da *pólis* ateniense do século V a.C.: primeiro, viveu o esplendor de Atenas, o período de Péricles como legislador, o período áureo da cidade, com grandes construções, como o Partenon, grandes esculturas, o teatro, a tragédia, etc.; o segundo momento é o do início da decadência de Atenas, o período da revolta de muitas cidades, lideradas por Esparta contra sua hegemonia imperialista. É o período da desagregação grega, da Guerra do Peloponeso e do fim do esplendor da Hélade ateniense.

Atenas, no plano sócio-político, vive a plena democracia e, com ela, suas benesses e malefícios inerentes a esta forma de governo: liberdade de expressão em seu mais alto grau para os cidadãos de famílias tradicionais e

³¹ BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. 2ª edição: São Paulo: Moderna, 1996. Coleção Logos, p.10.

alguns artesãos enriquecidos com o comércio, por um lado, e, de outro, corrupção e apropriação da riqueza comunitária, bem como o surgimento de um tipo de personagem e de uma modalidade de trabalho compulsório em escala nunca antes existente: a do escravo-mercadoria e da escravidão.

Explica Benoit que,

[...] como em toda sociedade de classes, entre os atenienses os *valores* predominantes, e assim a vida mais feliz, estavam associados à riqueza material e ao poder. Mostram isso claramente as próprias expressões lingüísticas dos gregos. Por exemplo, em grego, 'belo' se diz pela palavra *kalós* e 'bom' pela palavra *agátós*; ora, esses dois adjetivos reunidos e utilizados no plural (*kaloi kágatoi*) designavam aqueles que pertenciam à classe dominante, ou seja, estes, os ricos e poderosos, eram chamados de 'os belos e bons'. Dessa maneira, evidentemente – continua Benoit –, a maioria dos atenienses, quando perguntada a respeito das virtudes do homem, do que é uma vida justa ou feliz, apenas respondia, em geral, com as imagens vulgares que predominavam sobre tudo isso. Ser feliz é ser rico. É satisfazer todos os desejos. É comer em abundância, beber e desfrutar dos prazeres sensuais. É possuir muitos escravos e não precisar trabalhar. É possuir o poder e ser famoso.³²

A alta concentração de riquezas e a possibilidade da prática do ócio por parte dos cidadãos possibilitou aos jovens atenienses aventurarem-se na arte da Política da cidade. No entanto, fazer parte do corpo de cidadãos que ditavam os rumos da democracia na *polis* não era tarefa tão simples, pois o modo de ingresso no governo da cidade era o do sufrágio dos cidadãos reunidos em assembléia na *Ágora*, a praça pública de Atenas, o *lócus* por excelência da democracia helena. Ali, postado em frente a seus

³²Idem, p.10-11;grifos no original.

concidadãos, o candidato a magistrado deveria convencer o corpo de cidadãos presente que ele seria o indivíduo mais indicado para ditar os rumos da administração interna e externa da *polis*. Para tal, estes jovens procuraram professores – os sofistas–, que eram pseudo-sábios não-atenienses, para que lhes ensinassem a arte de bem falar em público, ou seja, a arte da retórica. Nesta forma de comunicação verbal, os jovens aprendiam como vencer um debate em praça pública, apelando para a eloquência do discurso.

Ora, o discurso eloquente não tem por preocupação a busca da verdade em si. O importante no discurso retórico na *Ágora* não era expressar-se de forma a dizer o Ser, ou seja, de falar a verdade. Mas o que importava era convencer o público através de uma retórica pomposa e cheia de artifício de convencimento, com frases evasivas mas cheias de retoques embelezadores, causando nos ouvintes a falsa impressão de erudição e profundo conhecimento do assunto por parte do orador. Nesta perspectiva, o *Lógos* não passa de um discurso com objetivo único do convencimento de tal massa embevecida pelos encantos do belo discurso.

Sócrates obviamente não aprovava esta forma de relativização da verdade, de uso do *Lógos* como mera forma de convencer a massa ignorante com finalidades meramente pessoais de objetivos egoísticos e sem maiores preocupações com a eticidade para com a *pólis* e seu conjunto de cidadãos. E é contra esta perspectiva sofística de separação entre *Lógos* e Ser que Sócrates irá desenvolver sua filosofia calcada na ideia de *Ética*.

Sócrates nada escreveu. Sua filosofia estava baseada no diálogo público, na *Ágora*. A filosofia socrática foi escrita por alguns de seus discípulos, como Xenofonte e Aristófanos, e especialmente por

Platão, o qual escreveu 29 diálogos onde Sócrates aparece como seu principal interlocutor na quase totalidade deles.

Sócrates e a imortalidade da alma

Sócrates nasceu sem luxo e viveu e morreu sem dar valores às riquezas materiais. Era pobre e amigo de pobres. Era nascido em família de artesãos e admirava o trabalho destes, como seu pai, que foi talhador. Por isso mesmo, pobre e amigo de artesãos e escravos, Sócrates não se contentava com as imagens dominantes da virtude cultuados pela elite dominante de Atenas, que colocava como critério principal da virtude de um homem o seu nascimento em berço esplêndido.

Sócrates se põe contra esta (pseudo)filosofia que mantém-se apenas no plano da aparência de verdade, mais exatamente, nas formas da verdade, e não procura saber o que é a verdade em si, ou seja, a essência da verdade, o seu conceito. Ele tem por pressuposto de sua filosofia que a alma (*psiqué* em grego) é eterna e participa do Mundo das Ideias, aquele que seria o mundo verdadeiro.

Na mitologia grega – mais precisamente no culto órfico da imortalidade da alma –, esta, antes de instalar-se em um corpo, mergulha no rio do esquecimento, o rio *Léthe*, e tudo esquece, parecendo que a nova vida que começa nada sabe, tendo tudo que aprender desde o início. Assim, a criança aparentemente nasce sem nada saber, e ao longo da vida adquire o conhecimento das coisas. Este conhecimento viria do exterior, do aprendizado adquirido na convivência consigo próprio e com os outros.

Mas Sócrates não participa dessa teoria de que a alma – o intelecto,

a mente – nasce vazia e tem que receber os conhecimentos da existência do exterior de si. Sócrates acredita que a alma tudo sabe, e se tudo sabe, então não tem que aprender, mas tem apenas que recordar aquilo que ela sempre soube, mas que esqueceu ao mergulhar nas profundezas do rio do esquecimento. O processo do conhecimento é então o de re-conhecimento, ou mais precisamente, de re-memoração, da recordação daquilo que ela já sabia anteriormente, em vida anterior. Por isso, Sócrates dirá que conhecer é recordar, é rememorar aquilo que a alma já sabe, mas que esqueceu ao passar a fazer parte do mundo sensível. Neste sentido, a filosofia de Sócrates (enquanto teoria da reminiscência) tem um *telos*, uma finalidade, que é o caminho ao qual a alma tem que percorrer no mundo sensível presa a um corpo, afim de novamente reencontrar-se com a Ideia do Bem.

A dialética refundando os fins humanos

A dialética era o método empregado por Sócrates para se chegar à verdade do Bem em si. Método, de modo geral, significa o caminho, o processo que se segue para se chegar a um fim determinado, ao conhecimento, ou à demonstração da verdade.

Como explica ainda Benoit,

Platão, seu mais célebre e mais importante discípulo, nos indica em *A República* que as perguntas socráticas, suas dúvidas, suas indagações sobre a virtude e a justiça não se detiveram na negação apenas dos fins individuais dos atenienses; a força da sua negatividade não se limitou a um método de conhecimento, a uma moral individual, a uma filosofia particular de vida.³³

³³ Benoit, op. cit., p.13.

Desta forma, quando Sócrates obrigou a atividade filosófica a voltar-se fundamentalmente sobre o mundo humano, a divisa ‘conhece-te a ti mesmo’ do templo de Apolo assumiu uma flexibilidade mais ampla e mais profunda do que um preceito para reger meramente a vida individual dos homens. Se Sócrates, ao seguir esse preceito, inaugurou a Ética, a inaugurou como inseparável da Política.³⁴

Assim todas as instâncias da vida humana passaram a ser questionadas pela razão negativa de Sócrates: a educação tradicional, a estrutura familiar, a propriedade privada e toda a estrutura social. A razão negativa, erguida ao patamar de ciência suprema e designada enquanto dialética, devia elevar-se a partir da superação gradual das imagens sensíveis até a Ideia mais universal, a Ideia de Bem. A partir do conhecimento desta Ideia suprema, supremo universal, o Bem, se devia descer novamente e refundar com a negatividade do universal todo o mundo sensível dos homens: “Refundar a educação das crianças, a estrutura familiar, a estrutura de propriedade, a estrutura de poder, refundar os fins os fins dos homens, os fins das cidades, eis o projeto a que teria chegado, segundo Platão, a razão negativa de Sócrates, a Dialética”.³⁵

Em 399 a.C. Sócrates foi condenado à morte pela cidade acusado de não acreditar nos deuses atenienses e corromper a juventude. Benoit explica assim que se seus juízes queriam calar a sua negatividade, no entanto, ao condená-lo à morte, eles falharam, pois tinham da morte apenas uma imagem, a morte como o fim tenebroso da vida, o nada. Ao contrário, para Sócrates a morte era antes o nada da vida, a negação determinada da sua vida e assim o renascimento das cinzas, o fim da sua

³⁴ Cf. Benoit, op. cit., p.13.

³⁵ Benoit, op. cit., p.14.

existência empírica e o começo negativo da sua eternidade como lenda imortal da filosofia dialética.

Ele escolheu o seu fim, a sua morte, a sua negação. Ele se exercitou durante toda a sua vida para aquela morte. Assim é que um pouco antes de tomar a cicuta, sorrindo, disse aos seus discípulos: “Os que filosofam de maneira rigorosa se exercitam para morrer”.³⁶ Como haveriam de calar o rigor da sua filosofia com a sua morte? Como, afinal, haveriam de silenciar o seu filosofar rigoroso, a dialética, com a sua própria arma, a negatividade?

A filosofia de Sócrates, desta forma, não é uma filosofia que busca o conhecimento sem um objetivo prático. Ela tem uma finalidade ético-política, qual seja, a perspectiva de re-fundação dos fins humanos. E a re-fundação dos fins humanos implica, na filosofia socrática, a re-fundação da *pólis*, ou seja, a fundação de uma nova sociedade pautada não mais nos princípios egoísticos e individualistas de apropriação privada da riqueza material, mas por valores calcados na Ideia do Bem Comum. Por isso, pode-se dizer que n'*A República*, Sócrates desenvolve a tese de uma cidade ideal, comunista, governada pelos cidadãos mais esclarecidos, os quais teriam chegado ao conhecimento do verdadeiro, do conhecimento da essência das coisas: da essência da Justiça, da essência do convívio comum, ou seja, da essência do Bem como unidade agregadora dos valores do convívio humano em sociedade. Estes cidadãos esclarecidos seriam formados com o objetivo de construir uma cidade plena de Justiça e Amor, onde cada um executaria a arte à qual estaria mais vida e assim o renascimento das cinzas, o fim da sua existência empírica e o apto, mais habilitado.

³⁶ Idem, p.14

Dessa forma Sócrates obrigava os atenienses a repensarem as suas imagens de belo e de bom, de justo e de injusto, de vida feliz, de ideal de cidade. Assim como desde sua juventude abalara as próprias certezas, sempre repetindo que apenas sabia que não sabia, abalava também as certezas de todos, pobres ou ricos, homens livres ou escravos, artesãos, políticos, prostitutas, sofistas ou juízes. Todos diante de Sócrates eram obrigados a repensar os seus fins.

No segundo fascículo – na disciplina de Filosofia da Educação II – estudaremos de forma mais aprofundada o método dialético socrático. Estudaremos sobretudo como se dá o processo do conhecimento em direção à verdade em si. Pois é em *A República* – nos Livros VI (que expõe a Teoria do Conhecimento socrático) e VII (a famosa Alegoria da Caverna) – onde Sócrates, via pena de Platão, expõe o processo pedagógico de educação do filósofo. Ou seja, é ali que aparece como devem ser educados os futuros administradores da cidade ideal, da cidade onde reinaria o Bem Comum e a igualdade entre homens e mulheres, bem como a não-propriedade privada dos bens. A educação tem que seguir um caminho, o caminho dialético, para a formação de bons cidadãos pautados na harmonia na *pólis* administrada pelo rei-filósofo.



UNIDADE II

Filosofia Medieval

O período medieval é comumente caracterizado, sobretudo pelos renascentistas, como uma era em que a racionalidade estaria obscurecida pela teologia cristã. O próprio termo Idade Média, diz Bernadete Abrão, já traz embutida essa carga de desprezo; ela indicaria que o período, que se estendeu por cerca de mil anos, não passaria de um intervalo entre o esplendor do mundo greco-romano e seu renascimento posterior. Não que essa imagem tenebrosa não contenha certa verdade. Afinal, na Idade Média grassam grandes epidemias (como a Peste Negra), guerras incessantes, retração da economia, da técnica e da vida urbana, e um profundo sentimento de medo (o temor da morte era o menor deles).³⁷

³⁷Cf. ABRÃO, B. S. (Org.) "A filosofia na Idade Média". In *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 p.104.

Porém, diz ainda Abrão, seria absurdo ignorarmos as enormes realizações culturais medievais. A própria Igreja, quase sempre acusada como a principal culpada pelo retrocesso da cultura, é também responsável pela conservação de quase tudo o que se preservou do pensamento clássico greco-romano. Num mundo em que o cenário predominante é o campo, e a agricultura praticada no nível da subsistência, os mosteiros - esses refúgios rurais onde os religiosos, longe da vida mundana, buscavam a purificação da alma - representam a sobrevivência da cultura. Ali, os monges, animados pelo ideal de "reza e trabalha", de São Bento, não só se dedicam à religião e à organização do trabalho rural como também à cópia, à compilação, à tradução para o latim e ao comentário de textos da Antiguidade.

Mas a Idade Média tampouco é simplesmente a preservação dos valores antigos, à espera de renascimento futuro. Para além do mundo cristianizado, floresce nas regiões árabes e islâmicas um vigoroso pensamento filosófico e científico. É principalmente por meio dos filósofos árabes que muito do aristotelismo chega ao pensamento medieval do Ocidente. Além disso, as realizações científicas e técnicas do Islã - matemática, astronomia, medicina, engenharia - já prenunciam os estudos sobre os quais Renascimento reivindicaria a exclusividade.

No Ocidente cristão, a acumulação gradativa de cópias, traduções e comentários de textos antigos vai criando bases para a formação de um pensamento original. É a escolástica, que ganha corpo sobretudo nas universidades e irá fornecer alguns dos temas que nutririam o próprio Renascimento.

O desenvolvimento da escolástica vale-se, além da Igreja e a sua

imposição da unificação da fé cristã, do emprego do latim, tornado universal, embora restrito a pequenos círculos de letrados. As mais diversas regiões do mundo cristão passam a se comunicar, e um representante desse intercâmbio é o monge britânico Alcuíno.

Na fase em que a escolástica lança suas bases institucionais, a teologia, seguindo o pensamento de Agostinho, é bastante marcada pelo platonismo. João Escoto Erigena é o principal representante dessa tendência teológica.

Como explica Abrão, a preocupação da escolástica com as palavras é enorme. Se a verdade está contida na Bíblia, é preciso saber lê-la, distinguindo o que pode ser entendido no sentido literal do que é apenas simbólico. Por isso, a escolástica apresenta-se primeiro como estudo da linguagem (de que trata o *trivium*), para depois examinar a realidade das coisas (o *quadrivium*).

Entre as palavras e as coisas, no entanto, que relação pode haver? O nome da rosa coloca o dilema dessa questão. A rosa, símbolo de perfeição, é também um nome que sobrevive à morte da própria flor; a palavra fala até de coisas inexistentes. Qual, então, a relação entre o nome e a coisa, a linguagem e a realidade? Esse problema, que seria conhecido como a questão ou querela dos universais, é insistentemente discutido se seria preciso supor algo que fosse ainda maior e que tivesse existência real, pois existir é uma das perfeições; então a palavra Deus só pode indicar um ser realmente existente. Se, desse modo, Anselmo demonstra logicamente a existência de Deus, isso, porém, não significa que para ele a razão se sobreponha à fé. Antes, ao contrário, é porque a fé fornece a verdade divina que se toma possível o uso sem equívoco da razão.³⁸

³⁸Cf. ABRÃO. op. cit., p.105

Uma solução intermediária é sustentada por Pedro Abelardo (1079-1142), célebre por sua paixão por Heloísa, que tanto scandalizou a época. Para ele, os universais só existem no intelecto, mas, ao mesmo tempo, mantém relação com as coisas particulares na medida em que lhes dão significado. Desse modo, é como significado que os universais subsistem às coisas. Abelardo formula tais considerações - que dariam uma nova direção às investigações lógicas - sem as vincular às questões teológicas. Por outro lado, porém, fornece à teologia um modelo de argumentação que marcaria toda a escolástica: um método que confronta duas opiniões contraditórias a respeito de cada questão, para, desse confronto, extrair uma solução satisfatória.

Mas é com Santo Tomás que a escolástica conhece o apogeu. As universidades fervilham com discussões acaloradas. Mas esse quadro que à primeira vista pode parecer animador dá-se exatamente em meio às crises que levariam ao fim da Idade Média. Frente ao surgimento das monarquias absolutistas, o papado começa a disputar hegemonia com os monarcas. O ingresso das ordens mendicantes nas universidades representa a retomada de controle pelo papado, a fim de salvaguardar a ortodoxia contra os dialéticos. É nesse sentido que devem ser entendidos os ataques de Santo Tomás, um dominicano, aos averroístas. Mas o aristotelismo de Santo Tomás também é suspeito, e a ele se opõe o franciscano São Boaventura, que igualmente combate os mestres dialéticos.

No período histórico posterior, a Modernidade, fé e razão aparecerão radicalmente separadas, e a razão e a filosofia libertam-se da condição de servas da teologia cristã. A escolástica e o pensamento medieval chegam ao limite. A razão, com suas debilidades ou não, volta novamente a caminhar por sua própria conta e risco.

1) *Santo Agostinho*

Agostinho situa-se na passagem do mundo greco-romano para a Idade Média, cujo valor preponderante é o cristianismo. De certo modo, o próprio Agostinho representa essa passagem, pois, na juventude, nutriu-se dos resquícios da cultura helenística para depois se converter à fé cristã. Ao romper com o passado, introduzindo uma noção de Deus alheia à filosofia de então, Agostinho o faz de um modo que caracteriza uma certa continuidade da tradição filosófica. A rigor, essa continuidade é a confiança na razão, sem o que a filosofia nem sequer existiria. Ao contrário de alguns representantes da filosofia patrística, como Tertuliano por exemplo, o qual ficou célebre pela fórmula "Creio porque é absurdo", Agostinho esforça-se por reabilitar a razão diante da fé. A razão serviria, segundo Agostinho, pelo menos para demonstrar a necessidade do credo. Agostinho, em sua longa caminhada em busca da justificação racional da fé, aborda várias temáticas de cunho filosófico, como por exemplo, sobre o universo e o princípio que o governa, além da questão da possibilidade do conhecimento, da ética e da política, mas subordinados à idéia da revelação cristã. Neste sentido, ele desenvolve uma teoria da linguagem no sentido de que nada há de comum entre as palavras e as coisas que as designam, mas somente através de Deus é possível se chegar ao verdadeiro conhecimento. O conhecimento, diz Agostinho, é dado no íntimo de cada um através da presença do Verbo (*Logos*), Jesus Cristo, cuja verdade e certeza o ser humano expressa por meio de palavras.³⁹

Agostinho também é fundamental para a consolidação do cristianismo no que se refere à idéia dos dois mundos, o que ele expressa através da teoria das duas cidades: a cidade dos homens e a cidade de Deus. Para Agostinho, Deus é a própria idéia da transcendência, a divina

³⁹ ABRÃO, B. S. (Org.) Santo Agostinho: a fé reabilita a razão. In *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004

perfeição. Como explica Abrão, sua teologia é de caráter muito mais negativo que afirmativo,

[...] pois - afirma - é mais fácil conhecer a Deus pelo que ele não é do que a afirmação da natureza de sua essência. Insondável, acima da razão, Deus é único mas também três: Pai é a essência divina indizível; Filho é o Verbo e o Logos; Espírito Santo é o amor divino que cria tudo o que existe. A Trindade assemelha-se, em parte, às três hipóstases idealizadas por Plotino, do qual Agostinho recebe forte influência: o próprio Uno, que é absolutamente transcendente; a Inteligência, que torna inteligíveis as coisas; e a Alma, que dá vida aos seres.⁴⁰

Na obra *a Cidade de Deus*, Agostinho faz oposição entre sensível e inteligível, alma e corpo, espírito e matéria, bem e mal e ser e não ser. Ele torna a história um problema filosófico e interpreta a história da humanidade como o conflito entre a Cidade de Deus, inspirada no amor a Deus e nos valores que Cristo pregou, presentes na Igreja, e a Cidade humana, baseada nos valores imediatos e mundanos: “A cidade terrena é a cidade daqueles que vivem segundo o homem; a outra é daqueles que vivem segundo Deus”⁴¹. Essas cidades estariam presentes na alma humana, e no final a Cidade de Deus triunfaria:

Dois amores diversos geram as duas cidades: o amor a si mesmo, levado até o desprezo por Deus, gerou a cidade terrena; o amor a Deus, levado até o desprezo por si, gerou a cidade celeste. Aquela vangloria-se de si mesma, esta de Deus. Aquela procura a glória dos homens, esta tem por máxima glória a Deus.⁴²

⁴⁰Idem, *ibidem*.

⁴¹SANTOAGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Apud. Reale e Antiseri, op cit, p.458.

⁴²Idem, *ibidem*.

2) *São Tomás de Aquino*

São Tomás (1227-1274) nasceu na cidade de Aquino, Itália (daí ficar conhecido como São Tomás de Aquino). Era filho de uma família nobre. Entrou cedo para a ordem Dominicana. Não se sabe com precisão os acontecimentos da sua vida. As universidades surgem no século XII, e elas começam a ter forte atuação e influência. O novo ambiente cultural proporcionado nestas *universitas* leva muitos estudiosos a romper em parte com o já velho e questionado padrão escolástico de conhecimento da fé. E neste contexto de descobertas, proporcionadas pela introdução das obras de Aristóteles no Ocidente cristão que Aquino surgirá como o mais célebre filósofo e teólogo cristão. São Tomás de Aquino entrou para a universidade de Nápoles, onde estudou filosofia. Sabia, falava e escrevia em latim fluentemente o que lhe proporcionou, em parte, cristianizar a obra do filósofo grego.⁴³

Sua principal obra, *O ente e a Essência*, foi escrita quando era ainda jovem, entre os anos de 1252 e 1253. Ali, Aquino aborda questões metafísicas, explicando o percurso da consciência humana entre a sensação e a concepção. Explica que o que entra imediatamente no alcance do saber humano é composto. O homem se eleva do composto ao simples, do posterior ao anterior. A essência existe no intelecto. A substância composta é matéria e forma. A forma e a matéria, quando tomadas em si, ou seja, sem o aparato do entendimento racional que as considera, é incognoscível, mas existem caminhos para a investigação das possibilidades. O intelecto quando está isento da materialidade, desvela que nada pode ser mais perfeito do que aquilo que confere o ser.

⁴³Cf. ABRÃO, B. S. (Org.) Santo Tomás: um caminho até Deus. In *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 p.116-117.

São Tomás é famoso por ter cristianizado Aristóteles, à semelhança do que fez Agostinho com Platão, ele transformou o pensamento desse sábio num padrão aceitável pela igreja católica. Apesar de Aristóteles não ter conhecido a revelação cristã, como diz Tomás, e de sua obra ser original, autônoma e independente de dogmas, ele está em harmonia com o saber contido na Bíblia. E Tomás aplica o pensamento de Aristóteles na teologia. Em *O Ente e a Essência*, ele comenta algumas das obras do filósofo grego, como a Física e a Metafísica. E as observações sobre Aristóteles vão permanecer em todas as suas obras. Além dessa influência podemos citar os padres da Igreja, o Pseudo-Dionísio, Boécio e os árabes e judeus como influência.

Tomás de Aquino afirma que podemos conhecer Deus pelos seus efeitos, pois Ele é o último em uma escala evolutiva, é a causa de todas as coisas. A essência tem dois modos, um é dela própria, nada é verdadeiramente dela, senão o que lhe cabe como ela própria. Por exemplo, o homem, por ser homem, será sempre racional. Mas o branco e o preto não são noções exclusivas da humanidade. No outro modo, algo se predica da essência, por acidente daquilo que é específico, como o homem ser de cor branca. As formas são inteligidas na medida em que estão separadas da matéria e suas condições. A diferença da essência da substância compostas e simples é que a composta é forma e matéria, e a simples é apenas forma. A inteligência possui potência e ato.⁴⁴

Em relação à possibilidade do conhecimento, Aquino explica que a filosofia é um instrumento necessário auxiliar da verdadeira forma de conhecimento, que é a fé, pois, como explicam Reale e Antiseri, para Aquino, “Deus é o ser supremo e perfeito, o ser verdadeiro. Todo o resto é fruto do seu ato criativo, livre e consciente.”⁴⁵ A diferença entre filosofia e

⁴⁴Cf. ABRÃO. op. cit. p.115-116.

⁴⁵REALE E ANTISERI. “Tomás de Aquino”. In *História da Filosofia*. Vol. I, op. cit., p.570.

teologia, explicam, não estaria no fato de que uma trata de umas coisas e outras tratam de outras, pois, na realidade, ambas falam da mesma coisa, ou seja, do fundamento da existência: Deus, o Homem, e o mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia estaria, portanto, “[...] no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna.”⁴⁶

Para Tomás, o conhecimento passa por vários graus de abstração cujo objetivo é conhecer a imaterialidade, ou seja, a essência, que é, em última instância, Deus. O primeiro esforço da existência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente dos sentidos e da noção que tiramos dele. O segundo esforço consiste em considerar as coisas independentes das qualidades sensíveis. No terceiro esforço tem que se considerar as coisas independentes do seu valor material. Assim chega-se ao objeto metafísico, que é imaterial, espiritual.⁴⁷

A filosofia teológica de Santo Tomas de Aquino é o auge da filosofia Escolástica cristã: ela representa seu ápice e o início de seu declínio. As novas mudanças na estrutura da sociedade, como o renascimento das cidades e a intensificação do comércio a longa distância, bem como os novos rumos que o conhecimento toma, abrindo caminho para o surgimento das ciências propriamente ditas, levam a Filosofia Medieval para um desenvolvimento por vias diversas. A Reforma Protestante e a Contra-Reforma Católica do século XVI aparecem como tentativas de reformular e reorganizar um ambiente teológico que não mais correspondia aos idos da Idade Média europeia, época áurea da sobreposição da fé sobre a razão. A filosofia moderna será prova disso.

⁴⁶ REALE e ANTISERI. Idem, p.554.

⁴⁷ Cf. REALE e ANTISERI. Idem, p. 556-560.



UNIDADE III

Filosofia Moderna

1) *A Modernidade*

Na História da Filosofia, a Modernidade filosófica dá seus primeiros passos ainda no século XIV, na época chamada Renascentista. Ali, as pessoas, ávidas por novidades, revisitavam de forma entusiástica os valores da Antiguidade clássica. Vasculhavam velhos textos e redescobriam o ideal artístico do universo greco-romano. Mas não se tratava de uma simples volta ao passado remoto. Acreditando-se herdeiras das antigas tradições, essas pessoas começaram a produzir um mundo diferente. Beneficiadas pelo desenvolvimento sem precedentes da ciência e da técnica, lançavam-se aos mares, aventuravam-se para além das terras conhecidas e chegavam ao Novo Mundo - que passaria a integrar,

na qualidade de colônia, o sistema econômico e político da Europa.

Mas o Renascimento não é apenas a retomada da marcha triunfal da razão e do espírito científico após a longa noite medieval, como muitas vezes foi caracterizada, de modo simplista, a Idade Média. O que se denomina ciência no Renascimento, embora prepare os fundamentos para a arrancada científica do século XVII, guarda sinais do pensamento medieval, ao qual se somam elementos do misticismo oriental e judaico. A astronomia e a astrologia, a química e a alquimia, a investigação da natureza e a magia permanecem juntas e assim caminham.

A originalidade do Renascimento está em construir uma nova imagem do mundo a partir da permanência de elementos do passado. É em nome do humanismo que o homem, mesmo temeroso, começa a separar-se da grande ordem do universo, para ser o seu espectador privilegiado. Mais do que isso, ele é o organizador dessa ordem. No plano religioso, isso se traduz na Reforma, que não reconhece intermediários - os padres ou o papa - na comunicação com Deus. O homem, e só ele, é responsável por seus atos, perante sua consciência e a divindade. Evidentemente, essa concepção abalou ainda mais o cristianismo, que via ruir, nos novos tempos, seu sonho de unificar o mundo pela fé.

Também o fortalecimento das monarquias nacionais correspondia em grande medida ao enfraquecimento da nobreza feudal e da Igreja cristã no Ocidente. Representava sobretudo a ascensão de uma nova classe social, a burguesia, classe social dedicada às finanças, ao comércio e à manufatura, e que passou a apoiar política e economicamente a coroa em troca de proteção aos seus negócios, cada vez mais dinâmicos e prósperos.

A Itália, que pela sua posição geográfica controlava o comércio no Mediterrâneo, era a mais rica das regiões. Ali nasceram o sistema de letras de câmbio e de seguros, os bancos e outros mecanismos que tomaram mais ágil a atividade mercantil. Foi também nessa península que as comunas desenvolveram-se em cidades-Estado, o que impediu por séculos, ao contrário do que aconteceu em outros países, a unificação nacional italiana. Tais cidades, embora formalmente democráticas, passaram a ser controladas, na prática, por poderosas famílias burguesas. As cidades italianas, assim, reuniam as melhores condições para a emergência do Renascimento. Sua riqueza permitia a contratação de sábios, filósofos, cientistas e artistas. Além disso, a proximidade com Constantinopla fez com que a Itália se tornasse o refúgio natural dos emigrados que fugiam da invasão turca. E com eles chegou à península a rica tradição intelectual e cultural do Império Romano do Oriente, do qual faziam parte diversos textos gregos desconhecidos no Ocidente.

A Itália era também a pátria do Império, o que favorecia um contato mais direto com os valores do mundo romano que se queria ver renascer. Mais do que isso, com sua longa história de vida autônoma e livre, distante das restrições religiosas, morais e políticas da Idade Média, as cidades italianas formavam há tempos um ambiente propício ao surgimento de uma nova classe, com um novo modo de vida, uma nova mentalidade, uma nova maneira de conceber o mundo e o próprio ser humano.

2) *O Humanismo*

Leonardo da Vinci disse um dia que o homem é o modelo do mundo, sintetizando, de certo modo, o que eram o Renascimento e suas realizações. Um exemplo do alcance da promoção do homem encontra-se na mudança na noção de tempo. Durante a Idade Média, a Igreja condenou o juro, a usura. Cobrar juros significava vender o tempo, que só a Deus pertence. Os mercadores, porém, tinham outra visão. Para eles, tempo era um risco do qual retiravam seus ganhos. Por isso, apesar das proibições da Igreja, principalmente nas cidades italianas, os mercadores contabilizavam minuciosamente o tempo, para calcular ganhos e perdas. O tempo, assim, virou dinheiro e passou a pertencer ao homem. Não por acaso, o relógio é uma invenção do Renascimento.

Esse exemplo indica a íntima relação entre a nova concepção do homem, dono do tempo, e a classe dos mercadores, que vai constituir a burguesia. De fato, os primeiros *humanistas* - aqueles que elaboram essa nova idéia de homem - são burgueses e pessoas a eles associadas. A força que domina o tempo é também a força da iniciativa, da habilidade, da inteligência, da audácia, sempre de caráter pessoal. Por isso, o homem virtuoso dos renascentistas italianos está longe do participante abstrato de uma única humanidade, como o concebia o pensamento helenístico. Na nova ordem das coisas, o homem de *virtu* é aquele que tem capacidade individual de saber escolher as ocasiões propícias para, ousadamente, transformar o curso dos acontecimentos. No Renascimento, o homem é basicamente o indivíduo.

Essa valorização do indivíduo manifesta-se na busca da fama,, uma noção antiga e diametralmente oposta ao ideal medieval do homem anônimo que, despojando-se das vaidades pessoais, coloca-se a serviço de Deus. Na escultura ou na arquitetura do Renascimento, grande parte das obras serve para exaltar a fama conquistada por muitas personalidades. Na literatura, proliferam os gêneros biográfico e autobiográfico, enquanto, na pintura, florescem o retrato e o auto-retrato, com a identificação das pessoas representadas. O hábito de os artistas assinarem suas obras também surge no Renascimento.

O artista, de certo modo, encarna o ideal de homem que o Renascimento descobre. Desprezado desde a Antiguidade como executor de trabalho braçal por ser considerada uma atividade própria dos escravos e das camadas inferiorizadas, o artista, no Renascimento, torna-se modelo da capacidade inventiva do homem de iniciativa. Audacioso, inconformado com as circunstâncias a que se vê submetido, ele forja o próprio mundo. Nessa medida, sua figura equivale à do homem de *virtu*, ativo, criativo e empreendedor, e contrapõe-se à dos especulativos escolásticos, que, aos olhos do Renascimento, pensam mas nada fazem. Mais do que isso, o mundo que o artista cria ultrapassa a condição mortal e efêmera do criador. Suas obras tendem à eternidade. Não é à toa que os artistas renascentistas tenham preferido materiais menos corrosíveis pela ação do tempo e, portanto, mais propícios à duração e à fama, como o óleo, na pintura, e o mármore, na escultura.

Mas o artista não se limita ao ofício que o caracteriza. Se fosse mero fazedor de arte, seria apenas artesão, isto é, trabalhador braçal, que

continua desprezado. Ele não é apenas o executor da obra, mas seu idealizador. Isso significa que deve dominar, além das técnicas indispensáveis ao ofício, todo um conjunto de conhecimentos. Deve, por isso, ser um homem universal, que tudo sabe e que tudo faz.

Além de associado a essa nova imagem do homem, o humanismo apresenta outro significado, de caráter mais técnico: o estudo das humanidades indica os estudos de valores considerados essencialmente humanos - a humanidade, no sentido adotado pelo pensamento helenístico. Nessa medida, referem-se à história, à poesia, à retórica, à gramática e à filosofia moral, que, no ensino escolástico, eram relegadas a segundo plano.

O próprio termo Renascimento aplica-se inicialmente a essa revalorização daquilo que o classicismo grego e romano havia exaltado. O grande promotor desse humanismo no sentido técnico é Francesco Petrarca (1304-1374) responsável pela criação da noção de tempos obscuros para caracterizar a Idade Média, que, a seu ver, era sinônimo de mundo bárbaro. Trata-se então de retornar ao brilho da civilização antiga, a começar pela purificação da língua - o latim -, tão corrompida por influência de idiomas bárbaros.

O humanismo, no sentido técnico, compõe-se basicamente da gramática e da filologia das línguas antigas, para depois imitar a literatura e as artes da Antiguidade. Isso, porém, não significa que o humanista tenha sido fiel a esse programa. O próprio latim de Petrarca não é o de Cícero ou Virgílio; muitos eruditos atribuem à Antiguidade vários textos que se revelariam obra de épocas mais recentes. Houve até, no século XVI, quem acrescentasse à famosa estátua da Loba, símbolo de Roma,

os gêmeos Rômulo e Remo.

Os humanistas idealizam a Antiguidade, reinventam-na, criando, num certo sentido, o modelo que depois tratariam de imitar, principalmente quanto à forma e ao estilo. Por isso, são menos atenciosos para o que dizem os textos antigos do que para o modo como dizem.

A época renascentista é também a época dos primeiros passos da ciência moderna, a qual tem como representantes principais Copérnico, Galileu Galilei, Kepler e, posteriormente Isaac Newton, o inventor da física moderna.

O surgimento das ciências exatas faz com que a filosofia perca a supremacia do conhecimento e passe a dividi-la com as novas metodologias científicas. É assim que a filosofia mesma divide-se e segue dois campos principais de conhecimento: um que segue uma via empirista, onde o conteúdo do conhecimento é fornecido pela realidade sensível; e a outra que tem como conteúdos a pura razão cogente, e o sujeito do conhecimento é exclusivamente a Razão mesma.

Os dois representantes principais destas correntes filosóficas – os iniciadores de tais modos de filosofar na modernidade – são: pela via do empirismo o filósofo inglês Francis Bacon, e pela via do racionalismo o filósofo francês René Descartes.

3) *Francis Bacon e a Instauração da Filosofia Experimental*

Francis Bacon nasceu em Londres, em 22 de janeiro de 1561, e morreu na mesma cidade em 9 de abril de 1626. Nascido em berço nobre, sua educação orientou-se para a vida política, na qual alcançou posições elevadas. Foi eleito deputado para a Casa dos Comuns e desempenhou, sucessivamente, durante o reinado de Jaime I, as funções de procurador-geral, fiscal-geral, guarda do selo e grande chanceler. Em 1618 foi nomeado Barão de Verulam e, em 1621, Visconde de St. Albans, Inglaterra. Acabou por ser acusado de corrupção pela Casa dos Comuns e foi condenado ao pagamento de pesada multa, além de ser proibido de exercer cargos públicos.

A obra de Bacon representa a tentativa de realizar seu vasto plano de grande restauração da nova filosofia, através de sua obra magna, *Novum organum*, o *Novo organismo*, uma obra crítica da filosofia aristotélica, dominante na Antiguidade e na Idade Média. Com esta obra, ele pretendia estabelecer o novo método da filosofia experimental, substituindo assim o método silogístico do filósofo grego. Este método experimental descreve o novo modo de se investigar os fatos, que passavam ao plano da investigação das leis e voltavam ao mundo dos fatos, para nele promoverem as ações que se revelassem possíveis.

Bacon afirma que a filosofia havia ficado estéril durante vários séculos, e isto era devido, segundo ele, ao fato de que o método utilizado não frutificava, não chegava a resultados precisos. Ele afirma que “[...] o grande erro dos filósofos gregos foi passarem tanto tempo dedicados

à teoria, e tão pouco à observação”⁴⁸. O pensamento deve ser apenas o auxiliar da observação e não o seu substituto. Ele abre a primeira parte desta sua obra monumental, escrita em forma de aforismos, com esta “O Homem, como ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais.”⁴⁹ Ele afirma que a filosofia, para se renovar, deverá jogar fora todas as teorias precedentes, reiniciando todo o seu caminho em busca do conhecimento. Ele deve rejeitar sobretudo o método aristotélico do silogismo, pois parte da dedução, ou seja, de proposições que em grande parte já são resultados de conhecimentos anteriores, ao invés de partir da experiência científica propriamente dita.

Desta forma, Bacon afirma que o primeiro passo da nova filosofia é fazer o expurgo do intelecto, voltando a tornarmo-nos criancinhas, despindo-nos de quaisquer preconceitos e predisposições. Temos, pois, que “destruir os Ídolos da mente.”⁵⁰ Assim, um ídolo seria um retrato considerado como se fosse uma realidade, um pensamento confundido com uma coisa, pois, na imagem, os erros aparecem sob esse item; e o primeiro problema da lógica é encontrar e represar as fontes desses erros. É por isso que ele fala em análise das falácias do conhecimento humano.

Os ídolos da tribo – diz Bacon – estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam

⁴⁸DURANT, Will. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.137.

⁴⁹BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1999, p.33.

⁵⁰DURANT, op. cit., p.137.

analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe.⁵¹

Já os *ídolos da caverna* são

[...] os homens enquanto indivíduos. Pois cada – além de aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranquilo; de tal forma o espírito humano – tal como disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso [...]⁵²

A terceira categoria de ídolos à qual Bacon critica são os ídolos do foro, ou seja, das coisas ditas e ouvidas pelos homens na praça pública:

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos humanos entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espontaneamente o intelecto. Nem as definições nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário as palavras, forçam

⁵¹BACON, op. cit., p.40.

⁵²BACON, op. cit., p.40.

o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias.⁵³

E, finalmente, a quarta classe de ídolos a que os homens têm de se livrar para encetar o caminho da ciência refere-se aos ídolos que teriam migrado para a mente dos homens, vindos dos vários dogmas dos filósofos e, também, de leis de demonstração erradas e os infectados com falácias sobre verdades fabulosas, como explica Bacon:

Há, por fim, ídolos que migraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, porque as causas dos erros mais diversos são sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência.⁵⁴

Como explica Durant, para Bacon, nunca progrediremos muito no caminho em direção à verdade, se esses ídolos ainda nos fizerem tropeçar, mesmo os melhores entre nós, em cada curva. Precisamos de novos modos de raciocínio, novas ferramentas para a compreensão.⁵⁵ Nossas

⁵³BACON, op. cit., p.41.

⁵⁴BACON, op. cit., p.41

⁵⁵BACON, op. cit., p.140

não encontra verdade nova alguma, toma proposição universal como sendo um indubitável ponto de partida e submete essa hipótese ao teste da observação e do experimento: “Se um homem começar com certezas, irá acabar em dúvidas; mas se se contentar em começar em dúvidas, acabará com certezas.” Diz Bacon.⁵⁶

Eis aí então o caminho para o verdadeiro método de investigação sobre os fundamentos da natureza: o método indutivo. Este método da indução, ao contrário do método dedutivo (aristotélico, e que parte de uma proposição universal para chegar a verdades particulares), parte do particular e coloca a generalização como um produto posterior do trabalho de coleta de dados particulares: “[...] a indução que será útil para a descoberta e demonstração das ciências e das artes deve analisar a natureza, procedendo às decididas rejeições e exclusões, e depois, então de posse dos casos negativos necessários, concluir a despeito dos casos positivos.”⁵⁷

O princípio metodológico indutivo afirma que a generalização não deve ser buscada *a priori*, em teorias abstratas e sem conteúdo, mas que deve ser constatada a partir da observação de casos concretos suficientemente confirmados na efetividade das coisas:

Muito se poderá esperar das ciências quando, seguindo a verdadeira escala, por graus contínuos, sem interrupção, ou falhas, se souber caminhar dos fatos particulares aos axiomas⁵⁸ menores, destes aos médios, os quais se elevam acima dos outros, e finalmente aos mais gerais.⁵⁹

⁵⁶ Apud DURANT, op. cit., p.140

⁵⁷ Axioma: proposição tão evidente que não precisa ser demonstrada.

⁵⁸ BACON, op. cit., p.80.

⁵⁹ BACON, op. cit., p.80.

assim, o método científico proposto pelos adeptos do experimentalismo para os quais o conhecimento é fundamentado exclusivamente na experiência, sem levar em consideração princípios preestabelecidos.

Mas indução não significa, na visão baconiana, segundo Durant, simples enumeração de todos os dados, como é de se conceber, pois isso poderia ser interminável e inútil. O método de indução deve incluir uma técnica para a classificação de dados e a eliminação de hipóteses; a fim de que, através do progressivo cancelamento de possíveis explicações, finalmente só reste uma.⁶⁰

Por fim, explica ainda Durant, é “por meio desse insistente acúmulo e análise de dados que chegamos, no dizer de Bacon, à forma do fenômeno que estudamos - à sua natureza secreta e à sua essência íntima. A teoria das formas, em Bacon, parece-se muito com a teoria das idéias de Platão: uma metafísica da ciência. ‘Quando falamos em formas, referimo-nos a nada mais do que às leis e regulamentos da simples ação que arranjam e constituem qualquer natureza simples.

[...] A forma do calor ou a forma da luz, portanto, não significa mais do que a lei do calor ou a lei da luz’[...] ‘Porque embora nada disso exista na natureza exceto corpos individuais exibindo nítidos efeitos individuais segundo determinadas leis, em cada ramo do saber essas mesmas leis - a investigação, a descoberta e o desenvolvimento dessas leis - constituem as fundações tanto da teoria como da prática’. Da teoria e da prática; uma sem a outra é inútil e perigosa; conhecimento que não gere empreendimento é uma coisa pálida e anêmica, indigna da Humanidade. Lutamos para aprender as formas das coisas, não pelas formas em si, mas porque

⁶⁰DURANT, op. cit., p.141.

ao conhecer as formas, as leis, poderemos refazer as coisas à imagem de nosso desejo. Por isso estudamos psicologia para encontrar o nosso caminho na selva da sociedade. Quando a ciência tiver posto suficientemente às claras as formas das coisas, o mundo ficará sendo meramente a matéria-prima da utopia, seja lá qual for, que o homem possa decidir construir.⁶¹

4) *René Descartes e o Nascimento da Razão Moderna*

René Descartes nasceu em La Haye, França, em 1596 e morreu em 1650, em Estocolmo, Suécia, devido a uma pneumonia. Filósofo e matemático, é considerado o fundador da Filosofia moderna. Em 1616, forma-se em Direito pela Universidade de Poitiers. Dois anos depois, ingressa no exército do príncipe de Orange, na Holanda, onde toma contato com as descobertas recentes da Matemática. Aos 22 anos, começa a formular sua geometria analítica e seu método de raciocinar corretamente. Rompe com a filosofia aristotélica adotada nas academias e, em 1619, propõe uma ciência unitária e universal, lançando as bases do método científico moderno. Sua principal obra é *Discurso do Método*, de 1637, onde apresenta a premissa de seu método de raciocínio – “Penso logo existo!” –, base de toda a sua filosofia e do futuro racionalismo científico. Escreve ainda *Meditações da Filosofia Primeira* (1641) e *Princípios*

⁶¹DURANT, op. cit., p.141.

de Filosofia (1644).⁶²

O grande objetivo de Descartes, segundo Franklin Leopoldo e Silva, é reconstruir o saber a partir de bases mais sólidas – através de um novo método filosófico-racionalista – que as encontradas na filosofia tradicional, pois esta aparece, para ele, como sendo inconsistente, porque sempre se baseou em métodos errados. A filosofia de Descartes passa a ser então uma reconstrução do saber enquanto marcha pelo caminho da representação em direção ao encontro da realidade. Para tal, empreende inicialmente uma crítica à tradição filosófica anterior a ele e formula seu próprio método filosófico, que formará a base de toda filosofia racionalista da Modernidade.⁶³

Como explica ainda Silva, o projeto cartesiano mostra, por um lado,

[...] sua grande ambição e grandiosidade e, de outro, a modéstia que Descartes emprega para formulá-lo. O projeto não é nada menos que a reconstrução do saber, com tudo o que isso implica de crítica e recusa da tradição cultural e dos procedimentos filosóficos da Escolástica. A modéstia está na insistência com que Descartes o coloca como um caso de desenvolvimento pessoal de reflexão sobre a ciência e a metafísica que poderia eventualmente indicar a outros um certo caminho do filosofar.⁶⁴

Neste sentido, existiria uma relação estreita entre o método de aquisição da evidência e a dúvida como condição inicial da reconstrução

⁶²Para ver a biografia de Descartes e os passos seguidos para a construção deste novo modo de filosofar, racionalista-moderno, ler SORRELL, T. *Descartes*. São Paulo: Loyola, 2004. Trad. Luiz Paulo Rouanet.

⁶³SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005, p.26.

⁶⁴Cf. SILVA. *Descartes*. op. cit, p.26.

do saber, pois, quando a dúvida começa a ser exercida, o espírito já tem de estar de posse do método que permitirá substituir as opiniões rejeitadas por verdades sobre as quais não parem dúvidas. Por isso, antes de exercer sistematicamente a dúvida, é preciso buscar as condições de elaboração do método. A primeira coisa a verificar é se existe algo no saber legado pela tradição que possa auxiliar na elaboração do método. E Descartes se volta particularmente para o domínio da matemática e da lógica. A primeira por ser o domínio privilegiado da evidência, e a segunda por passar, aos olhos da tradição e dos contemporâneos de Descartes, por detentora das regras do pensamento correto.⁶⁵

Na origem do método cartesiano está, pois, uma reflexão sobre o que permite que a matemática atinja o alto grau de evidência que a distingue, e isso levará o filósofo a considerar o que a matemática tem de fundamental nos seus procedimentos: a ordem e a medida. São essas as características básicas do pensamento matemático, mas não são específicas dele. A razão triunfa na matemática porque faz uso, quase que espontaneamente, desses dois requisitos fundamentais de todo pensamento. Por isso o método deverá inspirar-se na matemática para buscar nela a causa da certeza, os requisitos de ordem e medida, e, então, aplicá-la a todos os objetos que podem ser conhecidos.

a) As quatro regras do método

O método, tal como Descartes o expõe no Discurso, consiste em quatro regras ou preceitos: A primeira regra era a de

⁶⁵SILVA, op. cit., p.26.

[...]nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que na se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir.⁶⁶

Como explica Silva,

[...] a primeira regra supõe duas atitudes daquele que busca a verdade. De um lado, deve evitar a prevenção, isto é, não formular juízos a partir de preconceitos e prejulgamentos ou de opiniões simplesmente recebidas: de outro lado, evitar igualmente a precipitação, ou seja, não efetuar um juízo até que a ligação entre os termos representados apareça com inteira clareza e total distinção”. Já a segunda regra, ainda segundo Silva, “pressupõe a anterioridade dos elementos simples sobre as composições [...]; a terceira é a que permitirá a

⁶⁶DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, 49. Leopoldo e Silva resume estas quatro regras *Clareza e distinção, análise, ordem enumeração*. Cf. SILVA, op cit, p.30-31.

dedução como forma de ampliar o saber [...] Finalmente, o preceito da enumeração pode ser visto, em parte, como síntese, já que percorre em sentido inverso o caminho feito pela análise, numa recuperação da visão da totalidade do conjunto. Embora todas as regras possuam igual valor, a primeira se sobressai, tendo em vista que é por meio dela que melhor se nota o caráter de visão intelectual que a verdade tem para Descartes.⁶⁷

O objetivo do método racional-científico cartesiano é “[...] procurar atingir um certo conteúdo de representação abstraindo todas as condições materiais e psicológicas que poderiam influir no pensamento”.⁶⁸

b) A dúvida metódica

A aplicação das quatro regras segundo o método científico apresentado por Descartes para se chegar ao conhecimento verdadeiro, claro e evidente, indubitável, “[...] decorre, como consequência, que tudo aquilo que a razão não reconhece como portador de tais características deve ser colocado em dúvida. Aquele que busca a verdade na evidência só pode aceitar o que aparece como claro e distinto usando única e exclusivamente a razão para determinar dessa forma o conhecimento.”⁶⁹ Descartes rejeita os conhecimentos apresentados pela tradição exatamente por acreditar que eles não suportariam um exame mais detido via método racional. A mesma situação se repete ao submetermos as crenças, pois elas estão de algum modo ligadas aos sentidos, ou seja, ao tipo de conhecimento limitado e contingente.

⁶⁷SILVA, idem, p.31.

⁶⁸SILVA, idem, p.31.

⁶⁹SILVA, idem, p.32.

Assim, após estabelecer as regras do método, é necessário justificá-las, explicando sua universalidade e fecundidade. Para isso, Descartes forja a famosa questão da dúvida metódica: ele decide pôr em suspenso todas as verdades estabelecidas tanto pela tradição filosófica quanto pelo saber comum dos homens, em suas vidas ordinárias. Ele rejeita os grandes sistemas filosóficos por não terem desenvolvido métodos infalíveis para conhecer a verdade. Ele também rejeita o conhecimento comum por este estar impregnado do mundo material, cambiante, o qual nunca possibilita verdades indubitáveis, como explica Silva:

É, portanto, *metodicamente necessário* colocar tudo em dúvida. Mas não serão colocados em dúvida apenas os conhecimentos *efetivamente* adquiridos no passado e no presente; é preciso ir mais longe, no sentido de invalidar a própria esfera do conhecimento sensível. Isso significa que as incertezas e as oscilações que se podem constatar nas crenças que chegam pela sensação e pela percepção são tomadas como ilustrações de uma possibilidade mais geral: a de que todo e qualquer conhecimento gerado nesse plano seja falso. É a denominada *generalização*: é o próprio *gênero* do conhecimento sensível que fica colocado em dúvida.⁷⁰

Como dizem Reale e Antiseri, “[...] não há setor do saber que se mantenha”, onde até mesmo a matemática, o mais evidente dos conhecimentos aceitos até então, “[...] pois válido em todas as circunstâncias”, é colocado em dúvida quanto à sua indubitabilidade.⁷¹ Desta forma, explicam, de modo metafórico, “A casa [os grandes sistemas teórico-filosóficos] desmorona porque seus alicerces [suas metodologias]

⁷⁰SILVA, op cit, p.32; grifos no original.

⁷¹REALE e ANTISERI. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Volume II. São Paulo: Paulus, 1990, p.365.

estão minados. Nada resiste à força corrosiva da dúvida.”⁷²

Na Segunda Meditação Metafísica, Descartes explicita esta questão da dúvida metódica em relação à existência ou não de todas as coisas: “Presumo, então que todas as coisas que vejo são falsas; convenço-me de que nunca houve tudo aquilo que a minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir sentido algum; acredito que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não passam de ficções do meu espírito. Então, o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, exceto que nada existe no mundo.”⁷³

Como dizem Reale e Antiseri, a dúvida de Descartes não tem nada a ver com a dúvida cética, que nada constrói, pois é uma dúvida que tem o objetivo de chegar ao conhecimento claro e distinto: “É evidente que, aqui, não nos encontramos diante da dúvida dos céticos. Neste caso, a dúvida quer levar à verdade. Por isso é chamada dúvida metódica, enquanto é um movimento obrigatório, ainda que provisório, para chegar à verdade.”⁷⁴ E explicam o caráter de caminho inicial em direção à verdade que tem a dúvida no filósofo francês:

[...] com a dúvida, Descartes quer sacudir as águas da consciência tradicional, quer que se perceba o peso fecundo da dúvida, para que possa emergir algo mais autêntico e seguro. E quem não realiza esta experiência não estará em condições de criar ou apenas de pensar, limitando-se a repetir fórmulas vazias ou a ruminar uma cultura já digerida por outros [...] Não é possível desfrutar devidamente das implicações da dúvida se, através de sua sombra, não percebermos uma luz que

⁷² REALE e ANTISERI. Vol II. op cit, p.365.

⁷³ DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.257-258.

⁷⁴ REALE e ANTISERI. Vol II. op. cit, p.366.

custa a emergir, mas que é preciso fazer brilhar para que o homem volte a pensar em plena liberdade.”⁷⁵

c) *Da dúvida à certeza*

Assim, se Descartes não é um cético, se cultiva a dúvida da existência de todas as coisas e das verdades estabelecidas, o que pretende com esta atitude? Como dissemos, para ele, não basta duvidar por duvidar, é necessário examinar criteriosamente todas as coisas, a fim de nelas descobrir elementos sobre os quais possa recair alguma suspeita (por isso a importância da correta aplicação do método).

O que resta então desta atitude de duvidar? Nada a não ser o próprio ato de duvidar, ou melhor, a certeza de que o pensamento duvida. Mas, para duvidar, esse pensamento, o meu pensamento, deve existir. *Cogito ergo sum*, ou, Penso, logo existo: esta é a famosa fórmula exposta no *Discurso do Método* e que resume a primeira certeza indubitável:

E enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem ocorrer também enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.⁷⁶

⁷⁵REALE e ANTISERI. Vol II. op. cit, p.366.

⁷⁶DESCARTES, op. cit, p.61-62.

Eu não posso duvidar se não existir. A dúvida pressupõe o pensamento, e o pensamento não seria possível se o indivíduo que está duvidando ou sendo enganado por um suposto gênio maligno não existisse. Se penso é porque existo. Esta é a primeira certeza inquestionável, a *certeza subjetiva*, do pensamento. Mas esta é ainda uma certeza limitada, pois está baseada na finitude da existência do ser humano.

Há, portanto, ainda que se encontrar a certeza objetiva, a prova da existência de um ser infinito que afirme a veracidade da certeza subjetiva. Como explicam Reale e Antiseri,

[...] como ser pensante, o 'eu' revela-se o lugar da multiplicidade de ideias que a filosofia deve considerar com rigor. Se o cogito [o pensamento] é a primeira verdade auto-evidente, que outras ideias se apresentam com o caráter de auto-evidência do cogito [...] como Descartes colocou o fundamento do saber na consciência, como será possível sair dela e reafirmar o mundo externo?⁷⁷

É aí que Descartes vai procurar apresentar a prova da existência deste ser, que é a ideia do Deus cristão como ser que existe em toda sua onipotência e onipresença.

Para demonstrar a existência e onipresença de Deus, Descartes compara, por um lado, a existência deste ser divino às verdades da geometria, pois estas são aceitas como verdades indubitáveis em qualquer tempo e lugar e, por outro lado, na suposta impossibilidade lógica de se pensar um ser tão perfeito quanto seria a ideia de Deus sem que este

⁷⁷REALE e ANTISERI, Vol II. op. cit, p.371.

mesmo ser não existisse: se penso a ideia de um ser perfeito igual à ideia de Deus, então necessariamente Ele tem que existir. Ou seja, a existência de Deus antecede sua ideia no pensamento:

[...] ao voltar a examinar a ideia que eu tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma maneira que na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes de seu centro, ou ainda mais evidente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe quanto seria qualquer demonstração de geometria.⁷⁸

Disso decorre, como explica Silva, “[...] que Deus é o fundamento da verdade, ou seja, todas as representações que se me apresentarem metodicamente como claras e distintas estão garantidas por Deus, verdade suprema e razão de ser de todas as demais.”⁷⁹

Deus é, portanto, a garantia objetiva, real, segundo Descartes, da certeza indubitável, clara e distinta da verdade das coisas e do mundo. Deus aparece como a chancela de que o pensamento, a Razão, pode afirmar certezas indubitáveis – desde que aplique o método correto – sem que incorramos cair no ceticismo ou nas malhas de um gênio maligno enganador de nosso pensamento.

Descartes é, como dissemos, o iniciador da filosofia racionalista moderna. Foi ele quem criou, juntamente com Bacon, o método filosófico que se tornaria a base de toda a ciência moderna.

Se as ciências, ao se consolidarem, separando-se assim da filosofia,

⁷⁸DESCARTES, op. cit, p.65.

⁷⁹SILVA, op cit, p.60.

criando seus próprios métodos particulares de ação baseadas na experiência, mesmo assim elas têm ainda, em grande medida, seus fundamentos de clareza e veracidade baseados na filosofia racionalista cartesiana e nas regras por ele elaboradas.

O pensamento cartesiano teve e tem ainda grande influência na filosofia moderna, mas suas primeiras críticas surgiram ainda em sua época. Com Kant, um século depois, seus limites são postos em questão ao colocar a razão no tribunal da própria razão e julgar suas possibilidades e, sobretudo, seus limites.



PEDAGOGIA

UNIDADE IV

Filosofia Contemporânea

Com a consolidação das ditas ciências exatas, em especial da física (ciência da natureza) e com o advento da sociedade industrial, o modo de conhecer muda em relação ao período anterior, pois as ciências estudam cada qual seu objeto específico e não mais a totalidade do real, como em Descartes, por exemplo. E as novas condições sociais, ou seja, a consolidação da relação trabalho e capital revela a verdadeira face das relações sociais, mostrando que elas não são harmônicas, e que respondessem por uma lógica da identidade. Ao contrário, estas relações no modo de produção permitem o desvelamento do real, mostrando que as concepções pretensamente harmônicas fundamentadas na moralidade religiosa não mais se sustentavam e que a efetividade aparece contraditória, como luta de contrários, e não como harmonia

e identidade dos elementos, sejam as relações entre os homens ou deles com a natureza.

Essas novas ciências, assim, desenvolvem seus próprios métodos de conhecimento, cada qual, de acordo com seus respectivos campos específicos em face à natureza, seja ao cosmos seja aos números, seja à natureza sensível em si. No século XIX, surgem as ciências humanas, problematizando o homem em seu fazer histórico como objeto de análise e crítica: crítica da razão, da sociedade, das relações de produção, da cultura, da moral, do conhecimento, etc.

Para pensarmos a filosofia contemporânea, selecionamos quatro filósofos, dentre muitos possíveis, que, vivenciando temporalidades históricas diferentes, acreditamos terem sido decisivos para a História da Filosofia na contemporaneidade e para o desenvolvimento do pensamento em si: Immanuel Kant, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault.

Kant, por exemplo, na passagem do século XVIII para o XIX, embalado pela física newtoniana, coloca a onipotência da razão em xeque, mostrando os limites do conhecimento. Marx, já na segunda metade do século XIX, quando a forma de produção burguesa aparece já consolidada, faz a crítica das relações de produção, apresentando a sociedade como cindida em classes antagônicas, numa luta permanente; esta luta acabaria por conscientizar a classe operária da necessidade de união entre eles para promover a superação da forma burguesa e a instituição da forma comunista de sociedade. Nietzsche, no final do XIX, vivenciando a consolidação do *I Reich* alemão e da possibilidade iminente de uma guerra

de proporções mundiais, faz a crítica dos valores morais, mostrando que todos os valores que regem a nossa sociedade estão calcados na moralidade platônico-cristã. Estes valores, mesmo tendo sido já tornados caducos pela razão científica moderna, no entanto, ainda estão aí, determinando o destino das pessoas e da cultura, o que leva Nietzsche a afirmar a inautenticidade da cultura atual, levando-nos a um estado de niilismo, de uma vontade de nada e a um estado de passividade perante a vida. Foucault, por fim, na esteira de Nietzsche, e vivendo no pós segunda guerra mundial, ou seja, no momento em que a ciência perde definitivamente sua aura Iluminista como ícone da sempre futura liberdade humana, faz a crítica da pretensão de cientificidade das Ciências Humanas; a verdade metafísica (verdade-em-si) passa a ser questionada, mostrando que os regimes de verdade são constructos sociais e que dependem da *episteme* (estrutura dos regimes discursivos) de uma época dada. Assim, Foucault mostra que a relação entre conhecimento e poder é muito mais sensível do que se costuma afirmar; poder e saber se conjugam e se complementam, construindo uma rede de poder microfísica, onde o poder, que é uma relação, aparece disperso na sociedade.

1) *Immanuel Kant e o Julgamento da Razão*

Immanuel Kant foi um dos principais filósofos do chamado Idealismo alemão, e é considerado o fundador da filosofia crítica. Nasceu em Königsberg, Prússia, em 1724 e faleceu na mesma cidade, em 1804. Frequentou a Universidade como estudante de filosofia e matemática; dedicou-se ao ensino, vindo a desempenhar as funções de professor na

A obra de Kant pode ser dividida em dois períodos fundamentais: o pré-crítico e o crítico. O primeiro (até 1770) corresponde à filosofia dogmática, ainda fortemente influenciada pela filosofia Escolástica. O segundo período corresponde ao despertar do “sono dogmático” ao qual a metafísica tradicional estava mergulhada. Escreve então obras como a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*.

Nestas obras, especialmente na primeira, Kant mostra a impossibilidade de se construir um sistema filosófico metafísico. Para tal, efetua o julgamento da Razão, colocando-a no banco dos réus. O objetivo era saber quais as condições de possibilidade da razão, ou seja, quais os limites do conhecimento. Para Kant, todo conhecimento começa com a experiência, ainda que não derive em sua totalidade experiência, pois a faculdade de conhecer tem uma função ativa no processo do conhecimento. Nosso intelecto não representa as coisas como são em si mesmas, mas sim como elas aparecem para nós. A realidade em si é incognoscível, tal como Deus. Esta teoria irá permitir a Kant fundamentar o dualismo fenômeno e coisa em si. Esta concepção terá profundas repercussões na filosofia até nossos dias.

Segundo Georges Pascal, o que levou Kant à idéia crítica não foi a rejeição das conclusões metafísicas, e, sim, a consciência da incerteza dessas conclusões, e da fraqueza dos argumentos em que assentaram.⁸⁰ Foi a leitura de David Hume que fez Kant compreender a necessidade de repensar toda a metafísica. Hume havia provado de maneira irrefutável que a razão é incapaz de pensar *a priori*, por meio de conceitos, uma relação

⁸⁰ Cf. PASCAL, G. *Compreender Kant*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p.29.

necessária, tal como o é a conexão entre causa e efeito. Segundo Hume, somente a experiência poderia ter engendrado a noção de causa, como explica Pascal: “É por estarmos habituados a ver um fenômeno Y seguir a um fenômeno X que esperamos Y quando X é dado, e traduzimos esta expectativa subjetiva dizendo que X é a causa de Y.”⁸¹ A conclusão é a de que a razão não possui a faculdade de pensar as relações causais e, de modo geral (cita a Kant) “[...] que todas as suas pretensas noções *a priori* são meras experiências comuns falsamente rotuladas: o que equivale a asseverar que não há, nem pode haver, qualquer espécie de metafísica.” Hume desperta Kant, diz Pascal, de seu sono dogmático dos racionalistas (Descartes) que, através da análise das noções *a priori*, ou das idéias inatas, pretendia atingir verdades absolutas e constituir uma metafísica, pois “[...] seus terrenos são movediços”.⁸² Ele explica ainda que Kant não nutria nenhuma simpatia pelos céticos, pois “[...] desprezam a metafísica de forma infundada.” É com a metafísica que estão relacionados os problemas da existência de Deus, da imortalidade da alma e do homem no mundo: problemas que não nos podem ser indiferentes. Ainda que não nos fosse dado resolvê-los, não poderíamos deixar de formulá-los. A Lógica, a matemática e a física, ao contrário da metafísica (que, desde a Antiguidade, não sai do lugar), encontraram o caminho seguro da ciência, porque encontram na natureza as exigências *a priori* razão.

Assim, segundo Kant, é necessário buscar na própria razão as regras e os limites de sua atividade, a fim de sabermos até que ponto podemos confiar na razão mesma. Desta forma, Kant faz um julgamento

⁸¹ Idem, p.30.

⁸² Idem, ibidem.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Ibidem

da Razão, colocando-a no banco dos réus. Porém, tal julgamento da razão só pode ser feito pela própria razão. E para fazer tal julgamento, Kant apóia-se em um método, que pode denominar-se método reflexivo, pois, é refletindo que Kant tentará obter uma idéia precisa da própria natureza da razão. E a reflexão nada mais é senão aquele movimento pelo qual o sujeito, a partir de suas próprias operações, se volta sobre si mesmo.⁸⁵

Tal método reflexivo de Kant pressupõe uma reviravolta na nossa maneira de vermos os objetos. Kant expõe assim sua revolução copernicana do pensamento:

Até agora se assumiu que todo nosso conhecimento deve acomodar-se aos objetos; mas, nesta suposição, todos os tentames feitos para apurar sobre eles qualquer coisa a priori e por meio de conceitos, e destarte ampliar nosso conhecimento, não surtiram o menor resultado. Faça-se, pois, uma experiência, para ver se não seríamos: mais bem-sucedidos nos problemas da metafísica supondo que os objetos devem ajustar-se ao nosso conhecimento; isso já se avizinha mais daquilo que desejamos demonstrar, a saber: a possibilidade de um conhecimento a priori de tais objetos, pelo qual se estabelece alguma coisa a respeito deles antes mesmo que nos sejam dados. Ocorre aqui o mesmo que se deu com a primeira idéia de Copérnico: percebendo que não conseguia explicar os movimentos do céu admitindo que todo o exército das estrelas girasse em volta do espectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido fazendo girar o espectador e deixando as estrelas imóveis.⁸⁶

Assim, a revolução copernicana de Kant é a substituição, em teoria

⁸⁵PASCAL, op. cit, p.31.

⁸⁶KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.38.

do conhecimento, segundo Pascal, de uma hipótese realista,

[...] a qual admite que uma realidade é dada – quer seja de ordem sensível (para os empiristas), ou de ordem inteligível (para os racionalistas) – e que o nosso conhecimento deve modelar-se sobre essa realidade (pois conhecer, nessa hipótese, consiste simplesmente em registrar o real, e o espírito, nesta operação, é meramente passivo), Kant admite, ao contrário, a *hipótese idealista*, qual seja, de que o espírito intervém na elaboração do conhecimento e que o real, para nós, é resultado de uma construção, pois o objeto, tal como o conhecemos, é, em parte, obra nossa e, por conseguinte, podemos conhecer a *priori*, em relação a todo objeto, as características que ele recebe de nossa própria faculdade cognitiva.⁸⁷

Desta forma, a grande pergunta de Kant sobre a teoria do conhecimento reza assim: “A que se deve o fato de ainda não se ter podido aqui [na Metafísica] encontrar ainda o caminho seguro da ciência? É porventura impossível?”.⁸⁸ Pascal explica que, como resposta a estes questionamentos,

[...] ao invés de propor um novo sistema metafísico, Kant ataca o problema pela raiz, interrogando-se sobre as próprias possibilidades da razão. Desta forma, para Kant, não se trata, evidentemente, de fazer o processo da razão assim como o faria uma crítica cética. Trata-se de um exame crítico da razão, isto é: de um exame que tem por fim - e tal é o sentido etimológico da palavra 'crítica' - de discernir ou distinguir o que a razão pode fazer e o que é incapaz de fazer.⁸⁹

⁸⁷ PASCAL. *Compreender Kant*. Op. Cit, p.36.

⁸⁸ KANT. *Crítica da Razão Pura*. Op. Cit, p.38.

⁸⁹ PASCAL. op. cit, p.36.

Kant e a Teoria do Conhecimento

Para Kant, conhecer é dar forma a uma matéria dada. A matéria é a posteriori variável de um elemento a outro. A forma é a *priori*, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, é invariável. A matéria depende do próprio objeto; a forma depende do sujeito.⁹⁰ A matemática e a física trabalham com juízos racionais sintéticos a priori, e a metafísica com juízos analíticos.

A priori é toda proposição universal e necessária. A experiência somente pode nos levar a proposições contingentes, pois somente nos permite constatar que uma realidade é dada de tal ou tal maneira. Uma proposição necessária, a *priori*, cujo contrário é impossível, não pode basear-se senão nas leis da razão. Isso significa que, para Kant, a Razão é a fonte única de proposições universais e absolutamente necessárias. Ela é de conhecimento. O espaço, o tempo e a substância são conceitos a *priori*. Mas, nem todos os conhecimentos a priori têm o mesmo valor (os conhecimentos fisicomatemáticos são verdadeiros conhecimentos e os da metafísica, não).

Juízo analítico: é o juízo que se limita a explicar um conceito, a analisar-lhe um conteúdo, sem fazer apelo a qualquer elemento novo; o predicado, neste caso, é extraído do sujeito por simples análise. Ele é a *priori*.

Juízo sintético: contrário do analítico, é um juízo cujo predicado acrescenta alguma coisa ao conceito do sujeito. Já não se trata de simples análise do sujeito pela qual se descobre um predicado, mas de uma

⁹⁰ Cf. PASCAL. op. cit, p.37

verdadeira síntese de um sujeito e de um predicado. Todo juízo de experiência é sintético e *a posteriori*.

Juízo sintético a priori: é toda proposição universal e necessária, como o juízo analítico e, ao mesmo tempo, nos permite ampliar nossos conhecimentos, como os juízos sintéticos, enquanto que os juízos analíticos apenas podem explicá-las ou esclarecê-las.

Pascal explica que a obra *Crítica da Razão Pura* pode caracterizar-se como “um inventário das formas *a priori* do pensamento”, e que por formas *a priori* devem-se entender “[...]os quadros universais e necessários através dos quais o espírito humano percebe o mundo; são como tantos outros óculos sem os quais nada conseguiríamos ver.”⁹¹ E estas formas *a priori* são as formas da sensibilidade e do entendimento. A Sensibilidade – ou a faculdade de sentir – é a faculdade das intuições. O Entendimento – ou faculdade de pensar – é a faculdade dos conceitos. A sensibilidade é também chamada por Kant de Estética, exatamente por estar esta ser ligada às coisas sensíveis. E o entendimento é a faculdade ligada ao pensamento, donde lógica (*Lógos* em grego significa razão, pensamento, discurso).

A intuição (o ato de ver) é visão direta e imediata de um objeto de pensamento atualmente presente ao espírito e apreendido em sua realidade individual. A faculdade das intuições é, mais especificamente, “a sensibilidade ou capacidade de receber representações. ou a receptividade para as impressões”. Segundo Kant, não há intuição a menos que um objeto nos seja dado. Portanto, só há intuições sensíveis;

⁹¹ Idem, p. 41.

não existem intuições intelectuais. A sensibilidade é, pois, a faculdade que possui nosso espírito de ser afetado por objetos. O entendimento, ao contrário não é um poder de intuição. Ele somente pode pensar objetos fornecidos pela sensibilidade. É um poder não sensível de conhecer. Ele é uma faculdade de produzir representações (as quais serão conceitos). Intuição empírica é a impressão produzida por um objeto na sensibilidade. Fenômeno é o objeto de tal intuição empírica. Aquilo que, no fenômeno, corresponde à sensação, eu chamo de matéria do fenômeno; mas ao que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações, chamo de forma do fenômeno. E como aquilo em que as sensações unicamente podem ordenar-se e pôr-se em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todo fenômeno só nos é dado a *posteriori*, a sua forma deve encontrar-se a *priori* no espírito e pronta para aplicar-se a todos e, por conseguinte, deve poder-se considerá-la à parte de toda sensação.

Kant entende por matéria (que é a *posteriori*) conteúdo da sensação, e por forma (que é a *priori*) que ordena tal matéria, ou lhe dá forma. A sensibilidade também produz formas: espaço (extensão e figura) e tempo. Espaço e Tempo são as formas em cujo interior se ordena a multiplicidade fornecida pela sensação. Ambas são formas puras, ou intuições puras (= formas a *priori* sensibilidade). Elas são formas puras porque nelas não se encontra nada do que pertence à sensação. O espaço é a forma exterior, ao passo que o tempo é a forma do sentido íntimo.

A consequência disso tudo é que Kant, segundo Pascal, nos mostra que pela estrutura das intuições,

[...]somente podemos ver *fenômenos*, e não *coisas em si*. Na verdade, as coisas que percebemos na intuição não são, em si mesmas, assim como nós as percebemos, pois, se prescindirmos de nossa constituição subjetiva, todas as propriedades temporais e espaciais dos objetos desaparecerão juntamente com o próprio tempo e espaço.⁹² (Grifo no original).

Isso significa que para Kant as coisas que conhecemos não, em si, tais quais as vemos, pois elas aparecem a nós tais quais nós a constituímos em nossa faculdade de intuição. Em si, as coisas são de uma forma, que nós não conhecemos. Fenomenicamente, as coisas são tais quais se nos aparecem. Entre o sensível e o inteligível, diz Pascal, na perspectiva kantiana haveria uma distinção de natureza e não de grau, e não passamos assim do conhecimento de um para outro meramente aprofundando nossos conhecimentos científicos, pois “o inteligível puro [o *noumenon*] nos é inteiramente inacessível, pois nenhuma coisa em si nos é dada, mas tão somente fenômenos.”

2) Marx e a História como História da Luta de Classes

Karl Marx nasceu em 1818, na cidade alemã de Tréves, e morreu em 1883, Em Londres, onde residia desde meados do século. Em 1841, doutorou-se em Filosofia pela Universidade de Berlin. Em 1842 assumiu a chefia da redação da *Gazeta Renana* em Colônia, um jornal crítico da ordem burguesa nascente na Alemanha. Em 1843, mudou-se para Paris, editando

⁹² PASCAL, op. cit., p.58.

⁹³ Idem, p.59.

em 1844 o primeiro volume dos *Anais franco-alemães*, importante órgão dos chamados jovens hegelianos da esquerda. Em 1844, conheceu em Paris Friedrich Engels. Era o início de uma grande amizade que perduraria até a morte de Marx. No ano seguinte, porém, foi expulso da França e emigrando-se em Bruxelas, onde participou ativamente das organizações clandestinas de operários e exilados que ali se formavam.

No início de 1848 estourou na França estourou a Revolução de Fevereiro. Marx e Engels publicaram, então, a pedido dos colegas de partido o célebre *Manifesto do Partido Comunista*, texto que trazia já, de forma sintética e panfletária, os principais fundamentos sobre a teoria da revolução proletária, em especial a noção de que a história é regida pela luta entre os opostos, entre as classes sobre as quais cada sociedade está assentada, como fica expresso já na primeira frase do texto: “A história de todas as sociedades até hoje é a história da luta de classes”.

Após a derrota da Revolução de Fevereiro em toda a Europa ocidental, Marx é expulso da França e radica-se em Londres, cidade cosmopolita, onde vive até sua morte. Ali, dedicou-se ao estudo dos fundamentos da sociedade do modo de produção capitalista. Assíduo freqüentador do Museu Britânico, local onde havia uma enorme biblioteca, Marx iniciou a redação de sua principal obra, *O Capital: crítica da Economia Política*, obra escrita em quatro longas partes (Livros). Em 1864 fundou a I Internacional Comunista, órgão internacional de tentativa de organização dos comunistas em torno da revolução proletária mundial. Em 1883, deprimido por conta da morte de sua esposa, Jenny, ocorrida em dezembro de 1881, Marx passou a sofrer de bronquite e infecção pulmonar, vindo a falecer.

A história como processo de separação entre homem e natureza

Escrever uma obra em que pudesse fazer a crítica da Economia Política parece ter sido o grande objetivo teórico de Marx. Isto aparece expresso nos quatro volumes que compõem sua obra máxima, *O Capital: Crítica da Economia Política*, publicado em 1867. Com esta obra, Marx pretendia apresentar tanto os fundamentos do modo de produção capitalista quanto as contradições inerentes ao mesmo e que abririam a possibilidade da revolução comunista, que seria levada a cabo, então, pela classe operária, a classe que aparece ao mesmo tempo como a criação mais original do capital e também a sua negação.

Para Marx, o pressuposto fundamental da produção capitalista é a existência dos trabalhadores como livre vendedores de sua própria força de trabalho. E para que o capitalista encontre no mercado de trabalho estes livres vendedores de força de trabalho faz-se mister, segundo Marx, outro pressuposto: de que esses trabalhadores estejam, pois, totalmente desprovidos das condições objetivas de existência e não possuam outra forma de suprir sua subsistência senão a de vender-se diariamente no mercado de trabalho. E isto, segundo Marx, teria pressuposto historicamente a dissolução das várias formas de produção nas quais os trabalhadores se apresentavam não como vendedores de força de trabalho, mas de alguma maneira como livres proprietários de suas próprias condições objetivas de existência:

Se um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca deste trabalho livre por dinheiro, com intuito de reproduzir e valorizar o dinheiro [...], da mesma forma, outro pressuposto é a separação do trabalho livre com relação às condições objetivas de sua realização, com relação ao meio de trabalho e ao material de trabalho.⁹⁴

Conforme Marx, o homem é, por natureza, um ser social, um ser tribal, gregário. Seu isolamento, como na sociedade burguesa atual somente teria se dado no transcorrer do processo histórico. Por isso, o que a História precisaria explicar, segundo Marx, não seria esta união originária, natural do homem com a natureza. Mas o que necessitaria de explicação, ou seja, o que deveria ser o objeto da investigação histórica, na concepção de Marx, seria exatamente este processo de separação entre o homem e suas condições objetivas de existência: a separação – histórica – entre Homem e Natureza:

O que precisa ser explicado [historicamente], diz Marx, – ou que é o resultado de um processo histórico – não é a unidade do homem vivo e atuante [por um lado] com as condições inorgânicas, naturais, de seu metabolismo com a natureza [de outro] e, portanto, sua apropriação da natureza, mas a separação entre estas condições inorgânicas da existência humana e esta existência ativa, uma separação que pela primeira vez é posta

⁹⁴ Utilizamos aqui a tradução castelhana dos *Grundrisse* editada pela Siglo XXI Editores: MARX, Karl. *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Volume I. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1971. Tradução de Pedro Scaron, p.433. Para a edição alemã utilizamos a edição da *Marx-Engels Werke*: MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW. Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983 (em especial a parte intitulada *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* – S.383-421).

plenamente na relação entre trabalho e capital.⁹⁵

A história, para Marx, aparece, pois, como o longo processo de separação entre Homem e Natureza. Nas origens da humanidade, diz Marx, os homens aparecem como seres integrados à natureza. Os homens, ali, teriam uma relação de propriedade com as condições objetivas de existência. A natureza aparecia como a extensão objetiva da subjetividade humana; o trabalhador teria ali uma existência objetiva, independentemente do trabalho; cada indivíduo se comportaria consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade.

Os homens, em seu processo histórico teriam como pressuposto a natureza como extensão de sua subjetividade, como corpo inorgânico para sua objetividade. Conforme Marx, se, por um lado, este pressuposto estiver posto como derivado da entidade comunal, originada por um processo natural, que a todos agrega e lhes dá uma identidade, então, todos os seus membros aparecem como co-participantes da apropriação comum das condições objetivas, apareceriam como encarnações da própria entidade comunal (como no caso da propriedade comunal asiática antiga). Se, por outro lado o pressuposto deriva não mais da apropriação comunal das condições objetivas de existência, mas das famílias individuais constituintes da comunidade, então, cada membro da entidade comunitária comporta-se agora como indivíduo autônomo, como proprietário privado de suas próprias condições objetivas de existência. A propriedade comum, a qual antes o absorvia e o dominava, como no caso oriental, diz Marx, é posta agora na forma particular da terra

⁹⁵ Marx. *Grundrisse*. Op cit, p.449 – grifos no original.

pública, diferenciada, pois, da terra individual. Assim, segundo Marx, esta forma privada de apropriação da natureza aparece como o elemento que nega o elemento comunal da própria comunidade, nega a forma pela qual estavam antes naturalmente determinadas as relações de apropriação da riqueza social como riqueza de todos os membros originários da entidade comunal. Na Antiguidade Clássica, esta entidade comunal aparecia na forma desenvolvida da *pólis* grega ou o Estado Romano propriamente dito, como entidade representativa dos interesses dos cidadãos-proprietários contra o exterior. No caso germânico, segundo Marx, a entidade comunal estaria apenas pressuposta – e não efetivamente posta, como nos casos oriental e antigo – na ascendência comum, pois a comunidade enquanto unidade efetiva não existiria entre estes povos pré-romanos.

Nas formas pré-capitalistas de propriedade (comunas oriental e eslava, bem como sociedade greco-romana e forma feudal-européia), porém, segundo Marx, os indivíduos não se comportam como trabalhadores (no sentido moderno da palavra, isto é, como homens livres), mas como proprietários – e membros de uma entidade comunal dada. A terra aparece como o grande laboratório, o arsenal natural que proporciona tanto os meios de trabalho como o deste mesmo trabalho; proporciona também, diz Marx, a sede, a base da entidade comunitária. A apropriação real através do processo de trabalho, segundo Marx, ocorreria somente sob estes pressupostos, os quais não seriam eles mesmos produtos do trabalho, mas apareceriam nestas formas pré-burguesas de produção como seus pressupostos naturais ou divinos. Conforme Marx, o objetivo do trabalho nestas diversas formas de comunidade não seria a criação de valor, mas a manutenção da apropriação das condições

objetivas de subsistência e da entidade comunitária global sob o mesmo princípio fundante. Por isso, originariamente, ser proprietário significa pertencer a uma tribo, ter relação com as condições objetivas de existência como algo que lhe pertence, ter na natureza uma existência subjetiva e objetiva ao mesmo tempo. Esta propriedade, segundo Marx, pode ser reduzida ao comportamento do indivíduo frente às condições de produção, mas não do consumo, pois mesmo ali onde o homem tem apenas que encontrar e descobrir estas condições originárias de produção, elas rapidamente requerem um esforço, trabalho, um desenvolvimento de certas capacidades por parte do sujeito. O conceito de propriedade, portanto, conforme Marx, em sua forma originária – sendo aplicável tanto à forma asiática, eslavo/germânica, antiga e feudal – significa o comportamento do sujeito que trabalha como produtor ou que produz as condições de sua produção ou reprodução como algo seu, mediado pela comunidade. Esta propriedade, conseqüentemente, aparece historicamente na forma de diferentes configurações, em conformidade com os pressupostos determinados pelo caráter do modo de produção que representa.

Compreender este movimento geral do processo histórico parece ter sido um das principais finalidades de Marx ao se propor o estudo das sociedades que precederam a produção capitalista, sobretudo, para demonstrar que o modo de produção capitalista seria uma forma de produção historicamente determinada. O modo de produção capitalista aparece, assim, para Marx, como o resultado de um longo processo histórico de separação da unidade originária entre trabalhador e condições objetivas de existência; um processo de dissolução das diversas formas pretéritas de unidade entre homem e natureza. Conforme Marx, o modo de produção capitalista aparece como a história da separação,

direto da terra como fundamento apropriação da riqueza social, bem como natural das condições originárias de existência. Separação também com relação à propriedade do instrumento de trabalho em que o trabalhador não aparece ainda como totalmente despido de propriedade, mas ainda tem a posse deste de produção. Separação, finalmente, dos produtores diretos com relação aos meios de subsistência, em que o trabalhador não mais aparece como proprietário nem da terra nem do instrumento, mas tem garantido, por meio da unidade agregadora abstrata da comunidade, as condições objetivas de sua subsistência.

A dissolução dessas formas pré-capitalistas de propriedade dos meios de produção teria resultado, no Ocidente europeu, enfim, segundo Marx, em um processo histórico onde, de um lado, em determinado momento, havia um número relativamente pequeno de indivíduos proprietários da natureza e, de outro, uma enorme massa de indivíduos livres como os pássaros, totalmente desprovidos de propriedade – seja ela terra, instrumentos, ou simplesmente, meios de subsistência. Este processo de separação dos homens com relação à natureza, que teria imediatamente precedido a formação do modo de produção capitalista, conforme Marx, teria sido um processo violento, promovido pela nova força revolucionária da sociedade e que teria privado o campesinato europeu de sua base fundiária histórica, empurrando-o às cidades ou a além-mar. Teria sido um processo de limpeza dos campos – limpeza de pessoas – e que, por um lado, segundo Marx, teria livrado os servos de gleba do opressor jugo feudal. Por outro lado, porém, ao mesmo tempo que os teria livrado da servidão, teria também retirado destes camponeses todas as garantias de sobrevivência que sob o modo de produção

feudal, de uma forma ou de outra, ainda possuíam.

Assim, como dissemos, a história para Marx aparece como a história do desenvolvimento da contradição que separa homem e natureza. O motor propulsor desta história seria a luta entre expropriadores e expropriados. Seria esta luta que durante toda a história teria movido (e ainda move) tal contradição. Nesta luta – que assumiria a forma de luta entre classes – a natureza teria deixado de ser propriedade comum (de todos os membros originários da comunidade) e se tornado propriedade privada de alguns poucos membros da mesma. Entre a maior parte dos componentes da entidade comunal originária e a natureza teria se interposto, então, um intermediário, o qual teria se apropriado da totalidade da natureza. Agora, para que os outros membros da comunidade pudessem se relacionar com a natureza – ainda que de forma limitada – eles teriam que ir ao mercado e vender a única propriedade que lhes teria restado: sua força de trabalho.

Uma coisa [...] é clara., a Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e, de outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma

série de formações mais antigas da produção social.⁹⁶

Se desde os gregos clássicos a contradição da história da separação entre homem e natureza, do ponto de vista de Marx, teria se desenvolvido, efetivamente, apenas na Europa Ocidental, desde o final do século XV, porém, com a expansão comercial e colonial europeia, esta contradição teria começado a ampliar-se para todas as áreas do globo. A América e a Ásia, que, segundo Marx, estariam até então mais ou menos isoladas e distanciadas desta história contraditória, teriam sido agora forçadas a abandonar suas velhas formas de relações tanto sociais quanto com a natureza e obrigadas a converter-se em prolongamentos da civilização ocidental. A esta ampliação da história da Europa Marx teria denominado história universal (*Weltgeschichte*).

Na Ásia, segundo Marx, o processo de desenvolvimento das forças produtivas, apesar de multimilenar, havia transcorrido de forma bem mais lenta que com relação à Europa ocidental. As sociedades orientais, teriam se desenvolvido até certo estágio cultural e não mais evoluído social e economicamente: as forças produtivas simplesmente teriam ficado estagnadas ali durante milênios. Esta estagnação em parte se devia ao isolamento natural entre as comunidades aldeãs e, em parte, pelo sistema de castas, característico das sociedades orientais antigas e que teria impedido o livre desenvolvimento das forças produtivas tanto no nível social quanto individual. O nexó entre as aldeias, conforme Marx, se daria por intermédio do Estado despótico centralizado, que aparecia como

⁹⁶ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Vol I. Tomo I. Dois Volumes. São Paulo: Nova Cultural. Coleção *Os Economistas*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, 1985, p.140.

organizador do processo produtivo, sobretudo no que se referia às obras de irrigação artificial dos campos.

Conforme Marx, ainda que originalmente as histórias ocidental e oriental pareçam ter uma comum-unidade, as sociedades asiáticas, no entanto, teriam produzido formas de produção radicalmente diferente daquelas formas de produção desenvolvidas ao longo da história da Europa Ocidental. No Oriente, pois, segundo Marx, teria se estabelecido um modo de produção em conformidade com as condições sócio-naturais ali encontradas: o modo de produção asiático. A conquista e submissão da Ásia pelos ocidentais teria, no entanto, destruído tal modo de produção e estabelecido lá formas de propriedade e relações de produção conformes à sociedade burguesa ocidental, integrando, assim, o Oriente ao Ocidente.

Teria sido neste mesmo processo de expansão da civilização europeia para além de si, conforme Marx, que a América teria sido integrada também na história da luta de classes. De modo geral, o processo colonizador do novo continente teria seguido os princípios do desenvolvimento econômico da Europa Moderna. Na América, conforme Marx, teriam sido assentados os mesmos princípios da produção/exploração mercantil existentes na Europa Ocidental, ou seja, a produção e distribuição mercantil voltada para a acumulação originária de capital, ainda que a extração de mais-valia na América Colonial não tenha seguido os pressupostos de sua forma clássica. Conforme Marx, durante pelo menos três séculos espanhóis, portugueses, holandeses, franceses e ingleses teriam disputado, na América, a primazia pela posse das riquezas naturais ou produzidas já por intermédio da intervenção humana.

Com a consolidação da organização industrial da Europa no século XIX, a forma burguesa consolida-se como forma predominante em todo o Ocidente e em, seguida, em nível mundial. A industrialização e aceitação das formas burguesas de relacionamento teriam se assentado, a partir de então, em ritmos mais ou menos diferentes (como já vinha acontecendo), em quase todos os cantos do planeta. No entanto, mesmo que a universalização da sociedade burguesa tenha seguido caminhos conformes às peculiaridades nacionais, assim mesmo este processo aparentemente anárquico convergia, no fundo, para um único, para uma única centralidade: a relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção e apropriação da riqueza social. Na América, tanto quanto na Europa, este processo histórico de consolidação da relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção, para Marx, teria fundamental importância, pois seria a partir de então que estariam dadas as condições históricas para o processo de separação política das colônias com relação às suas respectivas metrópoles fundadoras e a consolidação da forma clássica de extração de mais-valia, a forma do trabalho assalariado.

Esta teoria dialética da história pensada por Marx, no entanto, sofreu grande revés teórico e, conseqüentemente, também um revés político, após a morte de Marx, quando seu amigo Friedrich Engels, herdeiro teórico do marxismo de Marx, publica, logo uma obra que torna-se a base para toda a dogmatização da teoria marxista ao longo do século XX, em especial durante o chamado período stalinista.

Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, editada em 1884, Engels teria esboçado, baseado na nascente antropologia

evolucionista, o processo de dissolução da comunidade primitiva, apresentando uma concepção linear-evolucionista da história, ou seja, não dialética, dando espaço para o surgimento da concepção etapista e necessária de sucessão dos modos de produção, tão cara ao marxismo, tal qual mostrada por seus mais radicais críticos.

Assim, como dissemos, esta obra de Engels foi fundamental para Joseph Stalin – ditador soviético desde a morte de Lênin, em 1924, até sua própria morte em 1953, e que teria promovido séries de expurgos (via assassinato ou extradição) de militantes comunistas tanto na União soviética quanto fora dela – apresentar sua teoria da história. Isto fica claro quando se estuda sua obra *Sobre o materialismo histórico e o materialismo dialético*, de 1938, onde expõe, de forma clara, baseado em Engels, a teoria da necessidade histórica da passagem de um modo de produção a outro interno a todas as sociedades sem, no entanto, fazer referência à categoria de modo de produção asiático que é fundamental na concepção de história de Marx. Assim diz Stalin: “[...] a história reconhece cinco tipos *fundamentais* de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo.”⁹⁷

Com este erro antropológico de Engels e a interpretação feita da teoria da história de Marx por todo o stalinismo – tanto soviético quanto ocidental – estava fundada a via da dogmatização e destruição teórica e prática da revolução socialista em nível mundial, expressas, do ponto de vista teórico, pela teoria das etapas necessárias da história de Morgan-Engels-Stalin e, do ponto de vista político, com as alianças dos partidos

⁹⁷ STALIN, J.. *Questões del leninismo*. Apud BENOIT, H. “A luta de classes como fundamento da história”. In: TOLEDO, C. N. (Org.) *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. Campinas: Xamã/EdUnicamp, 1998.

comunistas nacionais com suas respectivas burguesias nacionais. Mas é do ponto de vista da efetividade histórica que se percebe os funestos resultados de tais desvios teórico-práticos de tais interpretações desviantes, ou seja, na derrocada completa da grande tentativa de transformação social que teria sido a república dos soviets e também na apatia e descrença hoje generalizada, além do descrédito na possibilidade efetiva de uma revolução social.

3) *Friedrich Nietzsche e a Arte Trágica Grega*

Friedrich Nietzsche nasceu na Alemanha, na cidade de Röcken, em 1844. Sua família era luterana e, segundo a tradição familiar, ele estaria destinado a ser pastor, tal qual seu pai. Seus estudos de filologia, porém, o afastaram da via cristã, ainda na adolescência. Durante os seus estudos na Universidade de Leipzig, manteve contato com a arte e filosofia gregas. Aos 25 anos foi nomeado professor de Filologia na Universidade de Basileia. Durante dez anos desenvolveu a sua filosofia em contato com o pensamento grego antigo. Em 1879 seu estado de saúde obriga-o a deixar de ser professor. Sua voz ficou inaudível. Demite-se de seu emprego de professor e inicia uma vida errante em busca de um clima favorável tanto para sua saúde como para seu pensamento (Veneza, Gênova, Turim, Nice, etc.). Em 1882, começou a escrever o *Assim Falou Zaratustra*, sua obra principal. Nietzsche não cessa de escrever com um ritmo crescente. Este período termina brutalmente no início de 1889, quando uma crise de

loucura, que durou até a sua morte em 1900, impediu-lhe de dar prosseguimento à sua crítica à metafísica tradicional, sendo colocado então sob a tutela de sua mãe e sua irmã.

Como explica Oswaldo Giacóia Jr., Nietzsche talvez seja, dentre os clássicos da filosofia moderna, o mais incômodo e provocativo dos filósofos, pois, sua vocação crítica cortante o teria levado ao submundo de nossa civilização, bem como denunciado, de modo sincero, “a mesquinhez e a trapaça ocultas em nossos valores mais elevados, dissimuladas em nossas convicções mais firmes, renegadas em nossas mais sublimes esperanças.”⁹⁸

Para Nietzsche, filosofar seria, ainda segundo Giacóia, um ato que se enraíza na vida e um exercício e liberdade; ele teria submetido à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos. Seu compromisso com a autenticidade da reflexão exigia-lhe vigilância crítica permanente, onde denunciava como impostura qualquer forma de mistificação intelectual.⁹⁹

Sua filosofia, apesar de não seguir os contornos do caminho filosófico tradicional centrado numa única questão ontológica, é normalmente dividida em três períodos: de 1870 até 1876, quando de sua amizade e aposta na ópera de Richard Wagner, pondo-se assim a possibilidade de retorno do trágico na modernidade alemã, e da filosofia de Schopenhauer, o qual punha na música o fundamento oculto, o fundamento do mundo enquanto vontade cega. Na música wagneriana e na filosofia de Schopenhauer, Nietzsche acreditava na possibilidade da

⁹⁸ GIACÓIA JR. Oswaldo. *Introdução ao pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, p.10.

⁹⁹ Idem. p.10-11.

existência de uma metafísica de artista, da arte (trágica) como fundamento da existência.

A segunda fase iria de 1876 a 1882, caracterizado especialmente pela decepção e rompimento com Wagner e com Schopenhauer, e mostrando Nietzsche mais próximo, ainda que de forma crítica, da perspectiva científicista do mundo. E a terceira fase, iniciada em 1882 e interrompida em finais de 1888 e início de 1889 em função de um colapso mental, apresenta uma filosofia mais madura, onde teria abandonado a ideia de ser a música o fundamento da existência, assumindo então uma perspectiva onde a crítica da moral (cristã) aparece como um de seus focos principais.

Dentro dos limites deste texto introdutório, escolhemos abordar a filosofia da primeira fase, também conhecida como filosofia do *jovem* Nietzsche, a qual, parece-nos (ainda que posteriormente, ele rompa em grande medida com esta visão da arte e da filosofia tal qual ali apresentada) aparece como base de sua filosofia madura, sobretudo na noção de Dioniso como deus afirmador da vida, como símbolo de um modo de vida trágico.

O jovem Nietzsche e a arte trágica grega: Apolo, Dioniso e a metafísica de artista

Nietzsche, na condição de professor de filologia greco-romana na Universidade da Basileia (Suíça) entre 1869 e a década seguinte, encontrava-se já bastante decepcionado com os rumos que a arte de seu tempo havia tomado, submetida que estava aos interesses do júbilo

popular e do capital. E é no contexto de crítica à cultura moderna e na esperança de encontrar uma saída para a arte que representasse um ideal de liberdade frente ao pessimismo cristão que ele teria travado seus primeiros contatos artístico-filológicos com o mestre moderno da música trágica, o compositor Richard Wagner.

Em *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*, sua primeira obra, publicada em 1872, aparecem, conciliadas, tanto a concepção schopenhaueriana do mundo como *Vontade* e como *Representação* quanto a concepção estética da Grécia pré-socrática do jovem Wagner. Nesta obra, Nietzsche apresenta uma concepção da arte trágica grega que, segundo Macedo, poderia ser considerada uma síntese do pensamento do filósofo pessimista e do artista revolucionário-idealista.¹⁰⁰

Para o jovem Nietzsche, segundo Machado, a tragédia grega está marcada pela oposição inicial, e sua necessária reconciliação subsequente, de dois princípios estéticos: o *apolíneo* e o *dionisíaco*.¹⁰¹ O princípio apolíneo está ligado ao conceito de beleza, de justa medida. Apolo é o deus que imprime limites e medida às coisas no tempo e no espaço.¹⁰² Ele se manifestaria sobretudo nas artes plásticas, onde a preocupação com a beleza e a justa medida imprimem ao mundo a noção de bela aparência, como explica Nietzsche em *O nascimento da tragédia*:

Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, segundo a raiz do nome o'respndente', a divindade da luz, reina sobre a bela aparência do mundo

¹⁰⁰ Cf. MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Annablume, 2006, p.121-122.

¹⁰¹ Cf. MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.202.

¹⁰² MACEDO, op cit, p.133.

interior da fantasia [...] Seu olho deve ser ‘solar’, em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência.¹⁰³

A singularidade da bela arte apolínea, como diz Machado, está na “criação de um véu de beleza que encubra o sofrimento” da vida enquanto manifestação da dor e da alegria.¹⁰⁴ Nietzsche diz que o apolíneo pode ser mais claramente compreendido através do conceito de princípio de individuação de Schopenhauer. Esta noção de princípio de individuação está ligada ao que é visível no mundo, à beleza, posta sobretudo nas artes plásticas. A imagem do herói grego, tal como apresentada nas epopéias homéricas, segundo Machado, representaria o modelo ideal de indivíduo apolíneo, pois na epopéia o herói desafia os perigos da vida em nome da glória individual, da imortalidade poética, atingindo assim a perfeição, mesmo que para tal tenha que morrer em combate.¹⁰⁵ Desta forma o princípio apolíneo deixaria transparecer o lado alegre da vida e encobriria ao mesmo tempo seu lado obscuro, sofrido. Criaria, portanto, uma ilusão, um mundo de aparência bela, um mundo de representação no sentido schopenhaueriano do termo.

Já o princípio dionisíaco está ligado ao desmesurado, à violência primordial da natureza. O dionisismo representa a embriaguez, a falta de medida a que o homem está submetido quando mergulhado na natureza, quando desapegado da racionalidade apolíneo-socrática a que os homens

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.26.

¹⁰⁴ MACHADO, op cit, p. 209.

¹⁰⁵ MACHADO, op cit, p. 204.

civilizados estão submetidos. Ele está ligado à idéia de Uno-primordial, ou seja, ao exato oposto ao princípio de individuação caracterizador do apolíneo, como explica Nietzsche em *O nascimento da tragédia*:

Na mesma passagem Schopenhauer [ao descrever em forma de metáfora o princípio de individuação] nos descreveu o imenso terror que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas da aparência fenomenal, na medida em que o princípio da razão, em algumas de suas configurações, parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisismo*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez.¹⁰⁶

Dioniso é o deus da desmesura, o deus do desregramento, é a natureza se manifestando da forma mais selvagem, em toda sua originalidade primordial. Como diz Macedo: “Dioniso [...] é ainda a expressão da vontade na sua unidade mais imediata, é o elemento musical do mundo que fala do ser ainda não alienado nas formas do tempo, do espaço e da causalidade. É a natureza despojada do véu da individuação, reconciliada consigo mesma, com sua verdade mais profunda”.¹⁰⁷

O princípio dionisíaco, para o jovem Nietzsche, não está ligado à noção de beleza, como no caso do princípio apolíneo, mas sim à noção de sublime. O sublime seria este caráter desmesurado da natureza, que se manifesta na embriaguez e desregramento primordiais. A estética

¹⁰⁶ NIETZSCHE, op cit, p.27.

¹⁰⁷ MACEDO, op cit, p.133.

dionisíaca representaria o caráter metafísico da arte. E seria a música, uma forma de arte não-plástica, que representaria este caráter metafísico da estética dionisíaca. E, para Nietzsche, seria no culto às bacantes onde melhor estaria representado este caráter desmesurado e desregrado, ou seja, sublime do princípio dionisíaco. Como diz Machado, o culto às bacantes representaria “[...] o culto manifestado nos cortejos orgiásticos de mulheres que, em transe coletivo, dançando, cantando e tocando tamborins em honra de Dioniso, invadiram a Grécia vindas da Ásia, para fazer seu deus ser reconhecido, glorificado pelos gregos”.¹⁰⁸ dionisíaco representaria assim, pois, “[...] a negação dos valores principais da cultura apolínea. Em vez de um processo de individuação, é uma experiência de reconciliação entre as pessoas e das pessoas com a natureza, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade.”¹⁰⁹

E a tragédia seria o momento de reconciliação destes dois princípios aparentemente antagônicos e irreconciliáveis. “A tragédia – diz Machado – é a união dos dois impulsos, das duas forças: o horror dionisíaco da natureza e a beleza apolínea da arte. Na tragédia, os princípios dionisíaco e apolíneo se reconciliam em forma de arte. A tragédia é assim “a transformação de um ‘fenômeno natural’ em um ‘fenômeno artístico’”, representado no anfiteatro.”¹¹⁰

Desta forma, a finalidade da tragédia para Nietzsche, segundo Machado, ao promover a transformação do mito épico em mito trágico, reconciliando desta maneira Apolo e Dioniso, é “[...] de fazer o espectador aceitar o sofrimento com alegria, como parte integrante da vida, porque

¹⁰⁸ MACHADO, op cit, p.211.

¹⁰⁹ MACHADO, op cit, p.212.

¹¹⁰ MACHADO, op cit, p.224.

seu próprio aniquilamento como indivíduo em nada afeta a essência da vida, o mais íntimo do mundo, da vontade.”¹¹¹ E o efeito trágico, possibilitado pela música, que é o elemento dionisíaco da arte trágica, seria exatamente a consolação metafísica schopenhaueriana, da qual Wagner estava já embebido e que havia influenciado sua produção artística e filosófica da década de 1860 em diante, em especial no seu *Beethoven*, do qual Nietzsche havia já lido antes de escrever *O nascimento da tragédia*.

E é nesta admiração sem limites da época trágica dos gregos, onde a tragédia representava para ele a mais alta forma de arte, em especial pela importância do coro musical como parte mais importante da encenação trágica, que o jovem Nietzsche aposta todas as suas fichas no drama musical wagneriano como a maior esperança do renascimento da música trágica na modernidade. E a esperança deste renascimento da tragédia no espírito da música wagneriana nesta época era tanta que ele havia intitulado o prefácio desta sua obra inaugural – *O nascimento da tragédia* – homenageando diretamente o músico que havia dado significado novo à arte moderna: “O nascimento da tragédia a partir do espírito da música: prefácio para Richard Wagner.”¹¹² Nietzsche expressa, nesta época, a importância de Wagner para o projeto de refundação, na modernidade, do drama musical trágico como contraposição direta aos valores decadentes do cristianismo, em nome de uma arte que afirme a alegria de viver. Por isso Nietzsche apostava tão alto na inauguração do teatro de Bayreuth: ali, o público presente (um público seletivo e já educado na concepção trágica da arte) – disposto no anfiteatro de forma que todos pudessem ver o palco em toda sua plenitude – assistiria à encenação trágica não como meros

¹¹¹ MACHADO, op cit, p 238

¹¹² Cf NIETZSCHE, op cit, p.22-23 - “Prefácio”.

expectadores que se sentem exteriores ao ato cênico em si, mas sim como elementos que participariam de forma ativa da encenação e atingiriam o êxtase da arte trágica como se estivessem possuídos pelo próprio deus. O público sentir-se-ia em Bayreuth, acreditava Nietzsche, na mesma situação em que se encontrariam os cidadãos gregos ao participarem da encenação da tragédia: como num culto trágico ao próprio deus Dioniso.

Posteriormente, porém, dezesseis anos após a publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche – já rompido tanto com a filosofia de Schopenhauer quanto com a metafísica de artista wagneriana – escreve uma “Tentativa de autocrítica”, uma espécie de posfácio a *O nascimento da tragédia*, onde faz uma reflexão sobre aquele seu período jovial de filósofo wagneriano. Nesta autocrítica Nietzsche afirma o caráter problemático e deveras bizarro desta sua obra inaugural. Afirma o quão era jovem e que a exaltação à concepção da arte como metafísica devia-se à imaturidade e a certa arrogância jovial.

Na década de 1880, em especial a partir de 1882, Nietzsche começa a redigir algumas de suas obras mais famosas, dentre elas o *Zaratustra*, onde aparecem alguns de seus conceitos principais, como eterno retorno, vontade de potência e além-do-homem, bem como aparece sua crítica ferrenha ao cristianismo e aos valores culturais por ele pregados, símbolos da decadência e do niilismo que assola a história do ocidente, desde Sócrates até à modernidade.¹¹³

¹¹³Para compreender de modo generalizado o pensamento filosófico de Nietzsche deste período, ver o texto de Giacóia supra citado, bem como LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005, os quais trazem uma boa introdução do pensamento nietzscheano em geral, sua biografia, bem como de seus conceitos principais.

4) *Michel Foucault e a Constituição dos Saberes na Modernidade –
As Ciências Humanas*

Michel Foucault nasceu na cidade de Poitiers, França, em 1926. Estudou na Escola Normal Superior da França. Na Sorbonne, cursou filosofia e psicologia, e foi orientado em sua tese de doutorado por Jean Hyppolite, o qual ministrava aulas e cursos sobre a Fenomenologia do Espírito, de Hegel. Em 1950, o jovem filósofo, sob convite de Althusser, ingressou no Partido Comunista Francês. Devido ao clima fortemente stalinista que cercava o PCF, no entanto, logo afastou-se do partido, passando a atuar, posteriormente, como ativista político desvinculado de partidos. A partir de 1951, tornou-se professor de psicologia e filosofia na Escola Normal Superior, onde teve como alunos Derrida e Paul Veyne.

Neste período, Michel Foucault descobre o filósofo que influenciaria todo seu pensamento filosófico posterior: Friedrich Nietzsche. Em 1955 assume um cargo na Universidade de Upsala, Suécia. De volta a Paris, agora com trinta e três anos, começa a escrever a *História da Loucura*, na qual pretendia encontrar o ponto zero entre a loucura e a normalidade. Ainda por essa época, Foucault assiste aos famosos Seminários de Jacques Lacan. Recebe então seu diploma em Psicologia Experimental, mediante estudos sobre Janet, Piaget, Lacan e Freud. É aí que começa, então, a fase mais produtiva, no sentido acadêmico, na vida

de Foucault, fase esta que vai até o final da década de 1970. Em 1971, Foucault assume a cadeira de Jean Hyppolite na disciplina História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France. Sua aula inaugural nessa nova cadeira foi o famoso texto publicado como *A ordem do discurso*.

Em 1966, Foucault havia já publicado aquela que se tornaria sua obra mais famosa, *As palavras e as coisas* (que analisaremos mais abaixo), seguida de *A Arqueologia do Saber*, obras estas que marcam sua filosofia como arqueológica. Em 1975 surge *Vigiar e punir*, um grande estudo sobre a genealogia do poder. Aqui, as relações de poder e saber fundamentam as formas discursivas da sociedade moderna, a qual é, segundo o filósofo francês, uma sociedade disciplinar. As disciplinas aparecem como “[...] uma técnica de produção de corpos dóceis”, facilmente controláveis e manipuláveis. Ainda desta fase é o primeiro livro de *História da Sexualidade* – “Avontade de saber”, no qual mostra que a sociedade ocidental faz do sexo um instrumento de poder, não por meio da repressão, mas por meio da expressão. O segundo e terceiro volumes, publicados pouco tempo antes de morrer, voltam-se para a questão da sexualidade na Grécia e Roma antigas, respectivamente. A primeira aparece como uma sociedade exuberante em erotismo ostensivo, e a segunda aparece como uma época da cultura do eu, onde a subjetividade começa a despontar na história ocidental.

Em junho de 1984, Michel Foucault tem uma infecção generalizada em função de complicadores provocados pela AIDS, vindo a morrer no dia

¹¹⁴Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 35. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

25 do mesmo mês,¹¹⁵

Escolhemos aqui, para falarmos do tema da constituição dos saberes modernos, sobretudo da instituição daquilo que incorretamente denominamos Ciências Humanas, um texto de Michel Foucault extraído de sua obra intitulada *As palavras e as coisas*, publicada em 1966. Trata-se do capítulo de encerramento deste livro, chamado exatamente “As Ciências Humanas”, onde o autor discute o estatuto científico das mesmas e sua posição em meio aos outros campos do saber na *episteme* moderna, bem como qual seria seu objeto propriamente dito.

A constituição dos saberes na Modernidade: as Ciências Humanas

Foucault inicia *As palavras e as coisas* afirmando que “[...]o modo de ser do homem, tal como se constitui no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positivities, e presente, de uma forma que não se pode dizer sequer privilegiada, no elemento das coisas empíricas.”¹¹⁶ Essa condição – que Foucault denomina como sendo o *a priori* histórico – é fundamental para compreendermos o surgimento e o estatuto das assim chamadas ciências humanas na modernidade. O propósito des *As palavras e as coisas* é fazer uma “arqueologia dos saberes da

¹¹⁵ Para melhor conhecer a biografia e mesmo a filosofia de Foucault ler STRATHERN, Paul. Foucault em noventa minutos. Rio de Janeiro; Zahar, 2003; também CASTELO BRANCO, Guilherme. “Foucault”. In: PECORARO, Rossano. *Os filósofos, clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Vol III. Rio de Janeiro: PUC-RIO/Vozes, 2009.

¹¹⁶FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.475.

modernidade.”¹¹⁷

Por arqueologia Foucault entende nesta obra, segundo Roberto Machado, como um método de compreensão da história dos saberes da modernidade. A arqueologia analisa, pois, “[...] as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época considerada como ‘uma rede única de necessidades’ a partir de suas condições de possibilidade, a partir do a *priori* histórico capaz de revelar, no nível da profundidade, uma homogeneidade básica, elementar, fundamental.”¹¹⁸ Ou seja, a arqueologia, tal como Foucault a entende em *As palavras e as coisas*, é um método de compreensão da constituição histórica dos saberes sobre o homem a partir do final da idade clássica, mais especificamente da constituição histórica das assim (impropriamente) chamadas Ciências Humanas.¹¹⁹

Foucault entende por Ciências Humanas o conjunto de discursos ou saberes que, desde o final do século XVIII e mais especificamente no século XIX, toma o homem por objeto no que ele tem de empírico. Para ele, antes do século XVIII o homem não existia enquanto objeto de estudos, pois, naquela época, todo conhecimento, qualquer que fosse, segundo ele, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças e definia as diferenças pela instauração de uma ordem; é no século XIX que o homem surge nesta forma contraditória: enquanto sujeito e enquanto objeto do conhecimento, em especial através da fragmentação dos diversos campos epistemológicos.

¹¹⁷ MACHADO, op cit, p.235.

¹¹⁸ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.135.

¹¹⁹ MACHADO, op. cit.. p.133.

Segundo Roberto Machado, a tese central de *As palavras e as coisas* é de que

[...] as ciências empíricas [biologia, economia, filologia] e a filosofia [transcendental] explicam o aparecimento, na modernidade, das ciências humanas, porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções complementares o âmbito do saber; por um lado, é parte das coisas empíricas, na medida em que vida, trabalho e linguagem são objetos – estudados pelas ciências empíricas – que manifestam uma atividade humana; por outro lado, o homem – na filosofia – aparece como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber.¹²⁰

Assim, as ciências humanas, para Foucault, e ainda segundo Machado, se constituem, na modernidade,

[...] a partir das transformações, ocorridas no nível do saber, que deram nascimento às ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem e a um tipo de filosofia que, apesar de orientações diferentes, Foucault caracteriza como analítica, como ‘filosofia do mesmo’, no sentido de que o transcendental por ela tematizado é a repetição da empiricidade que as ciências começam a conhecer. Em outras palavras, o aparecimento do homem como empírico e como transcendental - objeto das ciências empíricas e da filosofia moderna - é a condição de possibilidade do aparecimento do homem como representação, tal como é estudado pelas ciências humanas.¹²¹

¹²⁰MACHADO, op. cit., p.112.

¹²¹Idem, ibidem.

O conceito chave, segundo Foucault, para se compreender a constituição das ciências humanas na modernidade seria o conceito de *episteme*. Machado diz que para compreendermos o que é a *episteme* na perspectiva de Foucault necessitamos partir da noção de saber, pois – explica – a grande idéia metodológica que perfaz todas as análises de *As palavras e as coisas* é de que o saber tem uma positividade: de que há uma ordem interna constitutiva do saber.¹²² A arqueologia estuda os regimes discursivos dos saberes. Os regimes discursivos, segundo Paul Strathern, são formados por combinações, peculiares para cada *episteme*, de enunciados e visibilidades que tal *episteme* fundamenta:

A episteme de Foucault reside na estrutura integral de tais pressupostos: as tendências particulares de um período histórico. *A episteme* determina os limites da experiência do período, a extensão de seu conhecimento e até sua noção de verdade. Uma determinada *episteme* tende a originar uma determinada forma de conhecimento. Foucault chamou-a *discurso*, isto é, a acumulação de conceitos, práticas, declarações e crenças produzidas por uma determinada *episteme*.¹²³

O conceito de *Episteme* define-se, portanto, na

[...] existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. *A episteme* é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assumeem determinada época, e que lhe confere uma

¹²² Cf. MACHADO, op. cit., p.133.

¹²³ STRATHERN, op. cit., p.37.

positividade como saber. Em uma cultura e em dado momento só existe uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Essa *episteme* rege o conjunto das formas do saber de tal época.¹²⁴

Com relação aos discursos, pode-se dizer que as conjunções entre os enunciados e visibilidades formam verdades. São estes discursos que determinam o que serão as verdades de uma época, através de das regras impostas em sua base epistemológica mais profunda, como explica CandiOTTO: “Aquilo que se denomina de verdade é estabelecido pelo jogo de regras, pela ordem do discurso que condiciona esses saberes, e não pela ordem das coisas e das palavras.”¹²⁵ Estas verdades são relativas aos objetos, conceitos e métodos de cada saber.

Kant teria sido aquele que, na opinião de Foucault, pôs o homem no centro do conhecimento, tornando-o ao mesmo tempo sujeito e objeto do saber moderno. Para explicar essa problemática dos saberes sobre o homem na modernidade, Foucault utiliza-se da noção de um triedro, que ele chama de Triedro dos Saberes, formado pela matemática e pela física de um lado, a biologia, a economia e os estudos da linguagem, de outro e, por fim, a filosofia transcendental, com sua compreensão da finitude humana (a filosofia como analítica da finitude).¹²⁶

Foucault explica que deste triedro dos saberes as ciências humanas estão ao mesmo tempo excluídas e incluídas: elas aparecem nos interstícios destes domínios do saber moderno e retirando deste seu não-lugar o objeto de seu saber. Este espaço intersticial permite às ciências

¹²³ Cf. MACHADO, op. cit., p.133

¹²⁵ CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010, p.28. (grifo meu).

¹²⁶ Cf. MACHADO, op. cit., p.126.

humanas – diz Machado –

[...] proceder tanto a uma espécie de formalização matemática ... quanto à formação de conceitos a partir das ciências empíricas [biologia, economia, filologia] e também buscar pensar, através ,da filosofia, o radical nível da finitude da vida em suas manifestações empíricas, possibilitando ao homem pensar ao nível de uma analítica da finitude.¹²⁷

As ciências humanas seriam, portanto, uma forma de saber – não de conhecimento propriamente dito – situado nas vizinhanças das ciências empíricas, uma forma análise residual dos saberes sobre o homem:

Vê-se que as ciências humanas não é uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a este mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As ciências humanas ocupam, pois, essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem [através da filosofia].¹²⁸

Esta situação exterior às ciências empíricas retira, portanto, o estatuto de cientificidade às ciências humanas, colocando-as em relação constantemente conflituosa com os demais campos do saber. E é nesta condição intersticial – de estar no *intervalo* entre as ciências empíricas e a filosofia –, que se põe (ou se interpõe) o objeto das ciências humanas: a representação:

¹²⁷ Cf. MACHADO, op. cit., p. 112.

¹²⁸ FOCALTY, op. cit., p.488-89.

É a representação que o homem se faz dos objetos empíricos – *representação* que não é mais uma forma de conhecimento – que é objeto das ciências humanas [...] Estas estudam o homem enquanto ele se representa a vida na qual está inserida sua existência corpórea, a sociedade em que se realiza o trabalho, a produção e a distribuição, o sentido das palavras.¹²⁹

São as representações que o homem produz, ao viver, trabalhar e falar, que formam o objeto próprio das ciências humanas. O homem, na condição de ser vivente, que produz e que fala e que, ao fazer tudo isso, projeta sua vida dentro de uma concepção de um ser que está no mundo, forma representações simbólicas que dão sentido à sua condição de radical finitude.

A representação é, pois, segundo Foucault, um fenômeno de ordem empírica que se produz no homem e que se poderia analisar como tal. Ela não é simplesmente um objeto para as ciências humanas: ela é o próprio campo das ciências humanas, e em toda a sua extensão; é o suporte geral dessa forma de saber, aquilo a partir do qual o saber é possível.

Assim, as ciências humanas não podem ser definidas pelo que o homem é por natureza; elas são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As ciências humanas ocupam-se exatamente daquele espaço deixado pelas ciências empíricas e

¹²⁹ MACHADO, op.cit., p.130.

que aparecem como espécie de resíduos tanto à biologia, à economia e à filologia.

Daí, segundo Machado, duas conseqüências necessárias na percepção foucaultiana sobre a teoria da *episteme* na modernidade:

[...] uma é de ordem histórica: é o fato de que as ciências humanas, diferentemente das ciências empíricas desde o século XIX, e diferentemente do pensamento moderno, não puderam contornar o primado da representação. A outra consequência é que as ciências humanas, ao tratarem do que é representação estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade. São, portanto, sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental. O que manifesta, em todo o caso, o específico das ciências humanas, vê-se bem que não é esse objeto privilegiado e singularmente nebuloso que é o homem. Pela simples razão de que não é o homem que as constitui e lhes oferece um domínio específico; mas, sim, é a disposição geral da *episteme* que lhes dá lugar, as requer e as instaura permitindo-lhes assim constituir o homem como seu objeto. Haverá 'ciência humana' não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos.¹³⁰

Seria inútil, portanto, diz Foucault, querer-se afirmar que as ciências humanas são falsas ciências: elas simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *episteme* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se

¹³⁰ MACHADO, op cit, p.132.

perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo às ciências. Não é, pois, a irredutibilidade do homem, aquilo que se designa como sua invencível transcendência, nem mesmo sua complexidade demasiado grande que o impede de tornar-se objeto de ciência, como afirma Foucault: “A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto de *ciência*.”¹³¹

Ao final do texto, Foucault explica que o homem como sujeito e como objeto de saber é uma invenção recente, facilmente perceptível na história do pensamento moderno, e que seu fim esteja talvez, enquanto sujeito e objeto do saber, já muito próximo:

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano [...] Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o viessem a desaparecer tal como apareceram ... então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia.¹³²

¹³¹ FOCAULT, op. cit., p.507; grifos no original.

¹³² FOCAULT, op. cit., p.536.



Considerações Finais

Ao chegarmos ao final deste primeiro percurso de nossa caminhada na disciplina de Filosofia da Educação, nosso desejo é que o aluno tenha conseguido familiarizar-se com a filosofia e seus principais problemas. Entendemos por problema a pergunta pelo ser das coisas. Problematizar é colocar em dúvida as verdades prontas e acabadas, tornando-as objeto de investigação. Duvidar é desconfiar das certezas aparentes, pois, para a filosofia, o real não está naquilo que se manifesta (sensivelmente), mas nos fundamentos in-aparentes e essenciais, os quais devem ser desvelados pela razão crítica, instância máxima de julgamento do real.

A verdade das coisas, no entanto, tanto não está no aparente quanto também não é absoluta. Neste sentido, como procuramos

demonstrar com os textos, a verdade é simultaneamente temporal, individual, e determinada pelo contexto na qual a teoria/pensamento é desenvolvida. Ou seja, o conhecimento filosófico (como qualquer forma de conhecimento), ainda que se fundamente em pressupostos extraídos do real, sempre está impregnado, em maior ou menor grau, de subjetividade. O autor, por maior carga de neutralidade que procure mostrar em seu trabalho, e por maior grau de universalidade de seus pressupostos, sempre necessariamente traz consigo suas próprias categorias, seus preconceitos, desejos, interferindo em grande medida na maneira de conhecer, fazendo recortes, privilegiando este ou aquele autor/ tema/ problema,/etc., e relegando outros ao esquecimento (à não-verdade, ao não-ser). A verdade é, pois, histórica e, portanto, subjetiva e temporalizada.

Assim, esperamos que agora nosso aluno esteja preparado para o percurso seguinte, que será problematizar a Educação, ou seja, tratar a Educação como problema, como lugar onde o conhecimento deve ser analisado em sua relação com a prática: teoria filosófica e prática empírico-cotidiana do fazer em sala de aula se conjugam para pensar os melhores caminhos para o ensino.



Referências

ABRÃO, B. S. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ARISTÓTELES. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1996.

_____. "A luta de classes como fundamento da história". In: TOLEDO, C. N. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. Campinas: Xamã/EdUnicamp, 1998.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

DESCARTES, René. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DURANT, WILL. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FINLEY, M. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 35. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000

GILSON, Etiéne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Dois Volumes. Coleção Os Economistas. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Introdução de Eric Hobsbawm. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

_____. *Grundrisse: Elementos fundamentais para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Volume I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

MURRAY, O. *Grecia Arcaica*. Madrid. Taurus. 1986.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que se é*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

NÓBREGA, F. P. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2005.

- PASCAL, G. *Compreender Kant*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- PECORARO, R. *Os filósofos, clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Vol. III. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Vozes, 2009.
- PLATÃO. *Diálogos*. 2. ed. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural. Coleção Os Pensadores, 1997.
- PRÉ-SOCRÁTICOS, *Os Fragmentos, doxografia e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza ... (et al.). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- REALE, Giovanni & ANTISIERI, Dario. *História da Filosofia*. Três Volumes. 3. edição. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROUGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.
- STRATHERN, P. *Foucault em noventa minutos*. Tradução de Cassio Boechat. Rio de Janeiro; Zahar, 2003.
- STUBBINGS, H. F. "The Rise of Mycenaean Civilization". In: *The Cambridge Ancient History*. Vol. II. Part 1. Third Edition. Cambridge, 1973.
- VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 3. ed. Difel. 1981.

