

**As Bases Racionais da
Construção do Conhecimento**

PRESIDENTE DA REPÚBLICA: Luis Inácio Lula da Silva
MINISTRO DA EDUCAÇÃO: Fernando Haddad
SECRETÁRIO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA: Carlos Eduardo Bielschowsky

SISTEMA UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL
DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA
Celso Costa

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: Jamile Santinello
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DIRETORA: Maria Aparecida Crissi Knüppel
VICE-DIRETORA: Christine Vargas Lima

EDITORA UNICENTRO

CONSELHO EDITORIAL: Mario Takao Inoue, Beatriz Anselmo Olinto, Carlos de Bortoli, Hélio Sochodolak, Ivan de Souza Dutra, Jeanette Beber de Souza, Jorge Luiz Favaro, Luiz Gilberto Bertotti, Maria José de P. Castanho, Márcio R. Santos Fernandes, Maria Regiane Trincaus, Mauricio Rigo, Raquel Dorigan de Matos, Rosanna Rita Silva, Ruth Rieth Leonhardt e Sidnei Osmar Jadoski.

EQUIPE RESPONSÁVEL PELA IMPLANTAÇÃO DO CURSO DE
ESPECIALIZAÇÃO EM GESTÃO ESCOLAR A DISTÂNCIA

COORDENADOR DO CURSO: Kleivi Mary Reali
COMISSÃO DE ELABORAÇÃO: Ademir Juracy Fanfa Ribas, Adnilson José da Silva, Ângelo André Marafon, Carlos Eduardo Stange, Clarice Linhares, Darlan Faccin Weide, Fabíola Medeiros, Isabel Cristina Neves, Ivonaldo Brandani Gusmão, Jamile Santinello, Jeferson Lozecky, Kleivi Mary Reali, Marcio Faccini, Maria Aparecida Crissi Knüppel, Maria Regina da Silva Vargas, Margareth de Fátima Maciel, Nilsa Pawlas, Paulo Guilhermetti, Regina Habib Padilha e Rosângela Wolf.

JAIR ANTUNES

**As Bases Racionais da
Construção do Conhecimento**

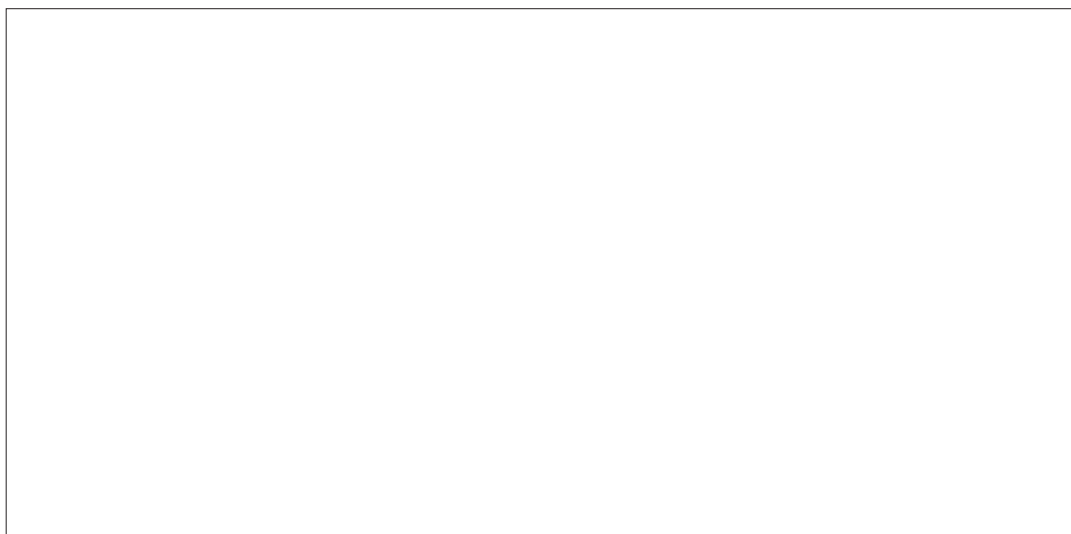
COMISSÃO CIENTÍFICA: Adnilson José ds Silva, Ademir Juracy Fanfa Ribas, Ângelo André Marafon, Carlos Eduardo Stange, Clarice Linhares, Darlan Faccin Weide, Fabíola Medeiros, Isabel Cristina Neves, Ivonaldo Brandani Gusmão, Jamile Santinello, Jeferson Lozecky, Klevi Mary Reali, Marcio Faccini, Maria Aparecida Crissi Knüppel, Maria Regina da Silva Vargas, Margareth de Fátima Maciel, Nilsa Pawlas, Paulo Guilhermetti, Regina Habib Padilha e Rosângela Wolf.

REVISÃO ORTOGRÁFICA
Célia Bassuma Fernandes

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO:
Elisa Ferreira Roseira Leonardi
Espencer Ávila Gandra
Éverly Pegoraro

EDITORA UNICENTRO
DIDÁTICA EDITORA DO BRASIL LTDA.

Catálogo na Publicação
Fabiano de Queiroz Jucá – CRB 9 / 1249
Biblioteca Central – UNICENTRO



Copyright: © 2010

Nota: o conteúdo da obra é de exclusiva responsabilidade dos autores.



Sumário

Apresentação	07
Capítulo 1	
Filosofia Antiga	15
Capítulo 2	
Filosofia Medieval	43
Capítulo 3	
Filosofia Moderna	51
Capítulo 4	
Filosofia Contemporânea	75
Considerações Finais	117
Referências	119



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 “filosophia” 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 grande objetivo da filosofia.

Esta, segundo Reale e Antiseri (1990), 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. Nesse 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”.

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 esclarece Aristóteles, os homens “buscaram o conhecer afim de saber e não para conseguir alguma finalidade prática”.

A filosofia é, pois, uma forma de saber sistemático, que procura explicar *racionalmente* a totalidade do cosmos e das relações humanas. A Filosofia significa, assim, como explica Chauí, uma forma de pensamento sistemático, em que, a partir de enunciados precisos e rigorosos, busca encadeamentos lógicos entre os enunciados, opera com conceitos ou idéias obtidos por procedimentos de demonstração e prova, exige a fundamentação racional do que é enunciado e pensado. O conhecimento filosófico é um trabalho intelectual e sistemático, porque não se contenta 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 (*agogé*) do saber da criança (*paidós*) em seus respectivos tempos históricos determinados e, em especial, no pensamento filosófico brasileiro contemporâneo.

Na 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 I – 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: Antigüidade, 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 um revés, pois, na medievalidade, a razão está submetida ao predomínio 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 re-abre 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 enredado: 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 econômicas e 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, vai empreender 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. Pois a Filosofia Esclarecida teria demonstrado que aquele fundamento ao qual a filosofia de cunho metafísico vinha procurando há mais de dois milênios não existe: é sem-fundo. Esta demonstração nietzschiana da não-subsistência dos valores morais tradicionais aparece representado, sobretudo, através da metáfora da “morte de Deus”.

Foucault, já na segunda metade do século XX, vivencia a crise absoluta do pensamento. 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 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. O poder está intimamente ligado ao saber. A relação recíproca de ambos produz “regimes de verdade”, os quais determinam as formas de pensamento e os valores ético-morais (bem-mal, verdade-mentira, etc.). A sociedade burguesa aparece, assim, como uma sociedade “disciplinar”, onde todos os setores da mesma aparecem enquadrados em relações de instrumentalidade/utilidade: o controle dos corpos torna os indivíduos *úteis* economicamente e *dóceis* politicamente, causando um estado de existência apática e passiva perante o real.



Capítulo 1

Filosofia Antiga

1) Os condicionantes sócio-históricos-culturais que preparam o advento da filosofia na Grécia

O nascimento da filosofia: a revolução grega

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.

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.

Para compreendermos este “Milagre grego”, criador tanto da Filosofia quanto da Democracia, é necessário, porém, compreendermos antes o contexto social, cultural, econômico, político, religioso e mitológico da Hélade (Grécia) em seus primórdios.

a) Micênios, dórios e a “idade das trevas”

Em 1600 a.C., aproximadamente, a Grécia começou a ser ocupada por povos que o poeta Homero, mais tarde, denominaria de aqueus. Esses povos ergueram grandes fortificações em Micenas, Tirinto, Pilos, fundando comunidades que guerreavam entre si. Micenas, a grande vencedora dessas lutas, irradiou para toda a Grécia seu modo de vida. A sociedade micênica tinha uma organização hierarquizada em torno da família real e da aristocracia - o que se refletia na hierarquia de suas divindades. O povo dedicava-se ao comércio e à pilhagem de guerra. Seu raio de ação compreendia Tróia, Sicília, península Itálica e, até mesmo, o Oriente.

A partir de 1150 a.C. (data aproximada), os dórios, vindos do norte, começaram a invadir a Grécia, estabelecendo-se em Epiro, Etólia, Acarnânia, Peloponeso, Creta e Anatólia. Outros povos, como os beócios, os tessálios e os trácios, também entraram em terras gregas. A civilização micênica foi destruída e a cultura, de certa maneira, retraiu-se: o comércio cedeu à economia agrícola e a escrita desapareceu, para só ser reencontrada no final do século IX a.C. Vivia-se no isolamento das aldeias, com formas de vida tribais. Por isso, esse período, que vai até o início do século VIII a.C., é conhecido como “idade das trevas”.

Transformações decisivas dão-se no plano político: a realeza desaparece e o poder político passa a ser controlado por uma aristocracia de ricos proprietários de terras. O resultado é o fim da unidade política que o rei encarnava. Sem essa unidade, a sociedade passa a ser vista como lugar de desordem, de conflitos entre os variados grupos sociais: das famílias aristocráticas entre si e entre a aristocracia e as camadas mais

pobres da população. Como recuperar a ordem e a harmonia perdidas? Como preservar a unidade e a coesão da comunidade se não existe rei? A organização da *pólis* impõe-se, aos poucos, como resposta a essas perguntas.

b) O desenvolvimento da pólis

Na origem da pólis, porém, encontram-se outros fatores. 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. Isso leva a uma união que acaba por dissolver as antigas linhagens tribais. A sociedade torna-se mais complexa. Deixa de ser um aglomerado de agricultores e artesãos - o *demos* - reunidos em torno do palácio central.

Também o centro da cidade sofre uma mudança radical. 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 ser estrangeiros ou escravos.

Essa nova forma de organização social e política é a pólis, cujas características, segundo o historiador francês Jean-Pierre 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, público, acessível a todos.

Essa revolução política foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento humano. Na pólis, com os cidadãos em pé de igualdade, vence quem sabe convencer. É preciso valer-se exclusivamente do

raciocínio e da correta exposição de idéias - em suma, do logos. Essa fórmula de raciocinar, de falar e até de polemizar não se limita à política, porém. Passa a ser o critério para pensar qualquer coisa.

c) O mundo do mito e o mundo do logos

Esse novo modo de pensar, racional e filosófico, é considerado, por alguns autores, oposto ao pensamento mítico. 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. Como aponta Jean-Pierre Vernant, os "filósofos não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo: acharam-no pronto".

Tome-se como exemplo a descrição da origem do universo feita por Hesíodo, no poema *Teogonia*. Os primeiros filósofos, assim como Hesíodo, buscam uma explicação para a relação entre o caos e a ordem do mundo. A maneira de entender essa relação é que muda. Enquanto o poeta vê os deuses como os responsáveis por tudo o que há, os antigos pensadores preferem partir das formas da natureza que esses deuses representam (terra, água, ar) para entender a vida.

Há, porém, uma diferença fundamental entre o pensamento mítico e o pensamento racional dos primeiros filósofos. A mitologia exprime na forma divina e celestial todo o conjunto de relações, quer dos homens entre si, quer entre o homem e a natureza. 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.

O desaparecimento do "rei divino" altera esse cenário. A pólis surge como criação da vontade humana. 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.

d) O que é o destino?

Muito antes do nascimento da pólis, porém, a Grécia já era marcada por uma vida cultural intensa, da qual Homero é representante - embora a existência real desse poeta seja controversa. Os poemas atribuídos a ele narram as últimas guerras troianas, que, supõe-se, ocorreram entre 1260 e 1250 a.C. Ilíada conta a fase final dos combates, em que o guerreiro Aquiles envolve-se em uma série de aventuras contra os troianos. Derrotada Tróia, o herói Ulisses (Odisseu) parte para Ítaca, sua terra natal, onde a esposa Penélope o espera. Odisséia descreve essa longa viagem (de dez anos) através dos mares.

Nos dois poemas, história, ficção, lenda e mito se confundem. Os deuses e os mitos presentes nos relatos, por sinal, não são os dos povos em guerra. São os dos dórios, que, vindos do norte séculos depois das guerras troianas, instituíram uma sociedade aristocrática e consolidaram o que seria a civilização grega ou helênica propriamente dita. Assim como Homero narra fatos anteriores a seu tempo, a difusão de sua obra pela Grécia também se faz muito depois da época em que teria vivido. Seus poemas só chegam a Atenas por volta do século V a.C., em tudo diferente do período homérico. O modo de vida e a cultura são outros. A sociedade aristocrática que esbanjava luxo havia cedido à vida comedida do regime democrático. Os deuses já não bastavam para explicar o mundo.

Essa época consagra Homero como "pai da cultura helênica". E se assim o faz é porque herda do poeta uma idéia arraigada nesse novo modo de viver e de pensar: a idéia de fado, ou fatalidade, o destino implacável que comanda a vida não só do homem, mas também dos próprios deuses. O que é essa força que está acima dos deuses? Esta pergunta é uma das raízes do pensamento ocidental.

e) Os homens, abandonados à própria sorte

Outra idéia também inspira os gregos a não mais recorrer aos deuses para entender o mundo: a sensação de que eles abandonaram os homens. Isso aparece já no final do século VIII a.C., na obra do poeta Hesíodo. Em *Teogonia*, ele descreve a criação do mundo e dos deuses a partir de Caos, Gaia (Terra) e Eros (Amor). Sucedem-se outras divindades, que com caprichos quase humanos amam, mentem, traem e lutam umas com as outras. Finalmente, com a vitória de Zeus, os deuses instalam-se no Olimpo. Nesse relato, Hesíodo ordena vários mitos contraditórios, explicando também os fenômenos da natureza e a história. Mais que isso, mostra que, após a vitória de Zeus, o homem está livre das cruéis maquinações dos deuses que o antecedem. Zeus, que faz reinar a justiça, castiga ou premia os mortais de acordo com os atos pelos quais são responsáveis. Em *Os trabalhos e os dias*, escrito para pedir a punição de um irmão desonesto, Hesíodo defende a necessidade do trabalho árduo como condição humana. O ser humano, segundo narra, teria passado por cinco idades: a de ouro, a de prata, a de bronze, a dos semideuses e a de ferro. Na primeira, convive com os deuses, não conhece nem o trabalho nem a morte. Seguem-se fases intermediárias que terminam com a idade de ferro, a fase atual, em que o homem, após ter recebido o fogo roubado por Prometeu, foi separado dos deuses e condenado a trabalhar, a procriar, por conta própria. A procriação é possibilitada por Pandora, mulher que os deuses enviam aos homens como vingança pela posse do fogo. Dela - ou da caixa que carrega - nascem todos os dons e todos os males da Terra. O homem está abandonado, mas já é livre para fazer valer a sua justiça. E para pensar.

f) Democracia e filosofia

Na Grécia, entre os séculos VIII e V a.C., empreende-se a busca pela construção de uma sociedade justa e de um pensamento racional, livre de

preconceitos. Dessa procura originam-se, 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 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.

A sociedade grega, ao contrário de outras civilizações de seu tempo, desconhece castas sacerdotais que tenham o monopólio dos livros sagrados e da verdade revelada. Tampouco a escrita é segredo de governantes e escribas. Ao contrário, é de domínio comum, e isso possibilita a ampla difusão e a discussão de idéias. O livre desenvolvimento do pensamento também é facilitado pela ausência, quer na religião olímpica quer nas crenças mais místicas, de uma teologia elaborada que forneça explicações coerentes do mundo. Os deuses gregos, ao contrário, têm características humanas e pouco servem de inspiração para um pensamento religioso mais trabalhado.

Da perspectiva política, uma "religião" tão frágil em fundamentos é ineficiente como instrumento de poder. Dessa maneira, já no período homérico, a idéia de rei divino desaparece, cedendo espaço para que a política e o governo se tornem cada vez mais um assunto e uma atividade essencialmente humanos (o homem seria definido mais tarde, por Aristóteles, como *zoón politikón*, isto é, animal político).

A reduzida dimensão das unidades políticas do mundo grego contribuiu para o surgimento dessa concepção dessacralizada de política. A Grécia antiga não é um império cujo domínio se estende a vastas regiões

e a diversas comunidades. Ao contrário, cada comunidade é uma cidade-Estado autônoma, com dimensões de um pequeno município.

É bem provável, porém, que cada pólis tivesse sua organização própria, embora oficialmente todas seguissem o modelo de Atenas. É lá que o *zoón politikón* de Aristóteles aparece em sua plenitude, e disso o ateniense se orgulha, como característica que o distingue de outros povos. Ele, ao contrário dos bárbaros, que despreza, não está submetido ao mando de um rei. Tem consciência de viver em sociedade; sabe que é ateniense porque é cidadão, e que é cidadão porque participa da vida pública da cidade. Os destinos da pólis são de responsabilidade de todos os cidadãos, acima dos quais não há nada a não ser as leis que eles mesmos elaboraram. Até mesmo os espartanos, em vários aspectos tão diferentes dos atenienses, imitaram-nos quando enviaram embaixadores aos persas, sob o argumento de que não tinham outro senhor a não ser a lei.

A idéia de que a soberania é da lei - não dos deuses ou de algum rei - constitui o fundamento da democracia grega. Até chegar a ela, os atenienses passaram por vários sistemas de governo. Diante de sérios conflitos entre grupos sociais que disputavam o poder, chegaram a escolher tiranos (que então significavam "árbitros") para servir de mediadores dos diversos interesses, encarnando a autoridade da lei. Por fim, na democracia, a lei tornou-se impessoal, obra coletiva, resultado da decisão tomada por todos, reunidos em assembleia pública. Mas bem entendido: todos, menos mulheres, crianças, estrangeiros e escravos - aos quais era negado o direito à cidadania.

Essa organização política, 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 recorrer a forças místicas e divinas.

(Texto extraído e editado a partir de: ABRÃO, B. S. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p.15 a 24).

2) Os filósofos pré-socráticos e a questão da Arkhé

Durante o século VII a.C., as novas condições de vida das colônias gregas da Ásia Menor acentuam-se devido à revolução econômica representada pela adoção do regime monetário. A moeda, facilitando as trocas, vem fortalecer econômica e socialmente aqueles que vivem do comércio, da navegação e do artesanato, marcando definitivamente a decadência da organização social baseada na aristocracia de sangue. A partir de então, e, sobretudo, no decorrer do século VI a.C., a expansão das técnicas - já desvinculadas da primitiva concepção que lhes atribuía origem divina - passa a oferecer ao homem imagens explicativas dotadas de alta dose de racionalidade, conduzindo à progressiva rejeição e à substituição da visão mítica da realidade. A técnica que o homem consegue compreender e dominar a ponto de realizá-la com suas próprias mãos, repeti-la e, sobretudo ensiná-la, apresenta-se como um processo de transformação e de criação. Por que não seria semelhante àquele o processo que teria produzido o universo atual e dentro dele continuaria a operar mudanças?

Natural, portanto, que ocorressem nas colônias gregas da Ásia Menor as primeiras manifestações de um pensamento dotado de tamanha exigência de compreensão racional que, depois de produzir as epopéias homéricas (entre o século X e o VIII a.C.), eclodiu, no século VI a.C., sob a forma de ciência teórica e filosofia. É bem verdade que, já no século VIII a.C., Hesíodo expusera em suas obras poéticas uma síntese de relatos míticos tradicionais, vinculando-os pelo nexos causal das genealogias que

ligavam deuses e mortais. Mas, a partir do século VI a.C., esse tipo de construção cedeu lugar a uma nova e mais radical forma de pensamento racional, que não partia da tradição mítica, mas de realidades apreendidas na experiência humana cotidiana. Fruto da progressiva valorização da "medida humana" e da laicização da cultura efetuada pelos gregos, despontou, nas colônias da Ásia Menor, uma nova mentalidade, que coordenou racionalmente os dados da experiência sensível, buscando integrá-los numa visão compreensiva e globalizadora. Dentro desse espírito surgiram, na Jônia, as primeiras concepções científicas e filosóficas da cultura ocidental, propostas pela escola de Mileto.

Procurando reduzir a multiplicidade percebida à unidade exigida pela razão, os pensadores de Mileto 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 universo apresentava-se, assim, como um conjunto ou um "campo" no qual se contrapunham pares de opostos.

a) A Escola de Mileto

Segundo uma tradição, que remonta aos próprios gregos antigos, o primeiro filósofo teria sido Tales de Mileto. As datas a respeito de sua vida são incertas, sabendo-se, porém, com segurança, que ele viveu no período compreendido entre o final do século VII e meados do século VI a.C. Famoso como matemático, alguns historiadores consideram que sua colocação pelos antigos entre os "sete sábios da Grécia" deveu-se, principalmente, à sua atuação política: teria tentado unir as cidades-Estados da Ásia Menor numa confederação, no intuito de fortalecer o mundo helênico diante das ameaças de invasões de povos orientais.

Para a história da filosofia, a importância de Tales advém, sobretudo, de ter afirmado que a água era a origem de todas as coisas. A água seria a *physis*, que, no vocabulário da época, abrangia tanto a

acepção de "fonte originária" quanto a de "processo de surgimento e de desenvolvimento", correspondendo perfeitamente a "gênese". Segundo a interpretação que dará Aristóteles séculos mais tarde, teria tido início com Tales a explicação do universo através da "causa material". Historiadores modernos, porém, rejeitam essa interpretação, que "aristoteliza" Tales, atribuindo-lhe preocupação de cunho metafísico.

Um dos aspectos fundamentais da mentalidade científico-filosófica inaugurada por Tales consistia na possibilidade de reformulação e correção das teses propostas. À estabilidade dos mitos arcaicos e à estagnação das esparsas e assistemáticas conquistas da ciência oriental, os gregos, a partir de Tales, propõem uma nova visão de mundo, cuja base racional fica evidenciada na medida mesma em que ela é capaz de progredir, ser repensada e substituída. Assim é que, já nos meados do século VI a.C., a chefia da escola de Mileto passa a Anaximandro. Introdutor na Grécia e aperfeiçoador do relógio de sol (*gnomon*), de origem babilônica, foi também o primeiro a traçar um mapa geográfico.

Para Anaximandro, o universo teria resultado das modificações ocorridas num princípio originário ou *arché*. Esse princípio seria o *ápeiron*, que se pode traduzir por infinito e/ou ilimitado. Desde a Antiguidade discute-se se o *ápeiron* pode ser interpretado como infinitude espacial, como indeterminação qualitativa, ou se envolve os dois aspectos. Certo é que, para Anaximandro, o *ápeiron* estaria animado por um movimento eterno, que ocasionaria a separação dos pares de opostos. No único fragmento que restou de sua obra, Anaximandro afirma que, ao longo do tempo, os opostos pagam entre si as injustiças reciprocamente cometidas. Para alguns intérpretes isso significaria a afirmação da lei do equilíbrio universal, garantida através do processo de compensação dos excessos (p. ex., no inverno, o frio seria compensado dos excessos cometidos pelo calor durante o verão).

O último representante da escola milesiana foi Anaxímenes. Para ele, o universo resultaria das transformações de um ar infinito (pneuma *ápeiron*). Aproveitando - segundo Farrington - a sugestão oferecida pela

técnica de fabricação de feltro (produzido por aglutinação de materiais dispersos), em grande expansão na Míleto de sua época. Anaxímenes afirmava que todas as coisas seriam produzidas através do duplo processo mecânico de rarefação e condensação do ar infinito. O pensamento milesiano adquiria, assim, consistência, pois, além de se identificar qual a *physis*, mostrava-se um processo capaz de tornar compreensível a passagem da unidade primordial à multiplicidade de coisas diferenciadas que constituem o universo.

b) A salvação pela matemática

Durante o século VI a.C. verificou-se, em certas regiões do mundo grego, uma revivescência da vida religiosa, para a qual contribuiu, inclusive, a linha política adotada em geral pelos tiranos: para enfraquecer a antiga aristocracia, que se supunha descendente dos deuses protetores da polis, das divindades “oficiais”, os tiranos favoreciam a expansão de cultos populares ou estrangeiros. Dentre as religiões de mistérios, de caráter iniciático, uma teve então enorme difusão: o culto de Dioniso, originário da Trácia, e que passou a constituir o núcleo da religiosidade órfica. O orfismo - de Orfeu, que primeiro teria recebido a revelação de certos mistérios e que os teria confiado a iniciados, sob a forma de poemas musicais - era uma religião essencialmente esotérica. Os órficos acreditavam na imortalidade da alma e na metempsicose, ou seja, a transmigração da alma através de vários corpos, a fim de efetivar sua purificação. A alma aspiraria, por sua própria natureza, a retornar à sua pátria celeste, às estrelas: mas, para se libertar do ciclo das reencarnações, o homem necessitava da ajuda de Dioniso, deus libertador que completava a libertação preparada pelas práticas catárticas.

Pitágoras de Samos, que se tornou figura legendária já na própria Antiguidade, realizou uma modificação fundamental na religiosidade órfica, transformando o sentido da "via de salvação": no lugar de Dioniso colocou a matemática. Da vida de Pitágoras quase nada pode ser afirmado

com certeza, já que ela foi objeto de uma série de relatos fantasiosos, como os referentes às suas viagens e a seus contatos com culturas orientais. Parece certo, contudo, que ele teria deixado Samos (na Jônia), na segunda metade do século VI a.C., fugindo à tirania de Polícrates. Transferindo-se para Crotona, lá fundou uma confraria científico-religiosa. Criou um sistema global de doutrinas, cuja finalidade era a de descobrir a harmonia que preside à constituição do cosmo e traçar, de acordo com ela, as regras da vida individual e do governo das cidades. Partindo de idéias órficas, o pitagorismo pressupunha uma identidade fundamental, de natureza divina, entre todos os seres; essa similitude profunda entre os vários existentes era sentida pelo homem sob a forma de um "acordo com a natureza", que, depois do pitagórico Filolau, será qualificada como uma "harmonia", garantida pela presença do divino em tudo. Natural que, dentro de tal concepção, o mal seja sempre entendido como desarmonia.

A grande novidade introduzida, certamente pelo próprio Pitágoras, na religiosidade órfica foi a transformação do processo de libertação da alma num esforço inteiramente subjetivo e puramente humano. A purificação resultaria do trabalho intelectual, que descobre a estrutura numérica das coisas e torna, assim, a alma semelhante ao cosmo, em harmonia, proporção, beleza. Pitágoras teria chegado à concepção de que todas as coisas são números através, inclusive, de uma observação no campo musical: verifica, no monocórdio, que o som produzido varia de acordo com a extensão da corda sonora. Ou seja, descobre que há uma dependência do som em relação à extensão, da música (tão importante como propiciadora de vivências religiosas extáticas) em relação à matemática.

c) O que é - é o que é

Não há segurança quanto às datas de nascimento e morte de Parmênides. Sabe-se que viveu no final do século VI e começo do século V

a.C. e que foi legislador em sua cidade natal, Eléia. E que deixou um poema, apresentando suas idéias filosóficas.

O poema de Parmênides divide-se em três partes: o proêmio, rico em metáforas, descreve uma experiência de ascese e de revelação; a primeira parte apresenta o conteúdo principal dessa revelação, mostrando o que seria a "via da verdade"; a segunda parte caracteriza a "via da opinião". A distinção fundamental entre os dois caminhos está em que, no primeiro, o homem se deixa conduzir apenas pela razão e é, então, levado à evidência de que "O que é, é - e não pode deixar de ser" (primeira formulação explícita do princípio lógico-ontológico de identidade). Já na segunda via, "os mortais de duas cabeças", pelo fato de atentarem para os dados empíricos, as informações dos sentidos, não chegariam ao desvelamento da verdade (aletheia) e à certeza, permanecendo no nível instável das opiniões e das convenções de linguagem.

Historicamente, o que Parmênides faz é extrair do fundo das primeiras cosmogonias filosóficas o seu arcabouço lógico, centralizado na noção de unidade. Ao mesmo tempo, tratando essa noção com estrito rigor racional, mostra que ela parece incompatível com a multiplicidade e o movimento percebidos. "O que é", sendo "o que é", terá de ser único: além do "O que é" apenas poderia existir, diferente dele, "o que não é" - o que seria absurdo, pois significaria atribuir existência ao não-ser. Impensável e indizível. Pelo mesmo motivo - simples desdobramento do princípio de identidade -, o ser tem de ser eterno, imóvel, finito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível. A esses atributos Parmênides acrescenta o da corporeidade, exprimindo uma constante na concepção da realidade até esse momento e que justamente começa, então, a entrar em crise.

Particularmente, os caracteres de imutabilidade, imobilidade e unidade contrariavam frontalmente o depoimento dos sentidos, que percebem um mundo de coisas diversas, móveis e mutáveis. A verdade proclamada pela primeira parte do poema de Parmênides era a manifestação de uma razão absoluta, identificada por isso mesmo com o discurso de uma deusa. Contrapunha-se não apenas ao senso comum, como

também a doutrinas filosóficas correntes na época, como o pitagorismo. A recusa de que os sentidos pudessem conduzir à verdade e à rejeição da legitimidade racional da multiplicidade e do movimento suscitaram críticas ao eleatismo. Aos adversários da escola responde Zenão, um dos principais continuadores da filosofia de Parmênies, através de argumentos que constituem verdadeiras aporias (caminhos sem saída) e procuram mostrar que as teses dos opositores do eleatismo, como os pitagóricos, ocultavam contradições internas insuperáveis, além de estarem também em desacordo com a experiência sensível. Zenão sistematizou o método da demonstração "pelo absurdo" e foi considerado por Aristóteles o inventor da dialética, na sua acepção erística, de argumentação combativa que parte das premissas do próprio adversário e delas extrai conclusões insustentáveis.

d) O fogo eternamente vivo

"Este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum dos deuses ou dos homens o fez: mas foi sempre, é e será um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida" - nessa frase muitos veem uma das chaves para a decifração do pensamento de Heráclito de Éfeso, que já na Antiguidade tornou-se conhecido como "o Obscuro".

De sua vida muito pouco se sabe com certeza. Nascido em Éfeso, colônia grega da Ásia Menor, teria "florescido" (o que, parece, significava para os gregos atingir o auge de sua produtividade) por ocasião da 69ª Olimpíada (504/3-501 a.C.). Pertencia à família real de sua cidade e conta-se que teria renunciado à dignidade de se tornar rei em favor de seu irmão. A obra que deixou está constituída por uma série de frases isoladas, durante muito tempo consideradas como fragmentos de um suposto texto original; posteriormente, a crítica filosófica reconheceu que se tratava, na verdade, de aforismos. Modernamente, a sequência desses aforismos é apresentada segundo duas numerações: ou a inglesa, devida a Bywater, ou a alemã, de Diels (o que justifica a letra B ou D que aparece comumente junto ao número do aforismo).

e) A unidade dos opostos

O que diz o Logos, do qual Heráclito se faz o anunciador e em nome do qual condena o torpor da multidão ou a polimatia dos supostos sábios, é isto: a unidade fundamental de todas as coisas. Essa é “a natureza que gosta de se ocultar” (D 123). Mas a noção de unidade fundamental, subjacente à multiplicidade aparente, já estava expressa pelo menos desde Anaximandro de Mileto. A novidade trazida por Heráclito - e que lhe permite julgar tão duramente seus antecessores e contemporâneos - está, na verdade, em considerar aquela unidade como uma unidade de tensões opostas. Esta teria sido sua grande descoberta: existe uma harmonia oculta das forças opostas, “como a do arco e da lira” (D 51). A Razão (Logos) consistiria precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem: os contrários, em todos os níveis da realidade, seriam aspectos inerentes a essa unidade. Não se trata, pois, de opor o Um ao Múltiplo, como Xenófanés e o eleatismo: o Um penetra o Múltiplo e a multiplicidade é apenas uma forma da unidade, ou melhor, a própria unidade. Daí a insuficiência do uso corrente das palavras: somente o logos (razão-discurso) do filósofo consegue apreender e formular - não ao ouvido, mas ao espírito, não diretamente, mas por via de sugestões sibilinas - aquela simultaneidade do múltiplo (mostrado pelos sentidos) e da unidade fundamental (descortinada pela inteligência desperta, em “vigília”).

Proclama Heráclito: “É sábio escutar não a mim, mas a meu discurso (*logos*), e confessar que todas as coisas são Um” (D 50). O *Logos* seria a unidade nas mudanças e nas tensões, a reger todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral. É a unidade nas transformações: “Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, superabundância-fome: mas ele assume formas variadas, do mesmo modo que o fogo, quando misturado a aromatas, é denominado segundo os perfumes de cada um deles” (D 67). Por isso Homero errara em pedir que cessasse a discórdia entre os deuses e os homens: “O que varia está de acordo consigo mesmo” (D 51). A harmonia não é aquela que Pitágoras

propunha, de supremacia do Um, nem a verdadeira justiça é a que Anaximandro havia concebido, ou seja, a extinção dos conflitos e das tensões através da compensação dos excessos de cada qualidade-substância em relação a seu oposto. A justiça não significa apaziguamento: pelo contrário, "o conflito é o pai de todas as coisas: de alguns faz homens: de alguns, escravos: de alguns, homens livres" (D 53). Mas ver a realidade como fundamentalmente uma tensão de opostos não significa necessariamente optar pela guerra, no plano político; "guerra" neste último sentido, é apenas um dos pólos de uma tensão permanente ("Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz ..."). E essa tensão, que constitui a verdadeira harmonia, necessita, para perdurar, de ambos os opostos.

(*Os Pré-Socráticos: "Introdução"*. São Paulo: Abril, 1978).

3) Sócrates: história, imagens e conceito

(Este texto foi extraído de BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. Parte I. 2ª edição. São Paulo: Moderna, 1996, p.5 a 15).

a) Quem levou a melhor parte?

Em 399 a. C., Sócrates foi condenado à morte acusado de corromper a juventude ateniense e de introduzir o culto a novos deuses. Conforme relataram os seus contemporâneos, ao retirar-se do tribunal, ironicamente, disse aos seus juízes: "Chegou a hora de separar-me de vós e de irmos, eu a morrer e vós a viver. Quem leva a melhor parte? Vós ou eu?"

O veneno que fora condenado a beber, a cicuta, seria mais amargo que essa última dúvida que se erguera de sua última e derradeira ironia? Quem realmente, do ponto de vista da posteridade de Atenas e da história ocidental, levou a melhor parte? Ele, o condenado à morte, ou seus juízes, os condenadores? Basta lembrar que, passados alguns anos, os seus acusadores seriam condenados e os atenienses, arrependidos, honrariam a Sócrates com uma estátua, lado a lado aos monumentos dos grandes

heróis da cidade. Basta lembrar que a própria filosofia grega se divide em antes e depois de Sócrates e que esse homem condenado à morte pela sua cidade foi reverenciado como mestre e, em certo sentido, como fundador pelos megáricos de Euclides, pelos cínicos de Antístenes e Diógenes, pelos cirenaicos de Aristipo e pelos acadêmicos de Platão.

Aquelas suas últimas palavras, ao se retirar do tribunal carregando já a sua morte como pena e agouro da sua glória, resumem bem a trajetória trágica (e irônica) da sua vida. Desde jovem caminhava pelas ruas de Atenas espalhando dúvidas, instaurando a incerteza, perguntando e perguntando, implantava a força revolucionária do negativo (*apophatikón*), a irônica força que destruindo germinava sempre o novo.

Os atenienses, como a maioria dos homens em todas as épocas, tinham muitas certezas, sem jamais se perguntarem de onde e como tinham surgido tais certezas. Pensavam saber o que era cada uma das coisas, a beleza, a coragem, a justiça, mas quando indagados mais profundamente e mais insistentemente, o ser do seu pretense saber se diluía em uma multiplicidade de palavras desconexas e proposições contraditórias.

Naquela época, como hoje, os homens resistiam a reconhecer que não sabiam o que pensavam e diziam saber. Quando indagados por Sócrates com sua pergunta fundamental, "o que é?" ("o que é a virtude?", "o que é a justiça?", "o que é a cidade justa?"), prontamente respondiam com as suas certezas imediatas, as suas representações sem reflexão, os seus pré-conceitos. Iniciado, no entanto, o *diálogo*, o através (*dia-*) do discurso (*lógos*), lançado o movimento contraditório entre as proposições e entre os interlocutores, irrompiam a alteridade, a diferença, a dúvida.

Sócrates mostrava, então, aos seus interlocutores que o que eles chamavam de "justiça", de "beleza" ou de "virtude" eram apenas imagens e, como e enquanto imagens, apenas a forma aparente das coisas, apenas fenômenos fugidios e inconstantes. Mostrava que os homens confundiam as sombras das coisas com as próprias coisas, os reflexos dos seres nas águas com os próprios seres em si e por si mesmos, os seus pré-conceitos com os verdadeiros conceitos de cada coisa.

Sócrates voltava à ação negativa (*apóphasis*) do seu *lógos* (discurso e razão) contra essa multiplicidade de representações das coisas. Mostrava que essas representações eram apenas opinião (*dóxa*) e não ciência (*epistême*). Para saber o que algo realmente *é*, para apreender o *ser* de algo, ensinava Sócrates, não é suficiente fazer representações ou observar imagens. Na sua vida e na sua morte sempre ensinou que, para saber o que algo realmente *é*, em sua essencialidade, torna-se necessário superar as imagens e procurar o *conceito* desse algo. Souberam os seus juízes e condenadores procurar o conceito de justiça? Não foi ele, Sócrates, mais feliz ao procurar e encontrar o conceito da sua morte?

b) A negatividade do conceito e do trabalho

O conceito de uma coisa não é algo que se dá imediatamente. Como recordam diversos discípulos, para chegar ao conceito de algo, mostrava Sócrates, é necessário o esforço (*pónos*). Um esforço similar ao dos atletas olímpicos que forjavam seu corpo no treinamento de cada dia, um esforço similar ao dos soldados da infantaria ateniense que se exercitavam todos os dias para manter a liberdade da sua pátria. Sobretudo, para chegar ao conceito de uma coisa, mostrava Sócrates, é necessário um esforço similar ao de qualquer trabalho material: àquele dos artesãos diante da fornalha, àquele dos escravos nas minas e dos lavradores nos campos que, transformando a natureza, produziam e reproduziam a vida dos homens.

Esse aspecto fundamental dos ensinamentos de Sócrates, apesar de não ressaltado nos manuais atuais de História da Filosofia, aparece nas recordações dos seus mais diversos discípulos. Xenofonte, admirador dos costumes espartanos, lembra exaustivamente nas *Memoráveis* como Sócrates sempre recomendava o caminho do esforço para atingir a virtude. No mesmo sentido, Platão, em *A República*, reproduz o longo programa de exercícios bélicos, físicos e espirituais que, segundo Sócrates, eram necessários para a criação dos guardiães, os "purificadores" da cidade. Na mesma direção, a escola socrática de

Antístenes e Diógenes (os cínicos) fez o elogio do esforço (pónos), e pónos aparecia como o verdadeiro caminho da sabedoria; por isso mesmo, essa escola socrática cultuava como seu grande herói, junto a Sócrates, o personagem mítico Héracles (conhecido como "Hércules" entre os romanos), símbolo da força, da resistência física e do cumprimento de incansáveis trabalhos.

Se assim pensavam os socráticos, no entanto, os aristocratas escravagistas da Atenas do século V a. C. não admiravam o esforço e, sobretudo, o esforço do trabalho: o seu ideal de vida vinculava-se ao tempo livre, ao ócio. Sócrates, ao contrário, sendo filho de Sofronisco, um talhador de pedras (litourgós), sempre lembrava que o pensar se assemelha muito ao trabalho concreto que transformando a matéria bruta engendra a forma. Nesse sentido, nos próprios Diálogos de Platão encontram-se múltiplos desenvolvimentos conceituais que partem de analogias com a produção de objetos materiais, como mesas, leitos, arreios etc.

Realmente, para construir uma mesa é necessário um grande esforço negativo. Precisa-se não somente imaginar a mesa, mas também negar a natureza abatendo a árvore e cortando a madeira nas medidas certas; é necessário também produzir as ferramentas e reunir os diversos elementos para, finalmente, superar a imagem de mesa e realizar concretamente aquela imagem inicial que era somente um projeto de mesa.

Igualmente, para chegar ao conceito de algo, ensinava Sócrates, também é necessário pónos, o esforço negativo similar ao de qualquer trabalho, o esforço de dividir e de reunir os elementos, o esforço da análise e da síntese. Tanto é assim que, como relata Diógenes Laércio, tendo Sócrates um discípulo que era sapateiro, Simão, costumava dialogar com ele em sua oficina e aproveitava para exercitar-se trabalhando. Assim, ao contrário dos seus contemporâneos que, em geral, possuíam escravos e desprezavam os trabalhos manuais, frequentemente Sócrates tomava essas atividades manuais como modelo para a atividade filosófica, as praticava e inclusive as recomendava a seus interlocutores. Segundo uma tradição, ele próprio teria praticado a profissão do seu pai e esculpido na Acrópole "As três Graças", que subsistiram até o século II de nossa era.

Ensinou-nos Sócrates que para chegar ao conceito de algo é exatamente necessário, como no trabalho manual, exercer a negatividade. Parte-se das imagens múltiplas que se possui de algo, em seguida se inicia o processo negativo: procura-se o que é *comum* no interior dessa multiplicidade e que deve ser assim preservado: posteriormente, ocorre a *divisão*: corta-se, como o talhador quebrando a pedra, aquilo que é diverso e inessencial. A negação definitiva da multiplicidade realiza-se ao reencontrar a *unidade desenvolvida* ou *concreta* das partes (ou imagens) iniciais; esta é a real superação da diferença, é o *resultado* do processo negativo, é o esforço do negativo realizado, é a definição ou *conceito* de algo.

Por exemplo, dados diversos homens, Alcibíades, Licurgo, Xerxes, Fédon, ou Simão. Eles não são homens por que sejam brancos ou negros, atenienses ou espartanos, gregos ou bárbaros, estejam com determinados trajes ou não, tenham muito ou pouco dinheiro, sejam aristocratas, escravos ou sapateiros. Esses atributos podem pertencer ou não a eles, mas não são *essenciais* para que eles sejam homens; podem pertencer a diversos indivíduos que são homens, podem participar das diversas imagens que possamos possuir do que é o "ser" do homem, mas não *definem* a esse ser, não constituem o *conceito* de homem.

Como mostrou Sócrates, o homem se define por ser um animal capaz de exercer o *lógos*, isto é, ele é um animal *racional* (como posteriormente diria Aristóteles), um animal que mesmo quando escravizado é capaz, como o escravo do diálogo *Mênon*, de demonstrar um teorema de geometria, de participar da racional idade humana, de dialogar com os outros homens, de se reunir em cidades, de produzir a sua própria vida, de exercer assim a negatividade do conceito e do trabalho.

c) Os homens nas cidades

Ao contrário dos filósofos gregos anteriores, como Tales e Anaxímenes, que procuravam pensar o *ser* das coisas a partir de elementos naturais, Sócrates abandonará bem cedo o estudo da natureza (*physis*).

Ainda jovem, como relata o diálogo Fédon, se decepcionará com os estudos da *physis* e voltará a Filosofia para o estudo dos homens nas cidades. Costumava dizer que os campos e as árvores não consentiam em ensinar-lhe alguma coisa. Isto exatamente porque os campos e as árvores não praticavam o *lógos*. Seu interesse estava voltado para o mundo humano, para os seres que dialogam, para os seres que praticam a negatividade do trabalho e do conceito.

Certa vez, o jovem Fedro passeava com Sócrates nos arredores de Atenas e, surpreendido com o desconhecimento que este possuía da sua própria região, disse-lhe: "Pareces um estrangeiro que precisa de um guia, nunca saís da cidade". Realmente, ao contrário dos sábios daquela época, que gostavam de viajar e conhecer muitos lugares, Sócrates dificilmente cruzava os muros de Atenas. Conta-se que durante toda sua vida somente teria se afastado da sua cidade para defendê-la em campanhas militares. Se dessa vez cruzava os muros da cidade, justifica-se ele ironicamente, é porque o jovem tinha descoberto algo que o atraía de maneira muito forte. Comparando-se aos animais que, quando famintos, são conduzidos a qualquer lugar agitando-se à sua frente um fruto ou qualquer alimento, diz Sócrates que atrás daquilo que possui Fedro ele poderia percorrer toda a Ática. Esse objeto tão poderoso e desejado que portava Fedro era apenas um *lógos*, isto é, apenas uma obra literária, um discurso escrito por Lísias, célebre escritor do século V. As palavras humanas, os *lógoi*, eram assim o desejo incontrolado de Sócrates.

Atrás dos assuntos humanos, dos seus problemas e dos seus valores, Sócrates passou a vida inteira a indagar e a duvidar. Seguindo a sabedoria prática dos antigos legisladores, como Licurgo de Esparta e Sólon de Atenas, Sócrates reconduziu o *lógos* humano, a racionalidade humana, aos problemas do homem e de suas cidades. Sustentava que esses eram os problemas fundamentais da Filosofia e dos verdadeiramente filósofos. Como disse Cícero, o grande orador e filósofo romano, Sócrates foi o primeiro que reconduziu a sabedoria do céu para a terra, a colocou na praça das cidades, a introduziu nos lares domésticos e a reduziu a uma

investigação a respeito da vida e dos costumes, dos bens e dos males humanos. Nesse sentido, desde a Antiguidade, foi reconhecido como o criador da Filosofia enquanto Ética, isto é, um saber que trata fundamentalmente dos fins da vida humana.

d) Os fins da vida humana

Sócrates foi assim aquele que inaugurou o continente da Ética na História da Filosofia.

Seguindo a frase inscrita no templo de Apoio, 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?

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 linguísticas dos gregos. Por exemplo, em grego, "belo" se diz pela *palavra* *kalós* e "bom" pela palavra *agatós*; ora, esses dois adjetivos reunidos e utilizados no plural (*kaloí káгатоι*) designavam aqueles que pertenciam à classe dominante, ou seja, estes, os ricos e poderosos, eram chamados de "os belos e bons".

Dessa maneira, evidentemente, 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.

Por exemplo, Mênon, quando interrogado por Sócrates a respeito do que é a virtude, respondeu que existiam a virtude do homem livre, a virtude da mulher, a virtude da criança, a virtude do escravo.

Evidentemente, apenas reproduzia o imaginário dominante na sociedade grega a respeito do que era a virtude. Como sociedade hierarquizada, a sociedade grega expressava, no seu imaginário dominante, a mesma hierarquia. A virtude do homem livre, senhor de escravos, era saber mandar nas mulheres, nas crianças e nos escravos. Estes, os oprimidos, deviam saber obedecer, e cada um obedecer de acordo com a sua específica situação social, a mulher cumprindo as suas "virtudes" de esposa, a criança como filho, o escravo como trabalhador. O próprio artesão, ainda que homem livre, mas pobre, devia possuir uma virtude específica, como afirma ainda Aristóteles na *Política*, aquela de fazer bem a sua obra seguindo os desejos do usuário dos seus produtos.

Ora, Sócrates não via sabedoria nessas imagens da virtude. Dialogava com os oprimidos, mesmo com as mulheres, como Teódota, Aspásia e Diotima, atribuindo-lhes muitas vezes grande sabedoria. Era pobre e amigo de pobres como Ésquines e Aristodemo. Era nascido em família de artesãos, admirador do trabalho destes, amigo de sapateiros, como Simão, e de escravos, como Fédon - que, libertado graças a Sócrates, tornou-se filósofo e fundador da escola de Elis. Outro dos seus continuadores, Diógenes, o Cínico, também foi escravo. Por isso mesmo, pobre e amigo de artesãos e escravos, Sócrates não se contentava com as imagens dominantes da virtude.

Dialogando com Mênon, lhe diz ironicamente, "ora, eu procurava a virtude e eis que você me aponta um enxame de virtudes, aquela do homem livre, a do escravo, a da mulher e a da criança!" O enxame de virtudes apontado por Mênon, evidentemente, era a expressão da multiplicidade imaginária e ideológica e não o *ser* virtude, não a forma universal de virtude. Mênon pensava saber o que era a virtude, mas, na verdade, não possuía o *conceito* de virtude, descrevia apenas como virtude os *pré-conceitos* dele e de seus contemporâneos.

Na sequência desse diálogo de Platão, com as outras perguntas de Sócrates e as respostas contraditórias de Mênon, vão, pouco a pouco, se destruindo as certezas do seu interlocutor, que reconhece, finalmente, não

saber o que é a virtude: "Sócrates, eu tinha ouvido falar, antes mesmo de te conhecer, que nada mais fazias do que encontrar em toda parte dúvidas e provocar nos outros o duvidar (aporein). Nesse momento", continua Mênon, "vejo bem isto, e não sei por qual magia e por quais drogas, com tuas encantações, fui tão enfeitiçado que minha cabeça está repleta de dúvidas (aporias)".

A arte negativa de Sócrates, como aquela do seu pai talhador de pedras, vai pouco a pouco destruindo as imagens falsas e informes e lançando o movimento em direção do desvelamento da idéia em si e por si de virtude. O momento inicial desse movimento do negativo é exatamente esse engendramento da dúvida (em grego, *a-poria*, ou seja, "ausência de passagem"). A dúvida é o movimento negativo que irrompe no choque contraditório das múltiplas imagens. Paralisa a certeza existente e mostra à consciência de um indivíduo que ele não pode mais conduzir o navio da sua vida através daquela mesma rota. A dúvida, aporia, ausência de passagem, coloca o indivíduo diante do nada das suas imagens, do nada do seu caminho, do nada dos fins de sua vida¹.

Desta 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.

Quem estaria, no entanto, disposto a perder as doces imagens costumeiras? Quem estaria disposto a perder as suas cômodas certezas? Quem estaria disposto a perder as coisas que considerava belas e boas,

¹ A partir de Sócrates desenvolveu-se a temática filosófica da dúvida (*a-poria* = *ausência de passagem*). A *aporia*, como sistematizará posteriormente Aristóteles (livro *beta da Metafísica*), se desdobra na *diaporia*, isto é, no *atravessar a dúvida*, e eventualmente, quando se consegue atingir a superação da dúvida, o processo aporético encontra a *euporia*, isto é, a *feliz chegada*, o fim da angustiante viagem através da dúvida.

ainda que pudessem não ser nem belas nem boas? Quem estaria disposto, sobretudo, a cair em profunda dúvida e vivenciar a angústia de contestar os próprios fins mais amplos de todo o sistema tradicional da vida ateniense?

e) A dialética refundando os fins humanos

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.

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.

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 Idéia mais universal, a Idéia de Bem. A partir do conhecimento desta Idéia 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 dos homens, os fins das cidades, eis o projeto a que teria chegado, segundo Platão, a Razão Negativa de Sócrates, a Dialética.

Não poucos discípulos parecem tê-lo acompanhado em tais caminhos. Ainda que hoje nos reste dessa parte dos seus ensinamentos apenas o relato de Platão, sabe-se que Diógenes, o Cínico, também escreveu uma *República*. Segundo Filodemo, esse projeto de cidade era tão revolucionário quanto aquele descrito por Platão. No entanto, a tradição filosófica dominante, sem argumentos sólidos, prefere considerar que todas essas postulações teriam sido, na verdade, desenvolvidas pelo próprio Platão.

Seja como for, ainda que realmente tal amplitude da negatividade socrática tivesse sido desenvolvida somente por Platão, foi este um dos seus maiores discípulos, e sendo um socrático o divulgador de tais idéias, somente isso bastaria para avaliarmos a negatividade, o perigo e a amargura (para os poderosos e defensores do poder instituído) que continham as perguntas daquele homem descalço que, caminhando pelas ruas de Atenas, encontrou a sua condenação à morte.

f) A dialética da morte

Se queriam calar a sua negatividade, no entanto, ao condená-lo à morte, falharam os seus juízes. Tinham da morte apenas uma imagem, a morte como o fim tenebroso da vida, o nada. Para Sócrates, porém, grande criador da Razão Negativa, a morte era antes o nada da vida, a negação determinada da sua vida e assim o renascimento das cinzas, o fim da sua 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”. 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?

Jamais tendo escrito uma obra, e ainda aqui nesta ausência reaparece o poder irônico do negativo, passou à posteridade, e foi, sobretudo, graças à negatividade *dessa* sua morte que completou plenamente a negatividade da sua vida, engendrando, para sempre e em toda parte da História Universal, discípulos da razão dialética.

Inimigos da racionalidade dialética, ainda no século XIX, lamentavam aquela pena imposta a Sócrates. Auguste Comte escreveu no seu *Sistema de política positiva* que, se os magistrados tivessem sido mais sábios, deviam ter deixado Sócrates terminar pacificamente a sua velhice; teria sido assim mais facilmente esquecido. Nietzsche, em *A origem da tragédia*, também sonhando com o esquecimento do mestre de Platão, também sonhando com um pensamento puramente afirmativo escreveu que teria sido melhor condená-lo ao exílio e não à morte. Com perspicácia, observa Nietzsche: "Parece que foi o próprio Sócrates que, com plena lucidez, solicitou a pena de morte ao invés do exílio".

Falharam assim, sem dúvida, os seus juízes, e provaram a ironia da dialética ao receitarem a Sócrates a amargura da cicuta. Ele levou, certamente, a melhor parte.



Capítulo 2

Filosofia Medieval

O período medieval é comumente caracterizado como uma era de obscurantismo pela época seguinte, que se autodenominaria Moderna, frente ao arcaísmo da época anterior. O próprio termo "Idade Média" já traz embutida essa carga de desprezo; indica que o período, que se estendeu por cerca de mil anos, não passa 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).

É impossível, porém, ignorar as realizações culturais dessa época. 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" turo. 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 com maior ênfase 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.

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.

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. Nesse 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.

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, como o Uno de Plotino, é o transcendente absoluto, indizível, pois nada se compara à sua divina perfeição. Por isso, sua teologia é de caráter muito mais negativo que afirmativo, pois 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.

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. Acrescenta a história à filosofia, interpretando 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. Essas cidades estariam presentes na alma humana, e no final a Cidade de Deus triunfaria. Outra obra importante são as Confissões, que é autobiográfica. Essa obra faz dele um precursor de Descartes, Rousseau e o existencialismo. Acredita na verdade contida nos números, que fazem parte da natureza.

2) São Tomaz 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. Cria-se um ambiente cultural,

nas capitais, em que irão atuar Alberto Magno e seu discípulo, São Tomás de Aquino. Há uma miscigenação cultural, pois os Sábios da Arábia vem para a Europa. São Tomás de Aquino entrou para a universidade de Nápoles, onde estudou filosofia. Sabia, falava e escrevia em latim fluentemente.

Escreveu um opúsculo quando ainda era jovem, *O ente e a Essência*, entre os anos de 1252 e 1253. Aborda questões metafísicas, explicando o percurso da consciência humana entre a sensação e a concepção. Diz, o que cai 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 matéria, quando tomadas em si, ou seja, sem o aparato do entendimento racional considerando-as, 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. 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. No *Ente e a Essência*, ele comenta obras 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, ele é o último em uma escala evolutiva, a causa de todas as coisas. Antes de Deus vem os anjos, e antes desses, os homens. Ele comenta o gênero e a espécie, que pertencem à essência, pois o todo está no indivíduo.

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.

Para Tomás, o conhecimento passa por vários graus de abstração cujo objetivo é conhecer a imaterialidade. 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. Na Suma contra os Gentios faz uma exposição completa da religião católica, identificando o que há de verdade nela. Gentios eram os pagãos e os maometanos. Essa suma trata de Deus e suas obras, da fé no mistério da santíssima trindade, da encarnação, dos sacramentos e da vida eterna. Deus é a verdade pura, sem falsidade vontade que existe em si e para si e neste processo estende sua vontade para o que não é a sua essência. O que não é sua essência seriam só as coisas percebidas, pois Deus é tudo. Não tem ódio, não quer o mal, sua potência indica-se com a sua ação, mas ele não pode tudo. Santo Tomás de Aquino faz a distinção entre a filosofia e teologia. E as criaturas não existem desde sempre. Ele descreve o momento em que se inicia uma vida, quando mostra como a alma se junta ao corpo. É uma grande obra, que influenciou e influencia até hoje todos os que se querem católicos, além de filósofos e outros estudiosos.



Capítulo 3

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.

O fortalecimento das monarquias nacionais correspondia ao enfraquecimento da nobreza e da Igreja. Também representava a ascensão de uma nova classe social, a burguesia, 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

“O homem é o modelo do mundo”, disse um dia Leonardo da Vinci. Com essa frase, ele de certo modo sintetizava 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 (“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 autorretrato, 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 - atividade própria dos escravos e das camadas inferiorizadas -, o artista, no Renascimento, toma-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. *Studia humanitatis*, na tradição que remonta a Cícero,

indicam 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 mesmo propósito é buscado em relação ao grego e ao hebraico, que, somados ao latim, formam o ideal de homo trilinguis, o homem trilingue ou poliglota.

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. Sua educação orientou-se para a vida política, na qual alcançou posições elevadas. Era filho *sir* Nicholas Bacon e *lady* Ann Cooke Bacon. Foi eleito em 1584 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. 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*”, a qual pretendia fazer a crítica da tradição filosófica precedente e estabelecer o novo método da experimentação, e pretendia ainda substituir o método do silogismo aristotélico. 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.

O "Novo Organon"

"O maior desempenho de Bacon", diz seu mais implacável crítico, "é o primeiro livro de *Novum Organum*." Nunca homem algum deu mais vida à lógica, tornando a indução urna aventura épica e uma conquista. Se alguém tiver que estudar lógica, que comece com esse livro. "Essa parte da filosofia humana que trata da lógica é desagradável para o gosto de muitos, por parecer-lhes nada mais do que uma rede e urna armadilha de espinhosa sutileza. (...) Mas se fôssemos classificar as coisas segundo seu valor real, as ciências racionais seriam a chave para todo o resto."

A filosofia ficou estéril por tanto tempo, diz Bacon, porque precisava de um novo método para torná-la fértil. O grande erro dos filósofos gregos foi passarem tanto tempo dedicados à teoria, e tão pouco à observação. Mas o pensamento deve ser o auxiliar da observação, não o seu substituto. "O Homem", diz o primeiro aforisma do *Novum Organon*, como se lançando um desafio a toda a metafísica, "como ministro e intérprete da natureza, faz e compreende aquilo que suas observações da ordem da natureza (...) lhe permitem; e não sabe nem é capaz de mais." Os predecessores de Sócrates eram, quanto a isso, mais completos do que seus seguidores; Demócrito, em particular, tinha um faro para os fatos, e não olhos para as nuvens. Não admira que a filosofia tenha avançado tão pouco desde a época de Aristóteles; ela tem usado os métodos de Aristóteles. "Passar além de Aristóteles usando a luz de Aristóteles é pensar que uma luz tomada por empréstimo pode aumentar a luz original de onde ela é tomada." Agora, depois de dois mil anos de retalhar a lógica com a maquinaria inventada por Aristóteles, a filosofia decaiu tanto que ninguém irá respeitá-la. Todas essas teorias, teoremas e controvérsias medievais devem ser jogados fora e esquecidos; para se renovar, a filosofia deve começar tudo do zero e com a mente purificada.

O primeiro passo, portanto, é o Expurgo do Intelecto. Devemos tornar a ser como criancinhas, livres de ismos e abstrações, despidos de quaisquer preconceitos e predisposições. Ternos que destruir os Ídolos da mente.

Um ídolo, tal como Bacon usa o termo (refletindo, talvez, a rejeição protestante da adoração da imagem), é um retrato considerado como se fosse uma realidade, um pensamento confundido com uma coisa. Erros aparecem sob esse item; e o primeiro problema da lógica é encontrar e represar as fontes desses erros. Bacon passa, agora, a urna análise, merecidamente famosa, das falácias; "nenhum homem", disse Condillac, "conheceu melhor do que Bacon as causas do erro humano".

Esses erros são, primeiro, *Ídolos da Tribo* - falácias naturais à Humanidade em geral. "Porque o sentido do homem é falsamente declarado" (pela frase de Pitágoras: "O homem é a medida de todas as coisas") "como sendo o padrão das coisas: ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, fazem referência ao homem, e não ao universo; e a mente humana se assemelha àqueles espelhos irregulares que dão propriedades suas a diferentes objetos... e os distorcem e desfiguram". Nossos pensamentos são retratos mais de nós mesmos do que de seus objetos. Por exemplo, a compreensão humana, devido à sua natureza peculiar, pressupõe "facilmente um grau de ordem e regularidade nas coisas maior do que aquele que encontra na realidade. (...) Daí a ficção de que todos os corpos celestes se movem em círculos perfeitos". Urna vez mais,

a compreensão humana, quando qualquer proposição tiver sido aprovada (seja por uma admissão e uma crença gerais, seja pelo prazer que proporciona), obriga tudo mais a acrescentar um novo apoio e uma nova confirmação: e embora possam existir instâncias muitíssimo válidas e abundantes em contrário, ela não as observa, ou as despreza, ou se livra delas e as rejeita segundo uma certa distinção, com violento e injurioso preconceito, em vez de sacrificar a autoridade de suas primeiras conclusões. Foi boa a resposta daquele a quem mostraram, num templo, os ex-votos pendurados por aqueles que haviam escapado do perigo do naufrágio e com quem insistiram para que dissesse se reconhecia o poder dos deuses. (...) "Mas onde estão os retratos daqueles que pereceram, apesar de seus votos?" Todas as superstições são muito parecidas, quer seja a da astrologia, dos sonhos, dos presságios, do julgamento punitivo ou coisa parecida, em todas as quais os crentes iludidos observam atentamente eventos que são confirmados, mas se esquecem ou passam por cima de seus fracassos, embora sejam muito mais comuns.

"Tendo, primeiro, determinado a questão segundo sua vontade, o homem então apela para a experiência; e forçando-a a adaptar-se à sua vontade, leva-a de um lado para outro como uma prisioneira em uma procissão. Em suma, "a compreensão humana não é uma luz seca, mas recebe uma infusão da vontade e das afeições, de onde provêm as ciências que podem ser chamadas de 'ciências como se gostaria que fossem'. (...) Porque o homem acredita mais prontamente naquilo que ele gostaria que fosse verdade". Não é isso mesmo?

Bacon, a esta altura, dá um conselho que vale ouro. "De modo geral, que cada estudante da natureza tenha como regra o seguinte: seja qual for a coisa que sua mente capte e na qual insista em se concentrar com uma satisfação característica, deve ser considerada suspeita; e que se tenha um cuidado ainda maior, ao lidar com questões desse tipo, para manter a compreensão equilibrada e clara." "Não se deve permitir que a compreensão salte e voe particularidades para remotos axiomas e uma generalidade quase máxima; (...) não se deve dar asas, mas prendê-la com pesos que as impeçam de saltar e voar". A imaginação pode ser o maior inimigo do intelecto, quando deveria ser apenas a sua tentativa e o seu experimento.

A uma segunda classe de erros, Bacon chama de *Ídolos da Caverna* - erros peculiares ao indivíduo. "Porque todo mundo (...) tem uma caverna ou toca própria, que refrata e descolore a luz da natureza"; é o seu caráter formado pela natureza e pela criação, e pela sua disposição ou condição de corpo e mente. Certas mentes, por exemplo, são constitucionalmente analíticas e veem diferenças em toda parte; outras, são constitucionalmente sintéticas e veem semelhanças; assim, temos, de um lado, o cientista e o pintor, e, do outro, o poeta e o filósofo. Uma vez mais, "certas disposições evidenciam uma ilimitada admiração pela antiguidade, outras abraçam, ansiosas, a novidade; só umas poucas podem preservar a média justa, sem rasgar o que os antigos estabeleceram de forma correta, nem desprezar as justas inovações dos modernos". A verdade não tem partido.

A terceira classe compreende os Ídolos do Mercado, nascidos "do comércio e da associação dos homens entre si. Porque os homens conversam por meio da língua; mas as palavras são impostas segundo a compreensão da multidão; e de uma prejudicial e inapta formação de palavras surge uma maravilhosa obstrução da mente". Os filósofos distribuem infinitos com a descuidada segurança de gramáticos tratando de infinitivos; e, no entanto, será que algum homem sabe o que é esse "infinito", ou se ao menos ele teve o cuidado de existir? Os filósofos falam sobre "primeira causa não causada", ou "primeiro motor não movido"; mas será que não se trata, uma vez mais, de frases tipo folha de parreira, usadas para cobrir a nudez da ignorância e, talvez, indicativas de uma consciência culpada por parte de quem as usa? Toda inteligência clara e honesta sabe que nenhuma causa pode ser sem causa, nem qualquer motor não movido. Talvez a maior reconstrução na filosofia devesse ser simplesmente pararmos de mentir.

"Por fim, há ídolos que migraram para a mente dos homens, vindos dos vários dogmas dos filósofos e, também, de leis de demonstração erradas. A eles eu chamo de Ídolos do Teatro, porque a meu ver todos os sistemas de filosofia recebidos não passam de tantas peças teatrais, representando mundos criados por elas mesmas segundo um estilo irreal e cênico. (...) E nas peças desse teatro filosófico é possível observar a mesma coisa que se encontra no teatro dos poetas - o fato de que as histórias inventadas para o palco são mais compactas e elegantes, e mais gostaríamos que fossem, do que as histórias verdadeiras tiradas do mundo real". O mundo que Platão descreve é meramente um mundo construído por Platão e retrata Platão, não o mundo.

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. "E assim como as imensas regiões das Índias Ocidentais nunca teriam sido descobertas se, primeiro, não se tivesse aprendido o uso da bússola, não admira que a descoberta e o progresso

das artes não tenham avançado mais, quando a arte da invenção e da descoberta das ciências continua desconhecida até agora." "E sem dúvida seria vergonhoso se, enquanto as regiões do globo material (...) foram, na nossa época, amplamente expostas e reveladas, o globo intelectual devesse continuar fechado nos estreitos limites das velhas descobertas".

Em última análise, nossas dificuldades se devem ao dogma e à dedução; não encontramos verdade nova alguma, porque tomamos uma venerável mas questionável proposição como um indubitável ponto de partida e nunca pensamos em submeter essa nossa hipótese ao teste da observação e do experimento. Ora, "se um homem começar com certezas, irá acabar em dúvidas; mas se se contentar em começar em dúvidas, acabará com certezas" (infelizmente, isso não é inteiramente inevitável). Eis uma nota comum na juventude da filosofia moderna, parte de sua declaração de independência; Descartes também viria a falar da necessidade da "dúvida metódica" como o pré-requisito do pensamento honesto que acabe com as teias de aranha.

Bacon dá, então, uma admirável descrição do método científico da investigação. "Resta a simples experiência; que aceita como se manifesta, é chamada de acidente" ("empírica"), "se procurada, de experimento. (...) O verdadeiro método de experiência acende, primeiro, a vela" (hipótese), "e depois, com a vela, mostra o caminho" (arranja e delimita o experimento); "começando, como começa, com a experiência devidamente ordenada e resumida, não malfeita nem errática, e dela inferindo axiomas, e de axiomas estabelecidos, outra vez novos experimentos". (Temos, aqui - como novamente num trecho posterior que fala dos resultados dos experimentos iniciais como sendo uma "primeira safra" para guiar mais pesquisas -, um explícito, embora talvez inadequado, reconhecimento da necessidade de hipótese, experimento e dedução que alguns dos críticos de Bacon supõem ter passado despercebido por ele.). Temos que recorrer à natureza, e não aos livros, às tradições e às autoridades; temos que "colocar a natureza na câmara de tortura e obrigá-la a testemunhar" até contra ela mesma, a fim de que possamos controlá-la para atingir nossos

objetivos. Temos que reunir elementos de toda parte numa "história natural" do mundo, construída pela pesquisa conjunta dos cientistas da Europa. Temos que ter indução.

Mas indução não significa "simples enumeração" de todos os dados; como é de se conceber, isso poderia ser interminável e inútil; não existe massa de material que possa, por si só, fazer ciência. Isso seria como "perseguir uma caça em campo aberto"; precisamos estreitar e fechar o nosso campo, a fim de capturar nossa presa. 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. Talvez o item mais útil nessa técnica seja a "tabela do mais ou menos", que relaciona ocasiões em que duas qualidades ou condições aumentam e diminuem juntas, e, assim, revela, presumivelmente, uma relação casual entre os fenômenos que variam simultaneamente. Assim, ao perguntar "O que é o calor?", Bacon está à procura de um fator que aumente com o aumento do calor e diminua com a sua queda; depois de uma análise demorada, ele descobre uma exata correlação entre calor e movimento; e a conclusão de que o calor é uma forma de movimento constitui uma de suas poucas contribuições específicas à ciência natural.

Por meio desse insistente acúmulo e análise de dados, 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". (Num estilo semelhante, Spinoza iria dizer que a lei do círculo é a sua substância) "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 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.

(Texto extraído e editado de: DURANT, W. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.136 a 141).

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 de Filosofia* (1644).

O grande objetivo de Descartes é reconstruir o saber a partir de bases mais sólidas – através de um novo *método* filosófico e científico – que aquelas que ele encontra 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.

a) A crítica da tradição filosófica

Há duas coisas igualmente notáveis no projeto cartesiano: de um lado, sua 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.

O *Discurso do método* contém, no seu início, duas afirmações que, se ligadas, permitem-nos compreender o projeto cartesiano no âmbito do método. A primeira é a frase famosa que abre o *Discurso* e que nos diz que o bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele que, mesmo aqueles que se mostram difíceis de contentar em outras coisas, não desejam tê-lo maior do que já o têm. A segunda afirmação, que se segue ao comentário dessa primeira - no qual o bom senso é identificado, entre outras coisas, como a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso -, é uma retificação do que foi expresso no início. Informa-nos que não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem. Assim, desde as primeiras frases do *Discurso do método* ficamos alertados de que a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso,

a que chamamos bom senso, embora seja aquilo que os homens parecem possuir em grau suficiente, necessita contudo estar vinculada a determinadas condições de aplicação, para que o espírito exerça com êxito a sua função de descobrir o verdadeiro. O bom senso, ainda que repartido em grau suficiente por todos os homens, na exata medida em que todos são racionais, não garante por si só a identificação da verdade. É necessário que a razão seja bem conduzida, e essa condução se dá por meio de regras que permitem atingir a evidência. Por isso, é primeiramente a título de uma experiência pessoal que Descartes falará dos frutos do método e de como tais frutos são obtidos independentemente da erudição ou de dons particulares de memória e argúcia. Descartes valoriza a tal ponto o método que atribui a ele a capacidade de remediar em grande parte, senão mesmo substituir, talentos pessoais que em princípio suporíamos essenciais ao estudo da ciência e da filosofia.

A crítica de Descartes ao ensino tradicional, a partir da experiência pessoal que seus estudos lhe proporcionaram, está centrada no desestímulo em relação ao uso da razão e ao exercício do bom senso. É esse o sentido que tem a espécie de resenha que Descartes faz dos estudos a que se dedicou na juventude e que tem o alcance de crítica da cultura e dos métodos intelectuais herdados da Idade Média. O exame que Descartes faz da ciência tal como era ensinada na sua época tem a virtude de nos ajudar a entender exatamente o que significa o uso da razão ou do bom senso numa perspectiva desvinculada do que ele entende ser o verdadeiro método.

b) O método cartesiano

Existe uma relação estreita entre o método de aquisição da evidência e a dúvida como condição inicial da reconstrução do saber. 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.

Observe-se que Descartes já tivera oportunidade de reparar no fato de que a utilização da matemática não ia além dos números e figuras, e que sua evidência limitava-se ao terreno interno das operações aritméticas e geométricas, o que Descartes acreditava de pouca utilidade em relação à totalidade do saber. A evidência matemática é aquilo que o espírito humano pode apreender de mais certo; o método consistirá em captar a razão dessa certeza para que se possa estendê-la a outros campos do conhecimento.

Quanto à lógica, que na época de Descartes era a doutrina silogística de Aristóteles, com os acréscimos feitos na Idade Média, o filósofo não poupa críticas a essa ciência que ele considera completamente estéril. E isso deriva de que o mecanismo do silogismo, adequado, segundo ele, para *expor* conhecimentos já encontrados, em nada nos auxilia quando se trata de *encontrar* novas verdades, uma vez que devemos partir de conhecimentos universais para deduzir os particulares. De modo que a matemática, tal como era vista até então, e a lógica, de modo quase completo, acham-se excluídas como matrizes do método filosófico. No entanto, Descartes as exclui, por entender que o método por ele concebido reúne as vantagens dessas duas ciências sem conservar nenhum de seus defeitos.

Na origem do método estará 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.

b.1) *As quatro regras do método*

O método, tal como Descartes o expõe no *Discurso*, consiste em quatro regras:

1. *Clareza e distinção.* Só devo acolher como verdadeiro o que se apresente ao meu espírito de forma tão clara e distinta que eu não tenha como duvidar.
2. *Análise.* Em presença de dificuldades no conhecimento, devo dividi-las em tantas parcelas quantas forem necessárias para chegar a partes claras e distintas e, assim, solucionar o problema.
3. *Ordem.* Devo conduzir meus pensamentos por ordem, começando pelos mais simples e prosseguindo na direção dos mais complexos ou compostos. Devo estabelecer uma ordem entre as idéias quando elas não se apresentarem naturalmente ordenadas.
4. *Enumeração.* Proceder a revisões e enumerações completas, para ter a certeza de que todos os elementos foram considerados.

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.

A segunda regra pressupõe a anterioridade dos elementos simples sobre 15 composições. Trata-se de uma idéia tradicional da filosofia, mas Descartes confere a ela um teor matemático, já que a divisão das dificuldades é pensada por ele segundo o modelo da decomposição de equações complexas ou da redução de múltiplos aos seus multiplicadores.

A terceira regra é a que permitirá a dedução como forma de ampliar o saber. A importância da ordem está em que cada elemento que entra no sistema deve seu valor à *posição* que ocupa num determinado conjunto. Por isso, o *encadeamento* é essencial para a demonstração da verdade.

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.

b.2) *A dúvida metódica*

Dessas características que o método impõe ao conhecimento verdadeiro decorre, como conseqüência, 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. Ora, o exame que, como vimos, foram submetidos os conteúdos culturais transmitidos pela tradição, mostrou que tais conhecimentos não passaram pelo crivo racional da clareza e distinção. O mesmo ocorre com as crenças que, direta e indiretamente, foram adquiridas pelos sentidos. É como se tudo aquilo que aparecia como verdadeiro antes da aplicação do método não pudesse responder pela origem de sua verdade.

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.

A *necessidade metódica* da dúvida exige que ela vá além do questionamento dos conteúdos transmitidos pela tradição. Segundo Descartes, é preciso que a dúvida atinja também os conhecimentos matemáticos, dos quais, entretanto, não temos as mesmas razões de duvidar. Pois o conhecimento matemático foi precisamente aquele que mostrou, no decorrer do exame a que todos foram submetidos, um grau de evidência capaz de resistir *naturalmente* à dúvida. Para que a dúvida possa passar ao plano da matemática, será necessário que se generalize não o *erro* propriamente dito, como ocorreu com a esfera do sensível, mas o *fato* de que, mesmo em matemática, nos enganamos algumas vezes. É o caráter radical do que se procura que exige a radicalização do próprio processo de busca. Para que haja a passagem da representação subjetiva à existência exterior, é preciso uma garantia de total objetividade. Essa garantia só pode ser dada por uma *representação indubitável*. E o processo posto em prática para encontrar tal representação será a extensão da dúvida a todas as representações, inclusive as matemáticas. A reflexão só encontrará a evidência absoluta se partir da negação absoluta de todas as certezas. Por isso, não pode haver nenhuma exceção para a dúvida. Se todo o espaço do conhecimento for ocupado pela dúvida, qualquer certeza que apareça a partir daí terá sido de alguma forma gerada pela própria dúvida, e não será seguramente nenhuma daquelas que foram anteriormente varridas por essa mesma dúvida. A geração da certeza a partir da dúvida é que dá à dúvida o seu caráter *metódico*. Da mesma forma, o aparecimento de uma certeza como que brotada da própria dúvida mostrará que a dúvida terá sido *provisória*. Mas para que a certeza surgida a partir da dúvida corresponda ao que é exigido pelo método, é preciso que a dúvida seja *radical*, isto é, atinja inteiramente cada uma das antigas certezas, e *hiperbólica*, ou seja, deve ser levada ao limite extremo da generalização. Quanto mais intensa for a dúvida, quanto mais ela se estender e se radicalizar, tanto mais firme será a certeza que a ela resistir. A necessidade dessa firmeza justifica as características da dúvida, pois o que se procura não é nada menos que o fundamento da ciência.

b.3) *Dúvida natural e dúvida metafísica*

O andamento da Primeira Meditação Metafísica inclui a extensão e a intensificação progressiva da dúvida, processo que pode ser dividido em duas grandes partes: a dúvida *natural* e a dúvida *metafísica*.

Todas as etapas da *dúvida natural* estão relacionadas com a recusa do fundamento sensível do conhecimento, isto é, a não-aceitação de que a percepção sensível possa garantir, mesmo em parte, o conhecimento. Uma vez verificado que tudo que sei vem direta ou indiretamente pelos sentidos, o exercício deliberado da dúvida deverá começar pela recusa dessa origem de minhas certezas. Como recuso o *fundamento* sensível do conhecimento, não preciso examinar as certezas uma a uma, pois a derrubada do fundamento faz com que caia com ele tudo o que sobre ele tiver sido edificado. Não me contento, portanto, com a enumeração dos erros *eventuais* dos sentidos, aqueles que posso mais ou menos facilmente reconhecer como erros, mas admitirei que tudo o que se relaciona com o conhecimento sensível é falso, estendendo e radicalizando a dúvida até os elementos da sensação. Com isso, tomarei objeto de dúvida não apenas as composições de elementos sensíveis, precisamente por serem compostos, mas estenderei a dúvida a toda e qualquer representação relacionada com a percepção de coisas exteriores.

Nisso desempenha papel importante um argumento de que Descartes lança mão: a impossibilidade de distinguir o sono da vigília. Esse argumento me permite colocar em dúvida não apenas as representações pouco nítidas, longínquas, ou lembradas, mas também aquilo que me aparece mais claramente como fazendo parte de minha vida presente e atual, pois no sonho tais representações não correspondem à realidade. Não é, portanto, o caráter pouco claro ou pouco familiar da representação que me leva a colocá-la em dúvida: é o seu caráter sensível.

Talvez, no entanto, os elementos últimos do sensível não possam da mesma forma ser colocados em dúvida. Tais elementos são o tempo, o espaço, o número, a relação e outros do mesmo gênero, que Descartes

denomina "coisas matemáticas". Embora incluídas no conhecimento geral do mundo sensível, não são propriamente objetos de sensação e percepção. e podem ser considerados à parte, o que precisamente a matemática faz quando trata tais elementos separados das coisas sensíveis. Ora, a dúvida natural significa a existência de *razões naturais de duvidar* e ela encontra aqui o seu limite.

E é assim que chegamos à outra grande divisão da dúvida, a *dúvida metafísica*. A dimensão metafísica da dúvida deve atingir representações que, em princípio, são claras e distintas: pelo menos assim aparecem ao exame espontâneo da razão, e é por isso que a matemática sempre foi o conhecimento que proporcionou mais certeza. Para substituir as razões naturais de duvidar, que aqui não existem, Descartes vai *supor* uma razão de duvidar - ou seja, a dúvida metafísica é artificial. Essa suposição consiste no argumento do *Gênio Maligno* ou do *Deus Enganador*. Suponho, pois, que Deus tem o poder de me enganar e que, portanto, leva-me a crer na verdade das representações matemáticas fazendo com que elas me apareçam como claras e distintas, quando em realidade não o são. Se tenho dificuldade em acreditar, ainda que apenas metodicamente, que Deus possa me enganar, escolho então supor que há um Gênio Maligno que detém tal poder e o exerce quando penso nos seres matemáticos ou efetuo operações que correspondem a essa ciência.

O que interessa é que em qualquer um desses casos o resultado é o mesmo: sou necessariamente iludido quanto às representações matemáticas, uma vez que não posso recusar como verdadeiro o que aparece como claro e distinto. Por meio dessa suposição, que é uma *ficção*, tenho como estender a dúvida à esfera da matemática. De outro modo isso não seria possível, pois a matemática, enquanto atividade mais elevada da razão, não pode de fato ser submetida à dúvida, uma vez que o acordo entre a representação matemática e as essências matemáticas é como o acordo da razão consigo mesma.

Não se põe aqui, como já vimos, o caso da adequação entre representação das coisas externas e essas próprias coisas, que tem um caráter naturalmente problemático. Por isso a *ficção* do Deus Enganador ou do Gênio Maligno é *necessária*. Será, também, legítima? Se repararmos no caráter *metódico* da dúvida, verificaremos que a suposição cartesiana tem a função de uma *hipótese* de que lançamos mão para melhor formular um problema visando à sua solução. A inspiração matemática do método aparece aqui de maneira nítida. Assim como o astrônomo supõe linhas imaginárias para melhor compreender a trajetória dos astros, ou como o geômetra prolonga hipoteticamente linhas de uma figura para melhor trabalhar com ela, assim também o filósofo lança mão de uma ficção que lhe permite *prolongar* a dúvida a fim de que o *problema do conhecimento* venha a ser inteiramente formulado, para que se possa resolvê-lo a partir de uma visão total de todos os seus termos.

Assim, o argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno tem a mesma legitimidade dos procedimentos hipotéticos da matemática. Não sei se Deus pode enganar ou se existe um Gênio que o faça, pois ainda não conheço nada, segundo o método. Mas tenho uma *opinião* acerca da onipotência de Deus, que, em princípio e no nível meramente opinativo, não exclui que a capacidade de enganar faça parte do poder divino ou do poder de um Gênio. Tenho o direito de supor tais ficções metodológicas da mesma forma que o geômetra tem o direito de supor linhas que de fato não lhe são realmente dadas na figura, ou como o astrônomo pode imaginar linhas onde de fato não existem. A ficção, aqui, tem um propósito: ela é instrumental e participa do caráter metódico de uma dúvida que é *provisória*.

Com a dúvida exercida nessa extensão e nessa profundidade, o problema do conhecimento fica *completamente* formulado. Isso permitirá que a solução que lhe for dada seja também *completa* e encontrada no nível do *fundamento* do processo de conhecer.

b.4) *Em busca da certeza indubitável*

Descartes busca a consistência do fundamento. No início da Primeira Meditação Metafísica ele declara estar, como Arquimedes, à procura de um ponto fixo que lhe permita levantar o mundo. A dúvida é a procura desse ponto fixo. Existe um projeto anterior ao exercício da dúvida, que é o projeto de reconstrução do saber: a dúvida está a serviço desse projeto, e o seu sentido deriva da finalidade que ela deve cumprir.

Descartes se distingue dos céticos acadêmicos na medida em que não julga que a certeza seja impossível de atingir. Para ele, a matemática é a prova de que a razão humana é compatível com a verdade. O projeto de reconstrução do saber só tem sentido a partir da convicção de que o intelecto humano é capaz de atingir a verdade. Por isso, a dúvida não tem sentido por si mesma: não se trata de cultivar a indiferença a partir da impossibilidade de distinguir o verdadeiro do falso. O sentido da dúvida deriva de algo que a ultrapassa e até mesmo, sob muitos aspectos, lhe é contrário: o método enquanto *caminho* que leva à verdade.

No entanto, Descartes não cultiva a dúvida apenas como forma de percorrer as certezas infundadas e constatar a relatividade daquilo que os homens têm admitido como verdade. A dúvida é um percurso com *direção* e *objetivo*, que consiste precisamente no ponto de chegada como ponto fixo, pois se o ponto de chegada da dúvida for um ponto fixo, ele será o ponto de partida do conhecimento.

O caráter metódico e provisório da dúvida cartesiana faz com que, por mais paradoxal que possa parecer, ela tenha de ser mais radical do que a dúvida de Montaigne. Pois não se trata apenas de abalar as certezas; trata-se de destruí-las para recomeçar inteiramente. Por isso, como vimos, Descartes não se contenta em *abalar* as certezas sensíveis: ele invalida o fundamento sensível do conhecimento, a certeza das certezas materiais. O que resta após a dúvida cartesiana não é somente a desconfiança em relação às verdades adquiridas: é o vazio que se segue à destruição sistemática de todas as certezas por via da recusa dos procedimentos pelos quais essas certezas foram adquiridas.

Por isso a dúvida de Descartes, embora metódica e provisória, não é *fingida*. É preciso descrever radicalmente do conhecimento adquirido *sem método* para aceitar inteiramente o novo *processo metódico* de construção da ciência. É essa profunda autenticidade da dúvida que dará absoluta segurança quanto ao caráter inabalável da certeza, principalmente da *primeira certeza*.

(Texto extraído e editado de: SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ª edição. São Paulo: Moderna, 2005, p.26 a 41).



Capítulo 4

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”, à qual respondessem por uma “lógica da identidade”. Ao contrário, estas relações no modo de produção permitem o desvelamento do real, mostrando que as concepções pretensamente harmonistas 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 de nossa 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 *epistémé* (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 Universidade de Königsberg.

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, 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 que terá profundas repercussões na filosofia até aos nossos dias.

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. 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 necessária,

tal como o é a conexão entre causa e efeito. Segundo Hume, somente a experiência poderia ter engendrado a noção de causa: “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”. 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* ão meras experiências comuns falsamente rotuladas: o que equivale a asseverar que não há, nem pode haver, qualquer espécie de metafísica". Hume desperta Kant de seu sono dogmático dos racionalistas (Descartes) que, através da análise das noções *a priori*, das idéias inatas, pretendia atingir verdades absolutas e constituir uma metafísica, pois “seus terrenos são movediços”. Mas Kant não nutria nenhuma simpatia pelos cétricos, 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. 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. Dessa forma, Kant vai fazer um julgamento 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.

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.

Assim, a revolução copernicana de Kant é a substituição, em teoria do conhecimento, 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.

Desta forma, a grande pergunta de Kant sobre a teoria do conhecimento reza assim: *Por que a metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza que a lógica, a matemática ou a física?* Como resposta, 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 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.

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.

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 nos é dada de tal ou tal maneira. Uma proposição necessária, *a priori*, 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*, nem todos os conhecimentos *a priori* têm o mesmo valor (os conhecimentos físico-matemáticos 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 descobrisse um predicado, mas de uma 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.

A matemática e a física trabalham com juízos racionais sintéticos *a priori*, e a metafísica com juízos analíticos.

AESTÉTICA TRANSCENDENTAL

- SENSIBILIDADE ("faculdade de sentir") (Estética): é a faculdade das intuições.
- ENTENDIMENTO ("faculdade de pensar") (Lógica): é a faculdade dos conceitos.
- INTUIÇÃO (ver): é a 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".

Não há intuição a menos que um objeto nos seja dado. Portanto, só há intuições sensíveis; 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* os 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 *deforma* do fenômeno. E como aquilo em que as sensações unicamente podem ordenar-se e pôr-se em uma 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".

(Fonte: PASCAL, G. *Compreender Kant*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005).

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 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, 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.

Conforme Marx, o homem é, por natureza, um ser social, um ser tribal, gregário. Seu isolamento, como na sociedade burguesa atual, segundo Marx, 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 precisaria 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 plenamente na relação entre trabalho e capital.

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, conforme Marx, 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, segundo Marx, 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, segundo Marx, 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 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 Antigüidade Clássica, esta entidade comunal aparecia na forma desenvolvida da *polis* 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, segundo Marx, 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 produto 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, segundo Marx, 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, segundo Marx, 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, sobretudo, do produtor 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 despojado 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 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, segundo Marx, 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. Nessa 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.

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 multi-milenar, havia transcorrido de forma bem mais lenta que com relação à Europa ocidental. As sociedades orientais, conforme Marx, 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, segundo Marx, 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 a nível social quanto individual. O nexa entre as aldeias, conforme Marx, se daria por intermédio do Estado despótico centralizado, que aparecia como 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 sociais e 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, segundo Marx, o Oriente ao Ocidente.

Teria sido neste mesmo processo de expansão da civilização européia para além de si, conforme Marx, que a América teria sido integrada também na história da luta de classes. De modo geral, segundo Marx, 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, conforme Marx, a forma burguesia 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 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.”

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

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 crítica dos valores morais

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.

a) Nietzsche crítico da moral

Dentre os clássicos da filosofia moderna, Nietzsche talvez seja o mais incômodo e provocativo. Sua vocação crítica cortante o levou ao

submundo de nossa civilização, sua inflexível honestidade intelectual denunciou a mesquinhez e a trapaça ocultas em nossos valores mais elevados, dissimuladas em nossas convicções mais firmes, renegadas em nossas mais sublimes esperanças. Essa atitude deriva do que Nietzsche entendia por *filosofia*.

Para ele filosofar é um ato que se enraíza na vida e um exercício e liberdade. O compromisso com a autenticidade da reflexão exige vigilância crítica permanente, que denuncia como impostura qualquer forma de mistificação intelectual. Por isso, Nietzsche não poupou de exame nenhum de nossos mais acalentados artigos de fé, o destino da cultura, o futuro do ser humano na história, sempre foi sua obsessiva preocupação. Por causa dela, submeteu à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos. Para ele filosofar é um ato que se enraíza na vida e um exercício e liberdade. O compromisso com a autenticidade da reflexão exige vigilância crítica permanente, que denuncia como impostura qualquer forma de mistificação intelectual. Por isso, Nietzsche não poupou de exame nenhum de nossos mais acalentados artigos de fé, o destino da cultura, o futuro do ser humano na história, sempre foi sua obsessiva preocupação. Por causa dela, submeteu à crítica todos os domínios vitais de nossa civilização ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos.

Nietzsche é um dos grandes mestres da suspeita, que denuncia a moralidade e a política moderna como transformação vulgarizada de antigos valores metafísicos e religiosos, numa conjuração subterrânea que conduz ao amesquinamento das condições nas quais se desenvolve a vida social. Nesse sentido, ele é um dos mais intransigentes críticos do nivelamento e da massificação da humanidade. Para ele, isso era uma consequência funesta da extensão global da sociedade civil burguesa, tal como esta se configurou a partir da Revolução Industrial.

Nietzsche se opõe à supressão das diferenças, à padronização de valores que, sob o pretexto de universalidade, encobre, de fato, a imposição totalitária de interesses particulares; por isso, ele é também um

opositor da igualdade entendida como uniformidade. Assim, denunciou a transformação de pessoas em peças anônimas da engrenagem global de interesses e a manipulação de corações e mentes pelos grandes dispositivos formadores de opinião.

O esforço filosófico de Nietzsche o levou a se confrontar com as grandes correntes históricas responsáveis pela formação do Ocidente: a tradição pagã greco-romana e a judaico-cristã, e o que resultou da fusão entre as duas.

Ao longo desse seu confronto com o conjunto da herança cultural de nossa tradição, Nietzsche forjou conceitos e figuras do pensamento que até hoje impregnam nosso vocabulário e povoam nosso imaginário político e artístico. Tais são, por exemplo, as noções de Apolo e *Dionísio*, transformadas em categorias estéticas, os conceitos de *vontade poder, além-do-homem (Übermensch)*, *eterno retorno* e a figura da *morte de Deus*.

É impossível se colocar à dos principais temas e questões de nosso tempo sem entender o pensamento de Nietzsche. Ateísta radical, ele atribui ao homem a tarefa de se reapropriar de sua essência e definir as metas de seu destino. Dele afirma o filósofo Martin Heidegger: "Nietzsche é o primeiro pensador que, perante a história universal pela primeira vez aflorada em seu conjunto, coloca a pergunta decisiva e a reflete internamente em toda a sua extensão metafísica. Essa pergunta reza: como homem, em sua essência até aqui, está o homem preparado para assumir o domínio da terra?".

Neste sentido, Nietzsche é o pensador das nossas angústias, que não poupou nenhuma certeza estabelecida – sobretudo as suas próprias convicções – e desvendou os mais sinistros labirintos da alma moderna. Com a paixão que liga a vida ao pensamento, Nietzsche refletiu sobre todos os problemas cruciais da cultura moderna, sobre as perplexidades, os desafios, as vertigens no fim do século XIX. Dessa sua condição, postado entre o final e o início de duas eras, Nietzsche esboçou um quadro que, em todos os seus matizes, nos concerne ainda, na passagem a um novo milênio, em direção a um destino que ainda não se pode discernir.

A despeito de sua visão sombria, Nietzsche tentou ser, ao mesmo tempo, um arauto de novas esperanças. Sua mensagem definitiva – a criação de novos valores, a instituição de novas metas para a aventura humana na história – é também um cântico de alegria. Essa é uma das razões pelas quais o estilo de Nietzsche resulta da combinação paradoxal de elementos antagônicos: sombra e luz, agonia e êxtase, gravidade e leveza.

Isso explica por que, para ele, o riso e a paródia são operadores filosóficos inigualáveis: eles permitem reverter perspectivas fossilizadas. Nietzsche, o impiedoso crítico das crenças canônicas, é também um mestre da ironia. Sua ambição consiste em tornar superfície o que é profundidade, restituir a graça ao peso da seriedade filosófica.

Opositor ferrenho da dialética socrática, Nietzsche reedita, no mundo moderno, o gesto irônico do pai fundador da filosofia ocidental. Decisivo adversário de Platão, sua filosofia talvez possa ser caracterizada como uma inversão paródica do platonismo. Definindo-se como o mais intransigente anticristão, dá, no entanto, à autobiografia intelectual, escrita no final de sua vida, o título *Ecce Homo* ("Eis o Homem") - expressão empregada por Pilatos ao apresentar Jesus a seus algozes, pouco antes da Paixão.

Nietzsche, o filósofo-artista, um poeta que só acreditava numa filosofia que fosse expressão das vivências genuínas e pessoais, vendo na experiência estética uma espécie de êxtase e redenção, é, por isso mesmo, um precursor da crítica a um tipo de racionalidade meramente técnica, fria e planificadora. A despeito da profundidade e da gravidade das questões com que se ocupa, sempre as tratou em estilo artístico, poeticamente sugestivo; só acreditava na autenticidade de um pensamento que nos motivasse a dançar.

b) Acrise dos valores

O pensamento filosófico de Nietzsche pode ser comparado a uma espécie de sensor que registra e antecipa questões e desafios de nosso

século. Sua ambição é realizar um diagnóstico fiel da situação do homem moderno. Para ele, não resta dúvida de que, herdeiro dos progressos do Iluminismo, julgamo-nos liberados das cadeias da ignorância e da superstição. Confiantes nas possibilidades advindas da utilização industrial da ciência e da técnica, estamos certos de poder descobrir todos os segredos do universo e, construir uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência, exploração. Afinal, somos devotos do deus Logos, confiantes em sua onipotência.

Nietzsche, porém, meditou sobre o lado obscuro, as consequências que poderiam resultar do otimismo desenfreado embutido nessa convicção. Esse otimismo representa, para ele, a face resplandecente de um avesso sombrio: o mesmo progresso conduz inexoravelmente à não dos valores herdados da tradição, à impossibilidade de dar sustentação a futuros projetos viáveis, no campo quer do conhecimento, quer da ética, quer da política.

Nietzsche se encontrava no limiar de uma experiência do mundo em que, como consequência dos progressos do conhecimento, noções como Verdade, Falsidade, Justiça, Bem, Mal, Virtude tinham sido relativizadas, não podendo mais responder a nossa eterna pergunta pelo sentido da existência. Para ele, não cabia ao filósofo justificar ou condenar esse estado de coisas, *mas constatá-la*; constatação seria, então, o único caminho que permite vislumbrar uma saída. Toda tentativa de negar essa condição representa não apenas uma desonestidade intelectual e moral, mas sobretudo o risco da catástrofe; ou seja, a possibilidade de que o esvaziamento de valores autênticos nos conduza de volta à árie, à não daquilo que de mais precioso a humanidade conquistou ao longo da história: a dignidade da pessoa humana.

Por essa razão, Nietzsche dedicou sua vida a realizar três tarefas principais: *compreender a lógica desse movimento contraditório* ao longo do qual o progresso do conhecimento leva à de consistência dos valores absolutos; a partir daí, *denunciar todas as formas de mistificação* quais o homem moderno oblitera sua visão dos perigos de sua condição; por fim,

destruídos os falsos ídolos - e esses são os valores mais venerados pelo homem moderno -, assumir corajosamente o risco de *pensar novos valores*, novos horizontes para a experiência humana na história. Nietzsche viveu e pensou em profundidade a crise que se abatia sobre a Europa ao final do século XIX. Filha de seu próprio tempo, sua obra submete a uma crítica impiedosa todas as esferas da cultura. Porém, ao exigir do homem moderno que tome consciência das consequências, das possibilidades e dos limites de seu saber e agir, Nietzsche coloca questões que até hoje prosseguem conosco. Num de seus mais belos e célebres textos, põe em cena o drama de nossa condição:

Não ouvistes falar daquele homem louco que, em plena manhã clara, acendeu um candeeiro, correu para o mercado e gritava incessantemente: 'Procuro Deus! Procuro Deus?' - E, como lá se reunissem justamente muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou ele então grande gargalhada. 'Perdeu-se ele, então?', dizia um. 'Ter-se-ia extraviado, como uma criança?', dizia outro. 'Ou se mantém oculto? Tem ele medo de nós? Embarcou no navio? Emigrou?' - desse modo gritavam e riam entre si. O homem louco saltou em meio a eles e trespassou-os com o olhar. 'Para onde foi Deus?', clamou ele, 'eu vos quero dizê-lo! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos somos seus assassinos? Como, porém, fizemos isso? Como pudemos tragar o oceano? Quem nos deu a esponja para remover o horizonte inteiro? Que fizemos nós quando desprendemos esta Terra de seu sol? Para onde se move ela, então? Para onde no movemos nós? Longe de todos os sóis? Não nos precipitamos sem cessar? E para trás, para o lado, para frente, de todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não nos bafeja o espaço vazio? Não ficou mais frio? Não vem, sem cessar, sempre a noite e mais noite? Não se tem que acender candeeiros pela manhã? Nada ouvimos ainda do rumor dos coveiros, que sepultam Deus? Nada sentimos ainda do cheiro da decomposição divina? - também os deuses se decompõem! Deus morreu! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como é que nos consolamos, nós os assassinos de todos os assassinos? Aquilo de mais santo e poderoso que o universo possuiu até agora sangrou sob nossos punhais - quem enxuga de nós esse sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que

cerimônias de expiação, que divinos jogos teríamos de inventar? A grandeza desse feito não é demasiado grande para nós? Não teríamos que nos tornar, nós próprios, deuses, para apenas parecer dignos dele? Jamais houve um feito maior - e sempre quem tenha apenas nascido depois de nós pertence, por causa desse feito, a uma história mais elevada do que foi toda história até agora! - Aqui, calou-se o homem louco e mirou de novo seus ouvintes. Também estes silenciavam e olhavam-no com estranhamento. Finalmente, ele arrojou o candeeiro ao solo, de modo que este se estilhaçou e apagou. 'Chego cedo demais!', disse ele então; 'não estou ainda no tempo oportuno. Esse acontecimento formidável está ainda a caminho e peregrina ele ainda não penetrou nos ouvidos dos homens. Relâmpago e trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, feitos precisam de tempo, mesmo depois de consumados, para serem vistos e ouvidos. Este feito está ainda mais distante deles do que os astros mais remotos -, e todavia eles o consumaram'. Conta-se ainda que, no mesmo dia, o homem louco teria entrado em diversas igrejas e nelas entoado seu *requiem aeternam Deo*. Conduzido para fora e instado a falar, teria ele replicado sempre apenas isto: 'O que são, então, as igrejas, se não criptas e mausoléus de Deus?'

A passagem descreve o sentimento de abandono que, como vazio opressivo, esmaga a consciência do homem moderno. Os cínicos escarnecedores, reunidos na praça do mercado, somos também nós, vencedores do combate da ciência contra as trevas da ignorância. Apenas nós, homens modernos, não estávamos conscientes da dimensão épica de nosso próprio feito, nada sabíamos da tragédia que desencadeáramos, nela precipitando nosso mundo.

Friedrich Nietzsche é o pensador a quem coube apreender filosoficamente a experiência intelectual que marca nosso destino, ao tentar levar até suas consequências extremas o impulso crítico que anima o pensamento filosófico da modernidade. Não se pode, porém, extrair as últimas conclusões desse impulso crítico sem retornar à sua origem, isto é, para Nietzsche, à metafísica de Platão. Por essa razão, uma das primeiras e mais fundamentais tarefas que Nietzsche se atribui é a de refutar e destruir a metafísica platônica.

c) Nietzsche e o fim da metafísica

Para Nietzsche, pode-se tomar a filosofia de Platão como modelo da metafísica. Esta se fundamenta numa concepção dualista do universo, estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade ou do ser: de um lado, existe um domínio ideal, considerado como o *verdadeiro mundo ou a realidade verdadeira*, denominado por ser o plano das essências, isto é, aquilo que, em todo e qualquer fenômeno constitui sua *pura forma* conceito. Assim, por exemplo, a *humanidade* a essência de cada ser humano particular, ou a *triangularidade* a natureza de toda e qualquer figura triangular que vemos ou traçamos. Todos os indivíduos humanos concretos são limitados e finitos, mas a humanidade é uma entidade intelectual, que em nada se altera em virtude da sucessão dos indivíduos singulares.

Tais formas puras, denominadas tecnicamente *idéias* Platão, teriam sua origem na idéia do Bem ou de Deus - que é a causa produtora de todas as outras idéias que são as formas gerais do universo. Tais entidades são inacessíveis a nossos órgãos dos sentidos; e imutáveis, uma vez que não estão submetidas às leis do espaço e do tempo. Por serem as responsáveis pela realidade de todo real, foram tradicionalmente denominadas *realidade inteligível*, contraposição a uma segunda ordem de realidade, a *realidade aparente ou sensível*, é aquela de que temos experiência ordinária.

Contraposto às essências inteligíveis, o mundo sensível é tradicionalmente considerado um plano de realidade deficitária, enganosa, mera aparência ou simulacro das formas puras, que são como originais ou modelos dos quais toda realidade empírica, sensível, constitui uma cópia, necessariamente imperfeita e corruptível. É a essa realidade degradada, sujeita às condições do espaço e do tempo, que pertence nossa existência terrena e corporal.

Nossa alma ou espírito, nossa verdadeira essência e princípio inteligível, estaria como que prisioneira de nosso corpo, sendo por isso induzida ao erro e ao engano pelos sentidos, que nos arrastam para o plano

das aparências, desviando-nos do que seria nossa verdadeira destinação: a contemplação das formas puras. Em virtude de nossa alma racional, imortal, somos aparentados com as puras idéias e participantes do mundo inteligível.

Todo conhecimento verdadeiro seria, pois, uma espécie de recordação do que outrora, antes do cativeiro de nossa alma pelo corpo e no mundo terrestre, contempláramos do verdadeiro e divino mundo das idéias. Um espírito, ou razão pura, e um bem em si (um bem ou valor cuja vigência é universal e necessária) constituem as referências metafísicas que dão sustentação tanto ao conhecimento científico quanto às ações morais do ser humano no mundo.

O anúncio, por Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do modo tipicamente metafísico de pensar, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de amplas massas populares. Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho.

Para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico, baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Isso significa que não podemos mais sustentar a crença num conhecimento objetivo, que ultrapasse a particularidade de nossos afetos.

Para Nietzsche, todo conhecimento é inevitavelmente guiado por interesses e condicionamentos subjetivos, ideológicos; o conhecimento resulta da projeção de nossos impulsos e anseios, razão pela qual Nietzsche o considera sempre determinado por certa perspectiva, seja individual, seja socioculturalmente determinada. Se, como resultado do desenvolvimento das ciências e do aprofundamento do esclarecimento, chegamos à experiência da morte de Deus, então, é lícito colocar também

em questão o único valor absoluto que ainda permanece reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de *colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade*.

Fazer com que a verdade apareça como um problema implica, para Nietzsche, problematizar também conceitos como o bem e o mal, o justo e o injusto, o lícito e o proibido, na medida em que verdade, beleza e bondade (justiça) sempre foram termos que mantiveram íntima correlação. Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem. Em sua genealogia da moral, Nietzsche pretende também submeter a julgamento o valor desses mesmos valores: foram eles propícios ou nocivos ao florescimento e intensificação da vida humana na terra?

d) Assim falou Zaratustra

Publicado em quatro partes, entre 1883 e 1885, *Assim Falou Zaratustra: um Livro para todos e para ninguém* é o trabalho de Nietzsche que mais dificuldades apresenta à interpretação. Nele, os ensinamentos e experiências do personagem título são apresentados como um drama em prosa, em cuja narrativa se combinam os mais variados elementos estéticos de gênero, forma e estilo. Nietzsche explora ao infinito a rítmica, a sonoridade e os matizes da língua alemã, ao mesmo tempo que recorre à encenação teatral, a formas diversas de narração, à poesia, ao canto, à dança, à sátira e à paródia, assim como, sobretudo, à "intertextualidade". Esse procedimento consiste, no caso de Nietzsche, em criar novas e surpreendentes significações, a partir da apropriação seletiva de textos consagrados pela tradição, ou até mesmo de argumentos de adversários, deslocando-lhes o sentido original.

Assim Falou Zarathustra condensa efetivamente todos os focos de interesse que constituem o âmago do de Nietzsche: a desconstrução da metafísica, a denúncia da hipocrisia moral, as preocupações com a educação, a política e o destino da cultura, a crítica do Estado. O livro contém passagens que, desde seu aparecimento, pertencem ao acervo clássico da filosofia moderna. Alguns fragmentos são o bastante para ilustrar sua riqueza; num deles, Nietzsche faz implodir o dualismo metafísico que separa corpo e alma, matéria e espírito:

O corpo é uma grande razão, uma pluralidade dotada de *um* sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a que chamas 'espírito', um pequeno instrumento e um pequeno brinquedo de tua grande razão. Instrumentos e brinquedos são o sentido e o espírito; por detrás deles está, porém, o si mesmo [*Selbst*]. Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido - ele se chama si mesmo. Em teu corpo habita ele, ele é o teu corpo.

Em outro fragmento, Nietzsche condensa suas idéias acerca da vocação pedagógica, essencialmente crítica, de sua filosofia. Seus esforços deverão confluir para o cultivo da personalidade autêntica:

Meu irmão! Queres caminhar para a solidão? Queres procurar o caminho que conduz a ti mesmo? Detém-te um pouco e escuta-me. 'Aquele que procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo partir para a solidão é culpa' - assim fala o rebanho. E tu fizeste parte do rebanho durante muito tempo. A voz do rebanho continuará ressoando dentro de ti. Queres, porém, percorrer o caminho de tua tribulação, que é o caminho para ti mesmo? Mostra-me, então, teu direito e tua força para fazê-lo.

No *Zarathustra*, com a intransigência do profeta, Nietzsche reedita sua crítica a todas as esferas da tradição cultural. O personagem central da obra se faz porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem:

a *vontade de poder*, o *eterno retorno do mesmo* e o *além-do-homem*. A ação combinada desses três ensinamentos deverá produzir o desmascaramento e a ruína da hipocrisia que caracteriza a cultura moderna. Por essa razão, o livro pode ser compreendido como uma das mais estridentes recusas dos valores e idéias de que se orgulha o homem moderno. Para ele, Nietzsche cunha a denominação sarcástica "o último homem".

O último homem simboliza a modernidade, que considera a si mesma o ponto mais avançado do desenvolvimento histórico da humanidade, acreditando que a finalidade dessa história consistia precisamente na chegada do moderno. Orgulhoso de sua cultura e formação, que o elevaria acima de todo passado, o último homem crê na onipotência de seu saber e de seu agir.

Para Zaratustra, entretanto, o último homem representa o mais inquietante rebaixamento de valor do ser humano, a transformação do homem numa massa impessoal de seres uniformes. O bem supremo almejado pelo último homem - sua concepção de felicidade - é uma combinação de mediocridade, conforto, bem-estar, ausência de sofrimento e grandeza:

Que é amor? Que é criação? Que é nostalgia? Que é estrela? - Assim pergunta o último homem, e pisca os olhos. A Terra se tornou pequena, então, e sobre ela saltita o último homem, que torna tudo pequeno. Sua estirpe é indestrutível, como a pulga; o último homem é o que vive mais tempo. 'Nós inventamos a felicidade' - dizem os últimos homens, e piscam os olhos. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais. Quem sente de outra maneira vai voluntariamente para o hospício. Temos nosso prazerzinho para o dia e nosso prazerzinho para a noite, mas prezamos a saúde. 'Nós inventamos a felicidade', dizem os últimos homens, e piscam os olhos.

d.1) *O além-do-homem*

Além-do-homem é um conceito que só pode ser corretamente apreendido *em antagonismo* com a figura do último homem, pois ele

constitui um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização que, para Nietzsche, caracteriza a moderna sociedade de massa. Para ele, o homem pode ser visto não como um fim - como o deseja o *último* homem -, mas como um meio para conquistar possibilidades mais sublimes de existência.

Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que tendes feito para superá-lo? Todos os seres até agora criaram algo acima deles próprios: quereis vós ser o refluxo dessa grande maré e retroceder ao animal, ao invés de superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma zombaria e uma dolorosa vergonha. E justamente isso é o que o homem deve ser para o além-do-homem: uma zombaria e uma dolorosa vergonha. O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem - uma corda sobre o abismo. Um perigoso passar para o outro lado, um perigoso caminhar, um perigoso olhar para trás, um perigoso estremecer e parar. A grandeza do homem está em ser ele uma ponte, e não um fim: o que se pode amar no homem é que ele é uma passagem e um crepúsculo.

Essa perigosa travessia que conduz do animal ao além-do-homem só pode ser empreendida pelo homem moderno renunciando ao conformismo de sua mediocridade e autossatisfação. Fixar o além-do-homem como alvo de sua nostalgia é uma tarefa à a humanidade só pode ser conduzida por intermédio dos dois outros ensinamentos de Zarathustra: a *vontade de poder* o *eterno retorno*. Nietzsche, Schopenhauer tivera razão quando identificou na Vontade o elemento fundamental em todo o universo. Todavia, do ponto de vista de Nietzsche, ela não pode ser pensada, como ainda o fizera Schopenhauer, como um ímpeto cego, desprovido de finalidade. Se é a Vontade que determina o surgimento e a transformação de todo estado de coisas do universo, tal Vontade possui uma qualidade fundamental: ela é *vontade de poder*.

d.2) *A vontade de poder*

Onde encontrei um ser vivente, lá encontrei vontade de poder.
E este mistério segredou-me a própria vida: 'Veja', disse ela, 'eu

sou aquela que *sempre tem de superar a si mesma*." Essa superação, a humanidade a realiza por meio das "tábuas de valor", que traçam o rumo para o trabalho civilizatório dos povos: "Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: dessa maneira, ele descobriu de muitos povos o Bem e o Mal. Zaratustra não encontrou sobre a terra nenhum poder maior do que Bem e Mal. Uma tábua de valores está suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder.

Para que a homem moderno possa ainda criar para além dele mesmo, é necessário que se aproprie dessa natureza, ou seja, de sua vontade de poder. Somente desse modo poderá realizar aquilo que, por meio dele, constitui o fervoroso desejo da vida: superar-se a si mesma, rompendo a camisa de força em que a encerrou a moderna civilização ocidental - a rigidez da *autoconservação* qualquer custo.

Todavia, para que o homem moderno possa corresponder a esse desejo íntimo da vida e se colocar em sintonia com ela, é antes de tudo necessário que tenha se libertado daquele ressentimento que lhe foi inoculado pela tradição metafísica: o desprezo pela vida, pela terra, pelo mundo, pelo corpo, pelo vir a ser, por tudo aquilo que foi até agora caluniado em nome do "verdadeiro mundo". Somente quando sua existência terrena puder deixar de ser vivida sob a ótica do juízo e da condenação, como padecimento e expiação, como *ascese*, qual se conquista a felicidade eterna; somente então poderá o homem instituir para si um ideal que seja também o *sentido da terra*, da fantasia transcendente de um além-do-mundo, com a qual ele entorpece a dor de sua finitude, tragédia de sua existência.

d.3) O eterno retorno

Somente quando o sofrimento não for mais vivido como uma objeção contra a vida e um motivo para condená-la é que o homem poderá superar seu desejo de um além metafísico e seu rancor contra a passagem

do tempo. Somente dessa maneira a totalidade da vida poderá ser assumida, sem acréscimos ou subtrações, com todas as suas misérias e êxtases firmemente encadeados entre si, pois eles se condicionam mutuamente e aquele que deseja, de fato, as venturas não pode amputar as dores do mundo.

O ensinamento que conduz a essa forma de superação é o eterno retorno do mesmo. Não se trata de mera aceitação resignada dos acontecimentos do destino, mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido. Por meio desse ensinamento, o homem deve aprender a agir como se a mais ínfima de suas ações devesse se repetir eternamente, de maneira a dar à própria existência a bela forma da obra de arte. O eterno retorno é a lição que imprime ao instante o selo da eternidade. Se para seu grande precursor, o filósofo Baruch de Spinoza (1632-77), conhecimento verdadeiro conduzia ao amor intelectual de Deus, para Nietzsche o ensinamento do eterno retorno leva ao *amor ao destino*(*amor fati*):

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: 'Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retomar, e tudo na mesma ordem e seqüência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!' - Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal em que lhe responderias: 'Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!' Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: 'Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?', pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela?

Até ser completamente ensombrecido pelo colapso mental que o abateu no início de 1889, Nietzsche não conseguiu se restabelecer totalmente da amarga experiência que significou, para ele, o silêncio total que se seguiu à publicação de *Assim falou Zaratustra*. A obra não teve sequer a ínfima parcela da repercussão que dela esperava seu autor, e não houve nem uma recepção negativa por parte de amigos e conhecidos, nos quais o filósofo depositava ainda alguma esperança. Nietzsche a concebera em tal grau de expectativa que ele a considerava um "quinto Evangelho", ou Antievangelho. No entanto, a obra foi praticamente ignorada durante a vida de seu autor. Pode-se afirmar que o sofrimento causado por esse silêncio constitui a raiz da preocupação obsessiva de Nietzsche para esclarecer e explicitar as idéias fundamentais de *Assim falou Zaratustra*.

d.4) Decadência e niilismo

Em *Para a Genealogia da Moral* um par de conceitos que será de imensa importância para o conjunto inteiro dos demais escritos de Nietzsche, todos de 1888. São os conceitos de *decadência* e *niilismo*, desempenham uma função central não só em *O Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, também nos dois ensaios psicológicos sobre Richard Wagner: *O Caso Wagner Nietzsche contra Wagner*.

Nesses escritos, Nietzsche interpreta a história da cultura moderna como escalada do niilismo. Este, por sua vez, deve ser entendido como um sentimento opressivo e difuso, próprio às fases agudas de ocaso de uma cultura. O seria a expressão afetiva e intelectual da decadência. Por meio dele, o homem moderno vivencia a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura. Por essa ótica, niilismo seria o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no éticorreligioso, ou sociopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação. Sintomas desse estado de prostração podem ser detectados, segundo Nietzsche, em todos os setores da moderna vida social: na

arte, plenamente instrumentalizada para fins de entretenimento, ou, como o chamaríamos atualmente, capturada nos circuitos da indústria cultural; na política e na educação, empenhadas em estabelecer e perpetuar um ideal de homem completamente adaptado aos modos de produção e reprodução de uma sociedade de massas; na moral, na ciência e na filosofia, que se tornaram expressões ideológicas desse desejo de rebaixamento e nivelação da humanidade, agenciado em escala planetária.

Esse movimento de decadência pode ser caracterizado não como um estado permanente, mas como um processo, que pode durar milênios. Um de seus traços mais característicos consiste em que ele inviabiliza a instauração de um contra-ideal, expressão de um movimento ascendente de vida. A decadência se manifesta sobretudo como ausência de coesão orgânica, como independência e destruição recíproca de elementos e funções, cuja ação conjunta constitui o princípio de unidade na vida de um povo ou cultura. Por essa razão, o traço característico da sociedade moderna é o dilaceramento e a autonomização de seus segmentos constitutivos, o individualismo patológico, que a torna incapaz de se integrar numa totalidade viva, a partir de um projeto ético comum.

(Texto extraído e editado de GIACÓIA Jr., O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000).

4) Michel Foucault e o saber-poder

Michel Foucault nasceu em Poitiers, na 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. Porém, devido ao clima fortemente stalinista que cercava o PCF, logo afastou do partido, passando a atuar, posteriormente, como ativista político desvinculado de partidos. A partir de 1951, torna-se professor de psicologia na Escola Normal Superior, onde tem como alunos Derrida e Paul Veyne.

Neste período, Michel Foucault, influenciado por Maurice Blanchot e Georges Bataille, 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, onde pretende encontrar o ponto zero entre a loucura. Ainda por essa época, Foucault assiste aos famosos Seminários de Jacques Lacan. Recebe, então, seu diploma em Psicologia Experimental, mediante seus estudos de Janet, Piaget, Lacan e Freud.

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. A aula inaugural de Foucault nessa cadeira foi a famosa "Ordem do discurso".

Em 1966, Foucault publica sua obra mais famosa, As palavras e as coisas, seguida de A Arqueologia do Saber, obras estas que marcam sua filosofia como "arqueológica". Em 1975 surge Vigiar e punir, obra esta que é um grande estudo sobre a genealogia do poder. Aqui, as relações de poder e saber fundamentam as formas discursivas da sociedade moderna, que é uma "sociedade disciplinar", segundo o filósofo francês. As disciplinas aparecem como "uma técnica de produção de corpos dóceis". Ainda desta fase são o primeiro livro de História da Sexualidade – "A vontade de saber", onde mostra que a sociedade ocidental faz do sexo um instrumento de poder, não por meio da repressão, mas por meio da expressão. No 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 onde aparece uma "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 25 do mesmo mês.

Texto de Foucault extraído de *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*:

“Disciplina: os corpos dóceis”

Eis como ainda no início do século XVII se descrevia a figura ideal do soldado. O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe: que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho: seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas - essencialmente lutando - as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra:

Os sinais para reconhecer os mais idôneos para esse ofício são a atitude viva e alerta, a cabeça direita, o estômago levantado, os ombros largos, os braços longos, os dedos fortes, o ventre pequeno, as coxas grossas, as pernas finas e os pés secos, pois o homem desse tipo não poderia deixar de ser ágil e forte: [tornado lanceiro, o soldado] deverá ao marchar tomar a cadência dos passos para ter o máximo de graça e gravidade que for possível, pois a lança é uma arma honrada e merece ser levada com um porte grave e audaz.

Segunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi "expulso o camponês" e lhe foi dada a "fisionomia de soldado", "Os recrutas são habituados a

Manter a cabeça ereta e alta; a se manter direito sem curvar as costas, a fazer avançar o ventre, a salientar o peito, e encolher o dorso; e a fim de que se habituem, essa posição lhes será dada apoiando-os contra um muro, de maneira que os calcanhares, a batata da perna, os ombros e a cintura

encostem nele, assim como as costas das mãos, virando os braços para fora, sem afastá-los do corpo ... ser-lhes-á igualmente ensinado a nunca fixar os olhos na terra, mas a olhar com ousadia aqueles diante de quem eles passam ... a ficar imóveis esperando o comando, sem mexer a cabeça, as mãos nem os pés ... enfim a marchar com passo firme, com o joelho e a perna esticados, a ponta baixa e para fora...

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo - ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam. O grande livro do Homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo. Dois registros bem distintos, pois tratava-se ora de submissão e utilização, ora de funcionamento e de explicação: corpo útil, corpo inteligível. E, entretanto, de um ao outro, pontos de cruzamento. "O Homem-máquina" de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de "docilidade" que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. Os famosos autômatos, por seu lado, não eram apenas uma maneira de ilustrar o organismo: eram também bonecos políticos, modelos reduzidos de poder: obsessão de Frederico II, rei minucioso das pequenas máquinas, dos regimentos bem treinados e dos longos exercícios.

Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que

lhes impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas entretanto são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna: a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. A modalidade, enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as "disciplinas". Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tomaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; é até a elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes. Diferentes também da domesticidade, que é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a forma da vontade singular do patrão, seu "capricho". Diferentes da vassalagem que é uma relação de submissão altamente codificada, mas longínqua e que se realiza menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da obediência. Diferentes ainda do ascetismo e das "disciplinas" de tipo monástico, que têm por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, se implicam em obediência a outrem, têm como fim principal um aumento do domínio

de cada um sobre seu próprio corpo. O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política de coerções, que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo: faz dele por um lado uma "aptidão", uma "capacidade" que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.

A "invenção" dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apóiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-los em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos reestruturaram a organização militar. Circularam às vezes muito rápido de um ponto a outro (entre o exército e as escolas técnicas ou os colégios e

liceus), às vezes lentamente e de maneira mais discreta (militarização insidiosa das grandes oficinas). A cada vez, ou quase, impuseram-se para responder a exigências de conjuntura: aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia. O que não impede que se inscrevam, no total, nas transformações gerais e essenciais que necessariamente serão determinadas. Não se trata de fazer aqui a história das diversas instituições disciplinares, no que podem ter cada uma de singular. Mas de localizar apenas numa série de exemplos algumas das técnicas essenciais que, de uma a outra, se generalizaram mais facilmente. Técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância: porque definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova "microfísica" do poder: e porque não cessaram, desde o século XVII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro. Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza, são eles entretanto que levaram à mutação do regime punitivo, no limiar da época contemporânea. Descrevê-los implicará na demora sobre o detalhe e na atenção às minúcias: sob as mínimas figuras, procurar não um sentido, mas uma precaução: recolocá-las não apenas na solidariedade de um funcionamento, mas na coerência de uma tática. Astúcias, não tanto de grande razão que trabalha até durante o sono e dá um sentido ao insignificante, quanto da atenta "malevolência" que de tudo se alimenta (a disciplina é uma anatomia política do detalhe).

Para advertir os impacientes, lembremos o marechal de Saxe:

Aqueles que cuidam dos detalhes muitas vezes parecem espíritos tacaños, entretanto esta parte é essencial, porque ela é o fundamento, e é impossível levantar qualquer edifício ou estabelecer qualquer método sem ter os princípios. Não basta ter o gosto pela arquitetura. É preciso conhecer a arte de talhar pedras.

Dessa "arte de talhar pedras" haveria uma longa história a ser escrita história da racionalização utilitária do detalhe na contabilidade moral e no controle político. A era clássica não a inaugurou; ela a acelerou, mudou sua escala, deu-lhe instrumentos precisos, e talvez tenha encontrado alguns ecos para ela no cálculo do infinitamente pequeno ou na descrição das características mais tênues dos seres naturais. Em todo caso, o "detalhe" era já há muito tempo uma categoria da teologia e do ascetismo: todo detalhe é importante, pois aos olhos de Deus nenhuma imensidão é maior que um detalhe, e nada há tão pequeno que não seja querido por uma dessas vontades singulares. Nessa grande tradição da eminência do detalhe viriam se localizar, sem dificuldade, todas as meticulosidades da educação cristã, da pedagogia escolar ou militar, de todas as formas, finalmente, de treinamento. Para o homem disciplinado, como para o verdadeiro crente, nenhum detalhe é indiferente, mas menos pelo sentido que nele se esconde que pela entrada que aí encontra o poder que quer apanhá-lo. Característico, esse hino às "pequenas coisas" e à sua eterna importância, cantado por Jean-Baptiste de La Salle, em seu *Tratado sobre as Obrigações dos Irmãos das Escolas Cristãs*. A mística do cotidiano aí se associa à disciplina do minúsculo:

Como é perigoso negligenciar as pequenas coisas. É um pensamento bem consolador para uma alma como a minha, pouco indicada para as grandes ações, pensar que a fidelidade às pequenas coisas pode, por um progresso insensível, elevar-nos à mais eminente santidade: porque as pequenas coisas nos dispõem aas grandes ... Pequenas coisas, meu Deus, infelizmente dirá alguém, que podemos fazer de grande para Vós, criaturas fracas e mortais que somos. Pequenas coisas: se as grandes se apresentassem, praticá-las-íamos? Não as creríamos acima de nossas forças? Pequenas coisas: e se Deus as aceita e que recebê-las como grandes? Pequenas coisas: acaso já as experimentamos? Acaso as julgamos pela experiência? Pequenas coisas: somos então culpados se, vendo-as como tais, as recusamos? Pequenas coisas: são elas entretanto que, com o tempo, formaram grandes santos! Sim, pequenas coisas mas grandes *móveis*, grandes sentimentos, grande fervor, grande ardor, e em conseqüência grandes méritos, grandes tesouros, grandes recompensas.

A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito. E uma História do Detalhe no século XVIII, colocada sob o signo de Jean-Baptiste de La Salle, esbarrando em Leibniz e Buffon, passando por Frederico II, atravessando a pedagogia, a medicina, a tática militar e a economia, deveria chegar ao homem que sonhara no fim do século ser um novo Newton, não mais aquele das imensidões do céu ou das massas planetárias, mas dos "pequenos corpos", dos pequenos movimentos, das pequenas ações; ao homem que respondeu a Monge ("Só havia um mundo a ser descoberto"):

Que *ouvia* eu? Mas o mundo dos detalhes, quem jamais pensou neste ou naquele? Desde meus quinze anos, eu acreditava nele. Cuidei disso então, e essa lembrança *vive* em mim, como uma idéia fixa que nunca me abandonará... Esse outro mundo é o mais importante de todos os que me orgulhei de descobrir. De pensar nisso, me dói a alma.

Ele não o descobriu; mas sabemos que empreendeu organizá-lo, e quis distribuir em tomo de si um dispositivo de poder que lhe permitisse perceber até o menor acontecimento do Estado que governava; pretendia, com a rigorosa disciplina que fazia reinar, "abraçar o conjunto dessa vasta máquina sem que lhe pudesse escapar o mínimo detalhe".

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno.

(FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 35ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008, p.117 a 121).



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 inaparentes 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. Nesse sentido, como procuramos demonstrar junto aos textos, a verdade é ao mesmo tempo 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 empírica e cotidiana do fazer em sala de aula se conjugam para pensar os melhores caminhos para o ensino.



Referências

- ABRÃO, Bernadette Siqueira. *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.
- DESCARTES, René. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DURANT, WILL. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1991,
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 35ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- 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*. Lisboa: Edições 70, 1995; tradução de Artur Morão.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural. Dois Volumes. Coleção *Os Economistas*, 1985; tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe.

- _____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. Introdução de Eric Hobsbawm. Tradução de João Maia.
- 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*. de Janeiro: Vozes, 2005.
- PLATÃO. *Diálogos*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979; tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa.
- _____. *A República*. São Paulo: Nova Cultural. Coleção Os Pensadores, 1997. Tradução de Enrico Corvisieri.
- PRÉ-SOCRÁTICOS, Os. *Fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978; tradução de José Cavalcante de Souza ... (et al.).
- REALE, Giovanni & ANTISIERI, Dario. *História da Filosofia*. Três Volumes. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROUGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis: Vozes, 2005; tradução de Jaime A. Clasen.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ª edição. São Paulo: Moderna, 2005.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis: Vozes, 2006; tradução de Ephraim F. Alves.