

DISSERTATIO

Revista de Filosofia ICH/UFPEL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Prof. Antonio Cesar Gonçalves Borges

Reitor

Prof. Daniel Souza Soares Rassier

Vice-Reitor

Profa. Ingelore Scheunemann de Souza

Pró-Reitora de Graduação

Prof. Alci Enimar Loeck

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Francisco Elifalete Xavier

Pró-Reitor de Extensão

Bel. Flávio Chevarria Nogueira

Pró-Reitor Administrativo

Bel. Antonio Leonel da Silva Cunha

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

Prof. Sidney Gonçalves Vieira

Diretor do Instituto de Ciências Humanas

Editora Universitária

Rua Lobo da Costa, 447

Tel. (0532) 25 2060

Pelotas-RS - CEP 96.010-150

Jorn. Fernando de Oliveira Vieira

Diretor

Bel. Manuel Antônio da Silva Tavares

Gerente Operacional

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

*Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia do
ICH/UFPEL*

UFPEL

EDITORA UNIVERSITÁRIA

1995

Dissertatio	Pelotas	vol. 1	nº 1	p.1-306	Inverno / 1995
-------------	---------	--------	------	---------	----------------

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

COPYRIGHT @ - DEPTO. DE FILOSOFIA, DISSERTATIO, ICH, UFPEL, 1995 Prof. João Hobuss - Editor

Colaboradores: Profs. Breno Hax e Clademir Araldi

Digitação: Profs. Breno Hax e Clademir Araldi

Composição e Diagramação: Profs. Álvaro Barreto e João Hobuss

Capa: Breno Hax / Gilnei Tavares

Planejamento Editorial: José Hermínio Barbachã

Conselho Editorial: Prof. Cláudio Neutzling

Prof. João Hobuss

Prof. Osmar Schaefer

Reprodução Gráfica:

Alexandre Farias Brião / Fernando Faria Corrêa

Carlos Gilberto Costa da Silva / Claudio Luiz Machado dos Santos

Luiz Gonzaga de Souza Cruz / João Henrique Bordin

João José Pinheiro Meireles / Marciano Serrat Ibeiro

Oscar Luis Rios Bohns / Rodrigo Marten Prestes

Ficha Catalográfica: Vera Ruth M. Campelo

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:

Departamento de Filosofia/UFPEL, 1995- .

Semestral

1. Ciências Humanas-Periódico. 2. Filosofia-Periódico

CDD 105

SUMÁRIO

<i>APRESENTAÇÃO</i>	07
<i>DÉCIMO ANIVERSÁRIO DO CURSO</i>	08
<i>ARTIGOS</i>	
Aristóteles e a Questão do Ser. Sua Crítica a Parmênides e a estrutura lógico-formal de seu discurso Ontológico	
<i>Miguel Spinelli</i>	15
O Bem na Ética de Aristóteles	
<i>João Hobuss</i>	49
A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval	
<i>Luis Alberto De Boni</i>	65
Elementos para uma Análise de Fim Moral na Ética a Nicômaco	
<i>Delamar Dutra</i>	107
O Agnosticismo de Kant e sua Evolução para o Ateísmo	
<i>Cláudio Neutzling</i>	139
Nietzsche e Kant: Acerca da relação entre Moral e Metafísica	
<i>Clademir Araldi</i>	165
Tugendhat e a Fundamentação do Conceito de Felicidade em Kant	
<i>João Hobuss</i>	179
Deus na 4 ^a Via de Tomás de Aquino e no § 9 da Dissertatio de Kant	
<i>Cláudio Neutzling</i>	193
Considerações Sobre a Filosofia Neotomista no Brasil	
<i>Manoel Vasconcellos</i>	211

O Olhar em Pessoa e em Merleau-Ponty

Ursula Rosa da Silva 239

Reflexões Sobre o Humanismo Racionalista

Osmar Schaefer 251

RESENHA BIBLIOGRÁFICA

A Teoria da História em Ortega y Gasset a Partir da Razão
Histórica de Sérgio Caldas

..... 263

PRODUÇÃO DISCENTE

O Espaço e o Tempo.

A Vida e a Doutrina Transcendental dos Elementos

Luís Nunes 265

A Ética do Discurso em Habermas

Sérgio Magnan 291

APRESENTAÇÃO

Dissertatio é uma revista do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas. Ela surge como fruto das comemorações do décimo aniversário do Curso de Filosofia desta Universidade. Parece-nos que após dez anos de existência, e de um difícil processo de estruturação, o curso, através de seus docentes, se encontra em condições de expor alguns resultados de suas atividades, tanto de pesquisa, quanto de extensão.

Dissertatio, uma revista semestral de Filosofia, visa estimular a produção científica do curso, tarefa imprescindível em qualquer Universidade, sobretudo numa universidade pública.

Após dez anos de existência, o curso de Filosofia da UFPEL pensa ter já condições para buscar a concretização do antigo desejo de criar um Mestrado na área de filosofia. *Dissertatio* insere-se neste projeto, na medida em que, como já foi dito, incentiva a pesquisa, facilitando a comunicação das idéias, constituindo-se em instrumento de intercâmbio com outras Universidades do país e do exterior, particularmente com as Universidades do conesul.

Dissertatio está aberta para contribuição dos docentes da área de filosofia, bem como para a produção discente da Filosofia/UFPEL.

Agradecemos a colaboração dos professores Clademir Araldi e Breno Hax do Departamento de Filosofia, e ao professor Alvaro Barreto do ISP/UFPEL, pelo auxílio no processo de editoração. Além destes, agradecemos especialmente ao prof. Manoel Vasconcellos pelo estímulo e amizade.

Prof. João Hobuss, Editor

DÉCIMO ANIVERSÁRIO DO CURSO DE FILOSOFIA DO ICH/UFPEL *

Criação do Curso

O Curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas foi criado pela Portaria nº 491/84, do Magnífico Reitor da UFPEL, Prof. José Emílio Araújo, com data de 24 de agosto de 1984, de modo a completar, neste ano, seu 10º aniversário. Trata-se do Curso de Licenciatura em Filosofia, que começou a funcionar efetivamente em março de 1985, no Instituto de Ciências Humanas - ICH, com 40 alunos. O Curso foi reconhecido pelo MEC em 7 de fevereiro de 1991. Até o presente, já formou 6 turmas, com mais de 40 alunos diplomados ou, melhor, licenciados em filosofia. Neste 2º semestre de 1994, o Curso possui 103 alunos e formará a 7ª turma, com uma previsão de 16 formandos. Como o ingresso no Curso é anual, estamos atualmente com a 10ª turma de calouros.

Breves antecedentes

A Universidade Federal de Pelotas foi fundada em 8 agosto de 1969, resultando da transformação da antiga Universidade Federal Rural do Rio Grande do Sul, localizada em Pelotas, com anexações das Faculdades de Direito e de Odontologia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, aqui sediadas, e da Escola de Belas Artes e do Conservatório de Música, pertencentes à

* Comunicação proferida pelo Prof. Dr. Cláudio Neutzling, Coordenador do Curso de Filosofia, na abertura do Seminário **Sobre Aristóteles** em novembro de 1994.

Prefeitura local, com acréscimo, mais tarde, da Faculdade de Medicina, pertencente ao IPESSE. Como se percebe, a matriz histórica da UFPEL não é da área das Ciências Humanas. Mesmo assim, ainda na gestão do Prof. Delfim Mendes da Silveira, oriundo da Faculdade de Direito, 1º Reitor Magnífico da novel Universidade, já se tentou pensar num curso de filosofia, segundo informação obtida junto ao Prof. Sérgio Romeu Vianna da Cruz Lima. Contudo, um trato de cavalheiros entre o então Reitor da Universidade Católica de Pelotas, D. Antônio Zattera, e o Reitor Prof. Delfim, da UFPEL, evitando a duplicação de cursos na cidade, adiou, por alguns anos, a criação deste Curso. De fato, na Universidade Católica de Pelotas existia a Licenciatura em Filosofia desde 1953, sendo a Filosofia um dos cursos que deu origem àquela Universidade. Na UFPEL, por sua vez, existiam algumas licenciaturas, mas não o curso de filosofia. Apesar disto, com o passar dos anos e com o advento de novas direções nas Universidades locais, este acordo foi sendo gradativamente rompido. O projeto de criação do Curso de Filosofia na UFPEL foi apresentado ao Reitor José Emílio Araújo, que, de pronto, mostrou-se interessado na questão, embora contando com algumas resistências, haja vista a matriz histórica da própria Universidade. A argumentação favorável à Filosofia tentava mostrar que não se pode pensar uma verdadeira Universidade sem o Curso de Filosofia, até pela origem histórica das Universidades e pela necessidade de se pensar a globalidade do saber. Finalmente, o Conselho Universitário resolveu criar o Curso, o que levou ao decreto nº 491/84, acima citado, cujo décimo aniversário estamos a comemorar.

Coordenação do Curso

O Curso foi fundado por um grupo de professores do Instituto de Ciências Humanas, sob a liderança do Prof. Sérgio Romeu Vianna da Cruz Lima, que foi, imediatamente, nomeado

Coordenador Pró-Tempore do novo curso pelo Sr. Reitor. Após a organização do Colegiado de Curso, aquele mesmo professor foi nomeado seu 1º coordenador, sendo, posteriormente, reconduzido para uma 2ª gestão. Sucedeu-lhe a Profª Ana Andreola Beber, que se aposentou durante o mandato. O 3º Coordenador foi o Prof. Sérgio Renato Caldas, que se empenhou com afinco para o reconhecimento oficial do Curso pelo MEC, o que finalmente aconteceu em 07/02/91. Ainda na gestão do Prof. Sérgio Caldas, iniciou-se um estudo para a reformulação curricular, que continuou com a gestão do 4º Coordenador, Prof. Delamar José Vopato Dutra, o qual se transferiu para a Universidade Federal de Santa Catarina, em fins de 1993. Em janeiro de 1994, o Prof. Cláudio Neutzling foi nomeado coordenador pró-tempore, retomando e continuando o trabalho do projeto de um novo currículo. Neste projeto, ora em tramitação junto aos órgãos competentes da Universidade, houve uma grande reorganização de disciplinas, do fluxograma e de conteúdos programáticos, com destaque para a introdução de vários seminários eletivos e também a exigência da elaboração de um Trabalho de Conclusão de Curso. O Colegiado entendeu que, com isto, haverá maior estímulo à pesquisa por parte de professores e alunos. Após três anos de estudos e reformulações, pode-se afirmar que o projeto está bem encaminhado, faltando praticamente a aprovação do COCEPE, para ser implantado a partir do 1º semestre de 1995. Sem desprezo pelo currículo que vinha orientando as atividades nestes primeiros dez anos, pode-se dizer que o projeto do novo currículo tentará modernizar e atualizar o Curso, com novos objetivos, novas disciplinas, alteração geral do fluxograma, incentivo à criatividade no ensino, forte estímulo à pesquisa e maior abertura à extensão.

Professores

Os Professores da 1ª turma do Curso, com entrada em 1985, foram: Rosa Maria Duval da Silva Lamego, para a disciplina

de História da Filosofia Antiga; Gilberto da Costa Gigante, para Introdução à Filosofia; Hugo Luiz Kratz, para Lógica; Sérgio Romeu Vianna da Cruz Lima e, depois, Maria Luiza André da Costa, para Psicologia Geral; Jorge Guimarães, para Sociologia; Hilda da Costa Acevedo, para Estudo de Problemas Brasileiros. Muitos outros professores trabalharam no Curso nestes dez anos, inclusive alguns cedidos pela Universidade Católica de Pelotas, outros convidados provenientes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, além de alguns professores substitutos. O Curso conta com o apoio de vários Departamentos: Filosofia, do ICH; História e Antropologia, do ICH; Ensino, da Faculdade de Educação; Fundamentos da Educação, da Faculdade de Educação; Sociologia e Política, do ISP; Artes e Letras, do ILA. No Departamento de Filosofia, onde se localizam as disciplinas propriamente filosóficas, o Curso conta com a seguinte equipe de professores: Dr. Osmar Miguel Schaefer, Dr. Cláudio Neutzling, Manoel Cardoso Vasconcellos-mestre, Sérgio Renato Caldas-mestre, João Francisco Hobuss-mestrando, Maria Luiza André da Costa, Rubens Lima Martizes-doutorando e os professores-substitutos Sílvio Neutzling e Breno Hax Júnior-mestrando. Neste pequeno, mas seletivo grupo, encontramos 2 doutores, 2 mestres, 1 doutorando e 2 mestrandos.

Objetivos do Curso

Desde a sua fundação, o Curso de Filosofia da UFPEL possuía o seguinte objetivo geral: "Capacitar docentes licenciados em Filosofia a nível de 2º Grau". A este, acrescentavam-se alguns objetivos específicos. Na gestão do Prof. Sérgio Renato Caldas, houve uma nova formulação de objetivos, sem alterar a perspectiva da formação de professores de Filosofia para o 2º Grau. A partir desta nova base e após muitos debates, o projeto do novo currículo, já aprovado pelo Colegiado de Curso nas reuniões de 19/09/94 e de 24/10/94, estabelece os seguintes objetivos:

- 1) Formar Professores de Filosofia;
- 2) Criar condições para que o aluno construa e/ou desenvolva a sua própria pessoa;
- 3) Propiciar a formação de uma consciência crítica diante da realidade e das interpretações dadas a ela: a consciência dos condicionamentos históricos e o comprometimento no processo de transformação social;
- 4) Capacitar o aluno para sua futura vida profissional, ou seja, para uma ação pedagógica e cultural coerente e operante, fundamentada na investigação das necessidades e possibilidades da realidade social em que está inserido.
- 5) Incentivar a relação entre Ensino, Pesquisa e Extensão.

Entende-se que estes objetivos estão concretizados na proposta de novo currículo, do qual se falou acima.

Linhas de Pesquisa

Os atuais professores do Curso, ligados ao Deptº de Filosofia, possuem as seguintes linhas de pesquisa: Filosofia Antiga, concentração em Aristóteles; Filosofia Brasileira, concentração em Alceu Amoroso Lima; Antropologia fenomenológica, concentração em Max Scheler; Filosofia da História, concentração em Ortega y Gasset; Filosofia Moderna e Contemporânea, concentração em John Dewey; Filosofia da Religião. Atualmente, a Filosofia tem 7 pesquisas em andamento.

Extensão

Nestes 10 anos da criação do Curso, foram realizadas várias atividades de extensão, através de cursos e palestras para a comunidade. Atualmente está sendo realizado um curso sobre

"Filosofia no Brasil", que iniciou em 14 de outubro, com término previsto para 21 de novembro, num total de 20 horas-aula. No momento, está sendo realizado o "Seminário sobre Aristóteles", entre os dias 9 e 11 de novembro, também apresentado sob forma de curso de extensão. Diga-se, além disso, que os professores costumam fazer palestras em diversos ambientes culturais da cidade e de municípios vizinhos.

Publicações dos Professores

Os professores de filosofia da UFPEL têm publicado com regularidade artigos técnicos em revistas e jornais e, ultimamente, também publicaram suas teses. O Prof. Sérgio Caldas publicou recentemente "A Teoria da História em Ortega y Gasset a partir da Razão Histórica", pela coleção Filosofia da PUCRS.

Comemoração do 10º aniversário

O Curso e o Departamento de Filosofia elaboraram uma vasta programação para comemorar condignamente este 10º aniversário de criação do Curso de Filosofia da UFPEL, com diversas atividades, algumas das quais ainda estão por acontecer. Talvez a melhor das comemorações possa ser a aprovação, pelo COCEPE, do projeto de novo currículo. Entende-se, com tudo isto, divulgar o Curso e seus objetivos, além de propiciar um aprofundamento filosófico para professores, alunos e comunidade em geral. A comemoração dos 10 anos da criação do Curso pode ser a marca da puberdade ou da adolescência que se aproxima. Com a implantação do novo currículo e também com a solução de alguns problemas pendentes, como o do aumento do número de professores no Departamento de Filosofia, espera-se que o Curso entre na juventude fecunda e se aproxime rapidamente da maturidade necessária! Este é um desafio para professores, alunos e

funcionários, bem como para a Universidade e, por que não dizer, para a própria Comunidade, a quem o Curso pretende servir!

ARISTÓTELES E A QUESTÃO DO *SER*
Sua Crítica à Parmênides e a Estrutura Lógico-
Formal de seu Discurso Ontológico

Prof. Dr. Miguel Spinelli *

O discurso ontológico de Aristóteles vem inserido dentro de uma esquematização lógica de discurso racional instituída como doutrina: tanto da estruturação formal do próprio discurso, quanto do processo cognoscitivo. As Categorias e as chamadas quatro Causas compõem o quadro desta esquematização. Do seguinte modo: as Categorias são o esquema lógico pelo qual instituímos o discurso mediante regras sintáticas e gramaticais; as quatro Causas (a material, a formal, a eficiente -, que é a causa do movimento, e aquela que ainda hoje a concebemos como causa -, e a final), são os quatro fatores pelos quais podemos explicar a estrutura do processo natural da geração. Ambas, portanto, exercem uma função, a nível formal do conhecimento, tanto explicativa quanto constitutiva, na medida em que formam conjuntamente uma estrutura significativa de dicção. Por isso, formalmente, elas não se distinguem, e, inclusive, se completam reciprocamente. Pois

* Professor do Departamento de Filosofia da UFSM.

enquanto que as Categorias são fundamentos lógicos e sintático-semânticos em função de uma estrutura de discurso, as Causas são os fundamentos lógicos pelos quais podemos reconstruir o real ou o mundo físico mediante uma estrutura teórica de conhecimento. Por serem as Categorias, modos de dicção, e, as Causas, fatores explicativos, ambas se constituem no modelo através do qual podemos falar do Ente ou da existência em geral.

As Categorias de Aristóteles expressam, por certo, uma culminação do modo grego de pensar. Parmênides, entretanto, está na base da instauração deste modelo. Na mesma linha da simbiose proposta por Heráclito entre *pensamento* e *dicção*, ele reconstituiu esta relação de identidade no interior do próprio *lógos*. Para Heráclito, a palavra só é portadora de sentido, é um *lógos* vivo, se estiver identificada com o pensamento (a palavra só é filosófica se contiver esta identificação); para Parmênides, só há discurso e verdade (e, portanto, filosofia), se houver identidade, para além da palavra, entre *ser* e *pensar*. Por isso ele deu ao *lógos* (por ele denominado de $\mu\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$ ¹, tal como na literatura tradicional, e que significava igualmente "palavra" e "discurso") uma nova configuração: mantendo-se, tal como Heráclito, na mesma proporção da necessidade de conjugar a palavra com o pensamento,

¹ Tal como consta no fragmento 2, em geral traduzido por *palavra, relato, discurso*. É interessante ressaltar, sem que haja, todavia, uma relação direta com Parmênides, uma espécie de jogo de palavras feito por Aristóteles entre "*filómito*" e "*filósofo*": "o que ama os mitos ($\text{fil}\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$) é em certo modo filósofo ($\text{fil}\acute{\omicron}\varsigma\acute{\omicron}\text{f}\acute{\omicron}\varsigma$), pois o mito se compõe de elementos maravilhosos. De sorte que, se filosofaram para superar a ignorância, é claro que buscavam o saber em vista do conhecimento, e não por alguma utilidade" (Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 18-20).

ele a intensifica, indicando para o pensamento, no discurso, um conteúdo, aquele que só o "ser", enquanto premissa da existência e sujeito de toda investigação, poderia manifestar. E foi além. Pois ao instituir tanto o $\zeta\zeta$ $\alpha\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (tal como consta no fragmento 8, verso 2, onde $\omega\zeta$ incorpora o sentido de "que", mas sem um significado preciso, a não ser o de representar o seu antecedente, a indicação de um caminho) quanto o $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ $\alpha\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (fragmento 2, verso 3, no sentido de "como" ou "de que modo" as coisas são)², respectivamente como modo de dizer e perguntar, ele também deu ao *lógos* uma nova reordenação sintática, reconstituindo-o, gramaticalmente, enquanto proposição. Claro que isto não implica que ele deva ser visto tal como um gramático; aliás, a filosofia grega regulou a gramática tanto quanto a gramática regrou o discurso filosófico, e por isso ela se transformou mais tarde, na

² Pelo ponto de vista da recente análise filológica de Barbara Cassin (**Si Parménide. Le traité De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire**, Lille, Presses Universitaires, 1980, p.49), o $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ $\alpha\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ teria um valor mais propriamente declarativo do que interrogativo. $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ = conjunção de subordinação (semelhante a $\zeta\zeta$), complemento de um verbo significando "dizer", em elipse: "que"; $\alpha\epsilon\sigma\tau\iota\nu$, terceira pessoa do singular do indicativo presente do verbo "ser": "é". Ao contrário, M. Untersteiner (**Parménide: testimonianze e frammenti**, Firenze, 1958, p.LXXXV), entende que o $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ $\alpha\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ dificilmente "pode ser declarativo, uma vez que, neste sentido (e não ainda em Homero) vem usado depois de um verbo "dizer" ou "opinar", só se precedido de uma negação. Por isso é necessário entendê-lo como interrogativo, conforme uso que de fato consta em Homero". Por sua vez, Giovanni Reale (in E.Zeller- R.Mondolfo, **La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico**, Firenze, 1967, p.188-189) contesta de Untersteiner essa atribuição de valor interrogativo por não levar em conta o valor declarativo dos três $\alpha\omega\zeta$ que se seguem. Entretanto, o mesmo Untersteiner no seu artigo (*Ancora su Parménide*, in **Revista Critica di Storia della Filosofia**, 1965, p.52, citado pelo mesmo G.Reale), insiste que no fragmento 2, $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ tem um sentido interrogativo, enquanto que no fragmento 8, $\zeta\zeta$ tem um valor declarativo.

fonte da regulamentação gramatical³. Antes disso, porém, e por obra de Parmênides, a gramática se mesclou à filosofia, mas como um primeiro esforço no sentido de gramaticar uma estrutura reflexiva do próprio discurso filosófico a fim de universalizá-lo. Heráclito já havia proposto o "dizer" humano como instrumento de ciência ou da expressão do "pensar", mas coube a Parmênides instituir para o pensamento um conteúdo, determinando que a expressão do "pensar", o *lógos* gramaticalmente considerado, fosse portador desse conteúdo. Ao instituir a fórmula ζς / Óρως æstin como único caminho de investigação, afirmando ao mesmo tempo que este é o único *modo* pelo qual podemos "dizer" ou "falar", ele construiu para a filosofia grega uma herança, em relação à qual o *lógos* de Heráclito se viu imediatamente enriquecido. Ele fez com que o *lógos* de Heráclito, e por conseqüência a própria língua grega, renascesse de dentro de si mesma, com um novo significado, gramaticando a palavra grega (e humana) enquanto palavra filosófica.

³ Merece destaque, neste sentido, o trabalho de Maria Helena de *Moura Neves*, **A Vertente Grega da Gramática Tradicional**, São Paulo, Huitec/UnB, 1987, cujo caminho de investigação pode ser encontrado nesta síntese: "O aparecimento da gramática é um fato da cultura helenística (...), foi a cultura helênica que a tornou possível, a partir tanto da riqueza da experiência lingüística quanto do exercício do pensamento teórico" (p.15-16). "A partir de uma vivência intuitiva refletida inicialmente nos poetas, o pensamento sobre a linguagem, passando pelo exame filosófico, desde os pré-socráticos, adquiriu um rigor teórico que culminou com Platão, Aristóteles e os estóicos. O *lógos*, inicialmente um ato de "pôr as coisas", de "deixar ser", vai-se destacando do ser até construir-se objeto de exame, como expressão conceitual das coisas. Em conseqüência desse exame específico, isolam-se fatos concretos da língua, e a *léxis*, ligada a uma idéia da função de eficiência da linguagem, destaca-se do *lógos* e se torna objeto à parte" (p.245-246).

Não há, evidentemente, uma oposição direta entre o *màqoc* de Parmênides e o *ÌÒqoc* de Heráclito⁴, ao contrário, o que há, neste sentido, é complementariedade; noutros, que não cabe agora especular, divergências. Entretanto, o discurso resolutivo da filosofia da natureza de Heráclito (apoiada nos conceitos de "lei", "governo", "justiça") além de onto-gnoseológico é "ético". O seu *ÌÒqoc* não se desassocia da tradição ancestral e dos costumes. O de Parmênides é preferencialmente "ontológico", mas não pode ser concebido unilateralmente apenas por esta dimensão. Sem dúvida, o problema fundamental de seu discurso filosófico é a representação do "ser", e, portanto, tal como se diz tradicionalmente, *ontológico*; mas enquanto representação do *ser*, ele se constrói gnoseologicamente, propondo uma articulação entre *ser* e *pensar* e a sua expressão conjugada no discurso, a partir de um (primitivo) ponto de vista sintático-gramatical. Ou seja, ele é, sim, *ontológico*,

⁴ Alguns passos da obra de Gérard Legrand (**Pour connaître les Présocratiques**, Paris, Bordas, 1987) são muito sugestivos neste sentido: "... il ne semble point que Parménide contienne une allusion à Héraclite, comme on l'avait cru longtemps... il est étrange que celui-ci ne nomme pas l'Éléate parmi ses adversaires. Mais l'hypothèse de Reinhardt (Legrand se refere à dissertação de Karl Reinhardt, **Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie**, Bonn, 1916), qui place Parménide *avant* Héraclite, a toutes chances d'être "la bonne": logiquement, Héraclite se pose en contradicteur de Parménide au moins autant que Parménide en contradicteur d'Héraclite. Chronologiquement, rien n'empêche de les supposer contemporains. Nous savons peu de chose de l'un et de l'autre, et les arguments *a silentio* sont fragiles" (p.83-84). "L'unique "raison" d'étudier d'abord héraclite, c'est qu'il est isolé: les "Héraclitéens" dont Platon nous trace l'amusant tableau (Patão, Teeteto, 179d/180d) ne sont pour nous que des noms ou des ombres. Leurs propos peuvent sans dommage être reliés à ceux de leurs maître (refere-se a Crátilo)" (p.84). "On peut à tout le moins dire ceci: Parménide (...) *semble* ignorer Héraclite; Héraclite ne nomme pas Parménide parmi ses nombreux "ennemis" nommément désignés, mais *semble* contester Parménide çà et là..."(p.129).

mas concebido por um ponto de vista gnoseológico e gramatical. Ele é *ontológico*, porque o *Ser*, para Parmênides, antes de qualquer palavra e pensamento, é o sujeito indefectível da existência, onde secretamente está e permanece. Ele é a premissa da existência, porque as coisas são, para sí mesmas, aquilo que são, e por isso nascem e crescem de tal modo, e assim morrem, porque estão destinadas por Natureza (nos termos da φύσις), a *ser* o que são e não diferentemente (sem alterar, no seu crescimento, a proporção da eficiência de sua finalidade). Sendo a premissa da existência, ele também deve ser, através do pensamento, o conteúdo da expressão, porque é o pensamento, na palavra, que o evoca e o manifesta, estigmatizando-o no discurso. A fim de que o pensamento seja verdadeiro, ele necessariamente deve estar subordinado ao "*ser*", e, o discurso, à esta mesma premissa significante. De um lado, portanto, o "*ser*" é a própria φύσις: aquilo pelo qual as coisas imutavelmente crescem e se desenvolvem. Ela expressa a permanência, e não a mudança. A mudança é pura aparência, porque as coisas, enquanto mudam, permanecem (quanto ao *ser*) sempre as mesmas. Neste sentido elas são estáticas, porque o seu ser da mudança é *uno*, sempre *idêntico* a si mesmo, e, portanto, *imutável*. Por isso, no estudo do mundo sensível, daquele que está submisso ao movimento e à mudança, podem empenhar-se os "*doxophoi*", mas este não é o objetivo do filósofo. Dele podemos ter somente opiniões, mas nenhuma ciência, pois o que muda varia a cada instante; além disso, é pela sensação, e não pelo pensamento, que percebemos a mudança. Ao contrário, por meio do pensamento,

inferimos o ser verdadeiro, aquele que é sempre idêntico a si mesmo e imutável, e, por conseqüência, somente um mundo estático pode ser inteligível... De outro, em função do pensar humano, ele é a premissa do discurso. O pensamento não pensa a si mesmo, e, nem tampouco, palavras; ele pensa o "ser". Quando nós pensamos e dizemos "ser", dizemos o mesmo que diz a fÚsiç, pois é dela que estamos falando. Ou seja, quando falamos "que (algo) é", estamos igualmente dizendo *como* ele é, "é assim", existe de tal modo, e não o contrário: "que não é". Afinal, do que não existe, não podemos falar; quem pensa no que não existe, pensa em nada. É impossível pensar no que não existe. Pensar, é pensar o "ser", o existente (tÕ™Õn⁵); falar dele, é expressar aquilo que, dele, o pensamento pensa, a sua fÚsiç; aquilo que faz com ele seja "assim" e não de outro "modo". Por isso quando dizemos "que (algo) é", estamos igualmente dizendo que é *um, imutável, ingênito, imperecível, todo inteiro, idêntico a si mesmo, contínuo, indivisível*⁶... No "é" estão velados todos estes predicados da fÚsiç; e, portanto, "é", é um modo de dicção, no qual também está necessariamente contido o modo unívoco de ser ou de existir.

Nós dizemos hoje que o problema fundamental do discurso filosófico de Parmênides é *ontológico*, mas ele se apresenta, ao mesmo tempo, além de gnoseológico, como sendo também gramatical, sintático e semântico. A rigor estes três

⁵ "tÕ" artigo definido, nominativo-vocativo-acusativo neutro singular: "o"; "tÕn" forma positiva do nominativo-vocativo-acusativo neutro singular do particípio presente do verbo ser/estar: "sendo/estando".

⁶ Tal como consta no fragmento 8

aspectos não se desvinculam entre si. Isto porque o "Ser" não é tido por ele como um elemento da Natureza (como *água, ar, terra e fogo* -, os quatro elementos de que as coisas se compõem), e, sim, digamos, um elemento do discurso. Ao invés de designar um, ou dois, ou os quatro elementos, ele designou o "ser" como efetiva possibilidade de discurso: um modo pelo qual podemos pensar a φύσις pela via da linguagem. Este foi o seu grande feito que o tornou diferente da maioria dos filósofos Pré-Socráticos, (mesmo de Anaximandro, que designou, de modo semelhante, o ἤπειρον, ou de Heráclito, que designou o λόγος), e fez com que a sua filosofia exercesse uma extraordinária influência na Filosofia grega posterior. "Ser", portanto, ao invés de um elemento ou um símbolo do mito, é uma palavra, na qual vem insinuado todo o mistério e enigma da existência. Em certo sentido ele é o "é" da φύσις (de certo modo misterioso, enigmático, inabordável); em outro sentido, ele é o "é" que se identifica com o pensamento ou compreensão humana, pelo qual o que há de mistério ou enigma fica por ele dito como compreensível ou dado como conhecido. Por isso, ele não é propriamente o que "diz" (se assim fosse, ele pressuporia *alguma outra coisa* inerente ao seu *dizer*), ao contrário, ele é o próprio *dizer*, uma palavra única: aquilo fora do qual, enquanto pensamento e discurso, não se supõe mais nada, a não ser ele mesmo.

Posto o problema, nestes termos, está posto, do mesmo modo, o ponto de partida fundamental, do discurso ontológico de Aristóteles. A rigor, também em Aristóteles, e tal como em Parmênides, o aspecto ontológico do discurso filosófico não se

desvincula do semântico, e, este, do gnoseológico. Nele, particularmente (e de modo acabado no interior da Filosofia Antiga), o conteúdo da comunicação filosófica ou da ciência passa pela coerência lógica do discurso como garantia da veracidade de princípios que se insinuam na articulação das palavras. Nele, o "lógos" de Heráclito (sem perder o seu caráter ético e político) restringe o seu significado na nomeação desse discurso articulado. O discurso por excelência é aquele que representa, na proposição, o *ser*, na medida em que envolve o raciocínio com o que as coisas são e com o que e como dizemos que são. As coisas são, para si mesmas, aquilo que são (segundo a φύσις), mas este seu *ser*, para nós, antes de o predicarmos no discurso, não nos diz nada. Ou seja, vale também para ele (assim como para Parmênides) o princípio segundo o qual todo discurso é necessariamente discurso do *que* ou do *como "é"*, mas as coisas são, para nós, aquilo pelo qual dizemos que são, e, portanto, a necessidade de construirmos uma estrutura significativa de dicção (dos modos pelos quais podemos dizer ou falar). Não temos dúvida de que na base de seu empenho filosófico (fundado no de Sócrates e de Platão), ele reconheceu na fórmula de Parmênides (ἄσιν / ὄπως ἄσιν=do *que* ou do *como "é"*) a possibilidade de uma reestruturação reflexiva do próprio discurso ontológico. Tal fórmula, no entanto, examinada dentro de uma sintaxe já reflexivamente constituída, se apresenta, para ele, primitiva e incompleta, mas sem deixar de ser um fundamento consistente de discurso verdadeiro e sensato. (Os antigos "começaram a falar e a definir acerca do *que é* (t... ἄσιν), mas

procederam com demasiada simplicidade⁷). É bem provável, inclusive, que ele (interessado, acima de tudo, em confutar a teoria das Idéias de Platão) tenha encontrado neste princípio, além de uma motivação para o seu próprio empenho, um ponto de partida fundante da estrutura discursiva. Muitas vezes quando ouvimos alguém expondo as suas opiniões, o que é proferido com verdade e profundidade ativa o nosso raciocínio para o que é expresso com mais superficialidade. Algo assim deve ter ocorrido com Aristóteles no confronto de Parmênides: pois ao mesmo tempo em que ele compartilha da veracidade do princípio (enquanto discursividade do próprio discurso ou do *dizer* filosófico), se vê também ativado, pelo seu lado vulnerável, a recompor a sua estrutura reflexiva, mas movido por um outro e novo sentido de discurso lógico, gramatical e filosófico.

Não há, em Aristóteles, uma preocupação rigorosa no sentido de determinar exatamente o número das Categorias. Entretanto, o elenco mais completo compreende dez termos: substância, quantidade (quanto), qualidade (qual), relação, lugar (onde), tempo (quando), situação (estado ou posição), hábito (possessão), ação (fazer), e paixão (sofrer ou padecer)⁸. Na *Física*,

⁷ Aristóteles, **Metafísica**, I, 5, 987a 20-21

⁸ Aristóteles, **Categorias**, 4, lb 25. Termos gregos: οὐς...α, ποσὼν, ποιῶν, πρὸς τι, ποᾶ, πῶτε, ce...θαι, ὅκει, ποῦεν, πῆσκειν ; tradução latina: substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio. Acrescentamos entre parêntesis outras expressões a fim de participar, além de divergências nas traduções, outras configurações semânticas. Veja, por exemplo, **Metafísica**, VI, 2, 1026a 35-36 e VII, 1, 1028a 10-13. Quanto às **Categorias**, tivemos como fonte de leitura a tradução de Jean

na *Metafísica* e na *Analítica Posterior*⁹, ele elenca somente oito, omitindo "situação" e "hábito". Nos *Tópicos* ele cita as dez, mas substitui, curiosamente, a substância (οὐς...α) pelo t... *œsti*¹⁰, tal como ocorre igualmente na *Metafísica*¹¹, onde, no livro VII, ele expressa a primeira categoria como sendo o "que é e algo determinado" (t... *œsti ka tōde ti*), e assinala claramente que o "t... *œsti*" significa "substância"¹²: "a quiddidade significa, em um sentido, a substância e o individuo, e, em outro, qualquer dos predicamentos... Pois assim como o "é" se aplica a todos, mas não de igual modo, a um primordialmente e aos demais secundariamente, assim também a quiddidade se aplica absolutamente à substância, e, de algum modo, também às

Tricot (Paris, Vrin, (I), 1946), bem como a de Mário *Ferreira dos Santos* (São Paulo, Matese, 1965).

⁹ Respectivamente: V, 1, 225b 6; V, 7, 1017a 25; I, 22, 83a 21.

¹⁰ "Le terme t... *œsti* qui, 1.22, est synonyme de οὐς...α, n'exprime plus ici, et dans la suite, que la nature, l'essence de la chose, quelle que soit cette chose, aussi bien les autres catégories que la substance" (*J. Tricot*, *Aristote, Organon. Tópicos*, Paris, Vrin, 1950, p.21, n.1).

¹¹ "Pois bem, posto que, dos predicados, uns significam quiddidade (t... *œsti*), outros qualidade, outros quantidade, outros relação, outros ação ou paixão, outros lugar e outros tempo, o ser significa o mesmo que cada um desses predicados" (Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a 24-27).

¹² "Ente se diz em vários sentidos, tal como expusemos antes no livro sobre os diversos sentidos das palavras; pois, por um lado, significa o que é e algo determinado, e, por outro, a qualidade ou a quantidade ou qualquer dos demais predicados desta classe. Porém, dizendo-se Ente em tantos sentidos, é evidente que o primeiro dentre eles é o que é e significa a substância..." (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 10-15). "... nenhuma das coisas em comum (*koinîn*) significa algo determinado, e sim de tal qualidade, mas a substância é algo determinado" (Aristóteles, *Metafísica*, III, 6, 1003a 8-10). "... a expressão *ser* ou *não-ser* significa algo determinado..." (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1006a 30).

demais"¹³. Já no livro VI da mesma *Metafísica* consta somente o "t..." enquanto expressão da primeira categoria: "... temos as figuras de predicação (por exemplo "quê"="t...", "de quê qualidade", "quão grande", "donde", "quando"...) ..."14. "T... cæsti" expressa o "que é" das coisas. "T..." é um pronome interrogativo que corresponde semânticamente ao "quid" latino, de onde derivou (de ti cæsti=*quid est*) o abstrato latino "*quidditas*", em português, quiddidade¹⁵ (em certo sentido sinônimo de *essência* e de *substância*: três matizes etimológica e semânticamente distintas do enunciado de um mesmo problema). Quanto à "*essência*"-, conectado ao "*quod quid erat esse*", tradução latina da expressão grega "tÕ t... Æn e nai" -, acentua-se o "*esse*" da expressão latina, e, por conseqüência, o discurso se orienta para a expressão "*é/ser*"; "*Substância*"-, derivada da interpretação de "oÛs...a"-, em latim "*quod sub stat*", "*sub stare*" e "*substantia*", acentua-se o "*sub*", a indicação de um fundamento ou suporte estável e permanente sobre o qual repousa ou *está* apoiado o que nele se erige. Em um certo sentido o conceito de ousia está intimamente associado ao conceito

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4, 1030a 19-23

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026a 36

¹⁵ O termo latino *quidditas* foi utilizado pela primeira vez na tradução latina das obras árabes, e a partir do século XIII se tornou comuníssimo (*Dizionario delle Idee, Quidditas*, Centro di studi filosofici di Gallarate, Firenze, Sansoni, 1977). Mas o mais importante é ressaltar que nos abstrairmos, aqui, das disputas filológicas promovidas por especialistas, no que diz respeito às derivações de "t... cæsti" para "*quidditas*", de "oÛs...a" para "*essentia*" e "*substantia*", e de "tÕ t... Æn e nai" para "*quid erat esse*" e também "*essentia*", (de onde advém em português *quiddidade*, *essência* e *substância*, e que são matizes distintas do enunciado de um mesmo problema). Importa-nos somente assinalar e buscar alguma justificativa para a sobreposição do "t... cæstin a oÛs...a".

de φύσις, em outro vem associado ao de ὕποκει...μενον que os latinos o traduziram por *subiectum*, em português, *sujeito*¹⁶. O primeiro aspecto nos leva ao exame de Aristóteles em relação à φύσις, cujo problema já formulamos e voltaremos a nos ocupar; o segundo nos detém no que estamos a investigar, frente ao universo da gramática e da teoria do conhecimento. Quanto à "quiddidade", acentua-se o "quid" ou o "quê" da questão. Nele, enquanto expressa um interrogar, está implicado uma indefinição, em cujo "t..." (*quid* ou *quê*) vem inferido um "isto", ou um "algo", ou um "aquilo" a requerer uma definição. "œsti" (terceira pessoa do singular do indicativo do verbo "ser"="é") é uma expressão verbal notoriamente ambigua, mas um modo significativo de dizer. Por isso a fórmula "t... œsti" resulta em uma expressão universal de uma sentença enunciativa, mas por si só incompleta, ambigua, abstrata. "Essência" e "substância" são dois termos intimamente implicados entre si¹⁷, e indicam um "sujeito primeiro"¹⁸, posto por natureza,

¹⁶ "Da substância se diz em pelo menos quatro sentidos principais. Pois a essência (τὸ τί ἦν εἶναι), e o universal (τὸ κοινὸν) e o gênero (τὸ γένος) parecem ser substância de cada coisa; e o quarto deles é o sujeito (ὕποκει...μενον). O sujeito é aquele do qual se dizem as demais coisas, sem que ele, de sua parte, se diga de outra. Por isso temos que determinar em primeiro lugar sua natureza, porque o sujeito primeiro parece ser substância em um grau supremo" (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1028b 33-37/ 1029a 38-39).

¹⁷ Ernest Vollrath (*Aristoteles: Das Problem der Substanz* -, vide infra) analisa em outros termos esta mesma implicação. Da expressão aristotélica "τὸ τί ἦν εἶναι", implantada no latim como "*quod quid erat esse*", ele a traduz em alemão por "*substanzielles Wassein*", no sentido de "*quiddidade substancial*". Porquanto, a partir da versão de V.García Yebra, nos referimos ao "*quod quid erat esse*"(segundo a tradução latina de Guilherme de Moerbeke) enquanto "*essentia*" e não "*quidditas*" (reservada para "τὸ τί ἦν εἶναι"="quod quid est"), e, pelo qual, o "τὸ τί ἦν εἶναι" expressaria "*essência substancial*", afora o aspecto logográfico, a questão de fundo é a mesma. Na expressão "*substanzielles*

nos termos da fÚsiç, e também pela via do discurso, nos termos da gramática; já o termo "qüididade", porquanto mantenha igualmente uma íntima relação entre "essência" e "substância", indica mais precisamente a própria estrutura discursiva ou predicativa categorial, uma vez que nele está contido o princípio da discursividade do próprio discurso ou do *dizer* gramatical e filosófico. Por isso (e é assim que justificamos) a significativa sobreposição do "t... œsti" a "oÙs...a", em função principalmente do que está dito por Aristóteles nos *Tópicos*: "É por elas evidente (ele está falando das Categorias) que aquele que manifesta o *que é* designa à vezes uma substância, outras uma qualidade, outras algumas das demais categorias. Quando, com efeito, estando em presença de um homem afirmamos que o que temos diante de nós é um homem ou um animal, dizemos o *que é* e designamos uma substância; quando temos diante de nós uma cor branca e afirmamos que é branco ou uma cor, dizemos o *que é* e designamos uma qualidade. De modo semelhante, se temos diante de nós uma grandeza de um côvado e afirmamos que é a grandeza de um côvado, dizemos o *que é* e designamos uma quantidade. E assim para as demais categorias..."¹⁹. Onde se vê, portanto, que a

Wassein", ou, como diríamos, "essência substancial", nesta implicação entre *essência* e *substância*, estaria afirmada a constituição plena da substancialidade (**Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters.**, Hg. Josef Speck, Göttingen, Vandenhoeck, 1972, p.84-128, especialmente p.116ss.).

¹⁸ Cf. nota 16

¹⁹ Aristóteles, *Tópicos*, I, 9, 103b 27-35. Inserimos o itálico para efeito explicativo. No caso específico desta citação, de fundamental importância para o que queríamos demonstrar, tivemos acesso ao texto grego numa citação de Valentín *García Yebra*, tal

sobreposição do t... *œsti* a oÛs...a se justifica porque Aristóteles faz do t... *œsti*, não propriamente uma categoria, e sim o fundamento de toda a estrutura (categorial) significante de dicção, dos *modos* ou *categorias* pelos quais podemos dizer ou falar gramatical e filosoficamente. Ou seja, no t... *œsti* Aristóteles vê prescrita uma ordem gramatical, mas não com o fim precípua de estabelecer exclusivamente regras de linguagem, pois a ordem que ele prescreve só pode ser constituída mediante proposições, onde o sujeito e o predicado (gramaticalmente considerados) se constituem em matrizes da elaboração discursivo-teórica. Em outros termos, o "t... *œsti*" prescreve, sim, uma ordem gramatical, mas não propriamente com a finalidade de instituir regras de gramática, e sim modos operacionais de reflexão teórica, com a explícita função de disciplinar o pensamento mediante um esquema discursivo-filosófico.

A questão fundamental que detectamos na relação entre a fórmula $\zeta\zeta / \acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ *œstin* de Parmênides e o t... *œstin* de Aristóteles se concentra precisamente na carência (por parte da doutrina de Parmênides) da formulação dessa estrutura. O que indica, por um lado, que ele atribui ao $\acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ *œstin* um valor interrogativo, considera-o como um modo de perguntar, mas desacompanhado de uma estrutura lógico-gramatical quanto aos "modos" de responder; por outro, (provavelmente em função do $\zeta\zeta$

como consta no "Prólogo a la segunda edición" de sua tradução da **Metafísica** de Aristóteles (p.XLVII-XLVIII). Acompanhamos também as traduções de Jean *Tricot* (já citada), e a de Leonel *Vallandro* e Gerd *Bornheim*, **Aristóteles (I): Tópicos...**, São Paulo, Coleção os Pensadores/Abril Cultural, 1983.

œstin, frag.8) lhe atribui igualmente um valor declarativo, enquanto modo unívoco de *dizer*. Este, aliás, é o ponto fundamental da crítica de Aristóteles sobre a proposição ontológica de Parmênides. Pois é neste sentido que ele invoca o postulado de Parmênides na medida em que este faz do $\zeta\zeta / \acute{\omicron}\rho\omega\zeta$ œstin o próprio dizer, aquilo que diz, sem supor mais nada; cuja dificuldade, imposta por Aristóteles, se deve à uma ambigüidade (da qual Parmênides não lhe pareceu consciente) entre o sentido existencial e o sentido predicativo de œstin. Quando Parmênides diz "ente" (τὸ ἄν ὄν), e, do mesmo modo "ser" (τὸ εἶναι), expressa apenas o "é", no sentido de "existe". Ele enuncia a *existência* e a *permanência* (nos termos da φύσις), sem nenhuma expressão predicativa complementar. "Ente" quer dizer somente aquilo que "é", destituído de predicado, onde a palavra "é" permanece ambígua, e a expressão "ente" resulta unívoca com sentido de *existente*. Ora, o "é", para Aristóteles, é sempre uma determinação predicativa, uma cópula, pois se trata de um verbo que liga um predicado à um sujeito (e, portanto, a necessidade de se identificar, antes, este sujeito). O "é" de Parmênides é discursivo, mas impessoal e sem sujeito; o de Aristóteles é predicativo: trata-se simplesmente de um verbo de ligação, com função meramente copulativa, isto é, une uma substância/sujeito à vários atributos predicativos. Ou seja, enquanto que, para Parmênides, o "é" é uma palavra única (que expressa a *existência* e a *permanência*), para Aristóteles é um verbo, por si só vazio de sentido, ambíguo e abstrato. Pois o verbo *ser*, tomado isoladamente, "não apresenta

nenhuma significação em relação ao objeto, e, do mesmo modo, o termo *sendo*²⁰. Isto porque "não existe coisa alguma da qual o *ser* seja *substância*"²¹. Sendo assim, ele exige, sempre e necessariamente, uma estrutura significante de dicção ou de discurso, a começar por um sujeito (enquanto uma "*outra coisa*", que não ele mesmo), que substancialmente o defina. Quando Aristóteles, portanto, se pergunta pelo "*o que é*", neste perguntar está implícito, em primeiro lugar, uma indefinição (um *isto* ou um *aquilo*), mas diante de um *algo* concreto, existente de fato (um *tõde* ti, um indivíduo determinado pela natureza, dado na empiria, mas indeterminado pelo conceito); em segundo lugar, e a partir desse pressuposto (que é, afinal, o pressuposto do discurso), o "*que é*" prescreve uma definição: para um *isto* concreto (indefinido, mas real, existente de fato), infere-se um sujeito de predicação (um *Ùpoke...menon*), um enunciado predicativo capaz de defini-lo. Diante de um *existente* de fato, de um "*ente*" (*tõ Òn*, participio do verbo "*ser*" / "*e nai*"), e, portanto, diante de um "*sendo*" (daquilo, um indefinido, que entretanto alí está, é o que é, e assim permanece, submetido à um processo natural de crescimento, desenvolvimento e deterioração), prescrevemos (numa escala gradual e a nível do discurso predicativo) um domínio de referência capaz de enunciar o que neste "*ente*" está contido e se manifesta. Pois, afinal, o "*é*", é sempre o "*é*" de um "*ente*" empiricamente constituído, ao qual referendamos um sujeito enunciativo interligado à um conjunto de

²⁰ Aristóteles, **Da Interpretação**, 3, 16b 22

²¹ Aristóteles, **Análitica Posterior**, II, 7, 92b 13

predicados que possibilita definir gradualmente o seu "ser assim" enquanto "existente". Por isso a necessidade de se estabelecer um *esquema de predicação* (τὸ sc»mata τᾶς kathgor...ας) onde sujeito e predicados são modos de acesso pelos quais tornamos enunciativamente inteligíveis ou *isto* ou *aquilo* (verbalmente indefinidos) que estamos a perscrutar (e, portanto, a definir).

É pressupondo o *esquema* das Categorias (enquanto modelo ou domínio de referência) que Aristóteles submete à crítica o postulado de Parmênides. Este é o postulado, tal como ele o reconstitui na *Metafísica*: "Admitindo que, fora do Ente, o Não-ente não é nada, ele (Parmênides) pensa que necessariamente existe uma só coisa, o Ente (τὸ ὄν), e nenhuma outra (acerca do qual falamos com mais detalhes na *Física*)"²². *Necessário*, aqui, tem a seguinte acepção: "o que não pode ser de outro modo, e portanto, é absolutamente"²³. E isto concorda com o que ele disse na *Física*: Parmênides "concebe o ente em sentido absoluto, sem ter em conta que as suas significações são múltiplas"²⁴. Assim o fez porque ele não sabia que "o ente se enuncia de vários modos"²⁵, que ele tem tantos significados quantos são os modos ou figuras de predicação (τὸ sc»mata τᾶς kathgor...ας). O que, aliás, não se aplica só ao "Ente", mas também aos conceitos de "Ser" (τὸ εἶναι) e de "Um" (τὸ ἓν). "Ou seja, posto que os predicados (kathgoroumšwn), uns significam substância, outros qualidade, outros quantidade,

²² Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986b 27-31

²³ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 13

²⁴ Aristóteles, *Física*, I, 3, 186a 21-25

²⁵ Aristóteles, *Física*, I, 2, 185a 21

outros relação, outros ação ou paixão, outros lugar e outros tempo, o Ente significa o mesmo que cada um desses predicados"²⁶. Por isso "os que afirmam (tal como Parmênides) que *todos os entes são um*, é preciso saber se entendem *todos os entes* como substância, ou quantidade, ou qualidade; se são uma substância *única*, como, por exemplo, um *único* homem, um cavalo, uma alma, ou se são uma qualidade *única*, por exemplo, branco, quente, ou algo desse gênero"²⁷. Dado que a palavra "*Ente*" se enuncia de vários modos (segundo o elenco de predicados ou categorias), ao dizer que *todos os Entes são um*, Parmênides deveria em algum momento ter manifestado qual a substância, ou qualidade, ou quantidade, etc., que "*diz*" ou afirma o Uno da *totalidade* da existência à qual ele estava se referindo. "Todas estas afirmações, com efeito, são muito diferentes umas das outras e insustentáveis. Pois sendo substância, qualidade e quantidade (separadamente ou em conjunto), os entes (τὰ ὄντα) seriam múltiplos. Se tudo é qualidade ou quantidade, enquanto substância ou não, isto é absurdo, se é que se pode denominar de absurdo o impossível. Nada, com efeito, é separável, a não ser a substância, da qual tudo o resto é dela predicado enquanto sujeito"²⁸. Esta, portanto, em síntese, é a questão: "se o Ente tem vários significados (...), em que sentido são um todos os entes...?"²⁹. Se *todos os entes são um*, qual das categorias

²⁶ Aristóteles, **Metafísica**, V, 7, 1017a 24-27

²⁷ Aristóteles, **Física**, I, 2, 185a 20-30. O parêntesis e o sublinhado em itálico acrescentamos para efeito explicativo.

²⁸ Aristóteles, **Física**, I, 2, 185a 27-32

²⁹ Aristóteles, **Metafísica**, XIV, 2, 1089a 7-10

expressaria tal *unidade*? Não não pode ser uma *substância*, porque em relação a *todos os entes* existem mais de uma substância (ela é sempre a determinação predicativa de um indivíduo de uma certa comunidade - de *homens*, de *cavalos*, etc.); não pode ser nenhuma das outras categorias, porque todas elas são predicadas a partir de uma substância; não podem ser todas ao mesmo tempo, porque são tão diferentes umas das outras que o Ente já não expressaria mais uma *unidade* (ou seja, um "Um inteligível", um modelo monístico do real, pelo qual pudéssemos compartilhar da ciência de tudo).

"*Ente*" e "*Ser*" expressam, conjuntamente, a *existência em geral*, mas dela, todavia, nós não temos ciência. A ciência, digamos, sempre restrita à um domínio de competência, é ciência de uma, ou de, no máximo, uma comunidade de coisas, cada uma a seu tempo, porquanto "todas as coisas" (τὰ ὄντα) se constituem em objeto indeterminado de sua investigação. "Todas as coisas", distintas entre si, não comportam um único significado, de tal modo que não há um "Um específico" (enquanto princípio de inteligibilidade) relacionado com cada um da *totalidade* dos existentes (destes que, afinal, são numericamente muitos), assim como não existe nenhum Ente (racional ou empírico) que seja um "Um indiferenciado", ou seja, idêntico a todos os outros e com os quais formaria uma comunidade entre eles, e, portanto, capaz de conter em si e de expressar (semântica ou empiricamente) a ciência de tudo. Por isso, e neste sentido, é impossível, segundo Aristóteles, uma ciência geral de "todas as coisas". Para que houvesse uma tal ciência, o princípio relacionado com cada um, teria que ser especificamente

um. Podemos, por exemplo, dizer que todas as coisas têm uma natureza (φύσις) determinada, e que isto, ter uma determinação, é comum a todas as coisas, mas não são comuns os elementos determinantes (e que podemos distingui-los) de cada coisa. Cada coisa é um ente, mas um ente de modo diferenciado, que se identifica (além de consigo mesmo) com um certo grupo de indivíduos semelhantes... Os homens, por exemplo, são numericamente muitos, mas *Homem* (enunciado de muitos) é um princípio de atribuição única (princípio de determinação enunciativa) para todos os indivíduos humanos. Ser "numericamente muitos" expressa, na definição de Aristóteles, um conjunto de singulares que formam, entre sí, por identidade e semelhança, uma "comunidade" (κοινωνία), da qual se pode inferir um "Um comum a muitos" (tal como uma *substância*, por exemplo). Ora, isto não se aplica à totalidade das coisas existentes, porque elas não formam, entre sí, uma *comunidade*, e, portanto, não podem ser designadas por um único conceito (ou categoria, seja da substância, da qualidade, quantidade, etc.) idêntico para todas, e, nem tampouco, apresentadas por um exemplar na empiria (diante da pergunta "O que são todas as coisas?" não há um "*isto*" -, quer enquanto conceito, um universal, ou enquanto um indivíduo singular empiricamente constituído -, capaz de respondê-la).

Pressupondo o esquema das Categorias, um dos aspectos mais salientes da crítica de Aristóteles advém de sua constatação de que não há, em Parmênides, uma clara distinção entre existência e predicado. Ele observa que a sua filosofia está fundada sobre uma

confusão entre o conceito de "Ente", no sentido de *existência*, e o de "Ser", no sentido de *ser assim*, segundo os modos pelos quais inferimos aos existentes determinados predicados. A sua crítica, portanto, se dirige a Parmênides pelo lado lógico e linguístico-semântico da questão, mas inferindo consequências epistemológicas. Do seguinte modo: Parmênides afirma que "necessariamente existe uma só coisa, o Ente, e nenhuma outra". Aristóteles se pergunta: a) pelo ponto de vista empírico: qual a coisa que existe enquanto Ente?; b) pelo ponto de vista ontológico-semântico (a rigor, em Aristóteles, o aspecto ontológico não se desvincula do semântico, e, este, do gnoseológico): qual o conceito, predicado ou categoria que "diz" o Ente enquanto ente? Parmênides afirma: "todos os entes são um". Aristóteles questiona: são um "o quê", de que modo...? Assim como "*ser* significa preciamente *estar posto de tal modo*"³⁰, também "o Um se diz em vários sentidos"³¹. Se Parmênides dissesse simplesmente "todos os entes são", formularia um enunciado incompleto, porque quando dizemos "*são*", carecemos logo de explicitar o "*modo*" pelo qual eles "*são*". Mas Parmênides disse, "todos os entes são um", complicando ainda mais o enunciado, porque predicou a *unidade* de um *múltiplo*, sem especificar a *unidade* (universal ou particular) que expressa a *totalidade* dos existentes à qual estava se referindo: seja a nível do conceito ou mediante a apresentação de um exemplar na empiria. Quando nós dizemos, "A é x", nós precisamos especificar o "x"

³⁰ Aristóteles, **Metafísica**, VIII, 2, 1042b 27

³¹ Aristóteles, **Metafísica**, V, 2, 1004 a 22

enquanto tal, que expresse o "é" de "A". Em tal asserção está contida implicitamente a pergunta "O que é tal coisa?", cuja resposta é dada necessariamente em ordem à uma outra: "O que podemos enunciar de tal coisa?" (ou seja, à pergunta "*quê é*", só será convenientemente respondida pelo "*quê enunciar*"). Podemos enunciar a substância, a qualidade, quantidade, etc. A *substância* é o primeiro e mais fundamental modo de ser ou categoria. Sem ela nada se compreende³². Ela é o enunciado maior, ou mais geral, válido e idêntico para a *totalidade* de uma mesma comunidade de indivíduos. Ela é anterior a qualquer outro atributo. Quando dizemos, por exemplo, "João é homem", *Homem* é a *substância* de João: aquilo que diz o seu "*ser assim*" (o seu *esse per se*, ou seja, expressa o "é" de João, enquanto tal coisa, e não outra). Se dissessemos simplesmente: "João é", não saberíamos do que estamos falando, ou, quem nos ouve, não nos entende, uma vez que privamos o enunciado (e, portanto, a comunicação) da "tal coisa" que diz ou comunica o "é" de João. Se dissessemos ainda, "João é branco" ("branco" é a categoria da *qualidade*), incorreríamos na mesma dificuldade, a não ser que soubessemos de antemão que "João é homem". Sabendo que o "é" de João corresponde à "ser Homem", então saberíamos, em contrapartida, a sua *substância*, ou seja, o sujeito à partir do qual predicamos todas as outras categorias, e que nos permite saber previamente do que estamos falando: da *qualidade*, João é branco; da *quantidade*, é alto; da *relação*, é mais alto que...; de *lugar*, é ou está agora em...; de

³² Aristóteles, **Metafísica**, IV, e, 1004b 9-10

tempo, ontem era ou estava em...; da *posição*, é ou está sentado; da *posseção*, é ou está de sandálias; da *ação*: é ou está fazendo algo; da *afecção* ou *paixão*: é ou está afetado por... *Substância*, portanto, em Aristóteles, é o sujeito primeiro e fundamental pelo qual enunciamos o que é ser tal coisa, e em ordem ao qual predicamos as outras categorias. Todas as outras são determinações ou afecções dela. Ela é o modo de ser como verdadeiro³³, enquanto que as demais são modos de ser por acidente, porque mudam constantemente. João muda de cor, de volume, de lugar, etc., mas não muda enquanto "Homem". Ele nasce, cresce e morre como tal, porque a sua substância é una, idêntica a si mesma e imutável. É neste sentido que "o homem, enquanto homem, é um e indivisível"³⁴, porque não está submetido ao processo da mudança ("o que se enuncia como (...) substância não se gera"³⁵). Neste sentido ela também é um Ente ("As substâncias, com efeito, são os entes primeiros..."), mas não tem validade enquanto *ente* objetivo, uma vez que só *existem* homens singulares, este ou aquele homem em particular, ao passo que, *Homem*, (um universal), tem somente *existência* lógica ("não afirmaremos, com efeito, que existe alguma

³³ "Mas, posto que *Ente*, propriamente falando, tem vários sentidos, um dos quais é o Ente por acidente, e o outro como verdadeiro, e o Não-ente como falso, temos, além disso, as figuras de predicação (por exemplo, "quê", "de quê qualidade", "quão grande", "donde", "quando"...), e, além de tudo, o Ente em potência e o Ente em ato" (Aristóteles, **Metafísica**, VI, 2, 1026a 33-37).

³⁴ Aristóteles, **Metafísica**, XIII, 3, 1078a 23

³⁵ Aristóteles, **Metafísica**, VII, 8, 1033b 17; "... a espécie, ou como se deva chamar a forma que se manifesta no sensível, não muda, e nem há geração dela, como tampouco a essência (pois isto é o que se transforma em outro, ou por arte, ou por natureza, ou por potência)" [Aristóteles, **Metafísica**, VII, 8, 1033b 1-6].

casa fora das casas concretas"³⁶); trata-se somente de uma determinação conceitual-predicativa daquilo que *dizemos* ou inferimos como existente. Ela é, efetivamente, um enunciado, mas não um enunciado qualquer, independente de um sujeito determinado ("por exemplo, *homem*, é afirmado de um sujeito, ou seja, de um determinado homem.." ³⁷) ou de um conjunto de existentes *visto* e verbalizado como sendo tal coisa. Por isso, a par de seu sentido lógico-semântico, possui também um sentido ontológico: não só é expressão, como também (para efeito do conhecimento que nós temos do *ser assim*), é o "é" de fato do *ser tal coisa*, e não outra; ou, ainda, não é só asserção, porque pressupõe a realidade existente de fato e a enuncia como sendo para nós esta realidade.

Na medida em que Aristóteles critica em Parmênides uma indistinção semântica dos usos predicativos de "*Ente*" e "*Ser*", tende a mostrar que esses conceitos, univocamente considerados, anulam qualquer possibilidade de conhecimento ou ciência. Pois falar do "*Ente*" (do existir ou da existência), e do "*Ser*" (dos modos de existir ou de existência) sem levar em conta um esquema de determinações predicativas, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento em relação ao que de fato existe. Além disso é evidente, para Aristóteles, que *Ente* e *Ser* não são

³⁶ Aristóteles, **Metafísica**, III, 4, 999b 20

³⁷ Aristóteles, **Das Categorias**, II, la 2l (trad. de Mário Ferreira dos Santos, São Paulo, Matese, 1965).

substâncias das coisas³⁸; tomados univocamente, expressam a existência em geral, mas sem acrescentar, todavia, nenhuma determinação predicativa ao que *é* ou *existe* enquanto tal. *É-ser*, não é nem sujeito e nem predicado, mas unicamente (num uso lógico-gramatical) a cópula de um juízo: trata-se de uma partícula que nos permite pôr um predicado em referência à um sujeito. Por si só ele não consegue nos instruir acerca de nada, mas a ele não se pode negar, em contrapartida, quer a idéia de existência, quer o caráter analítico da possibilidade de se fundar essa mesma existência mediante juízos de existência. Salvo a idéia de existência, por si só ele não é atributo de nada, mas tão somente a possibilidade da atribuição predicativa.

O caminho natural da predicação é a sua interconexão com as percepções que temos em referência aos existentes de fato. Pois perguntar pela existência *em si* (tal como se pergunta Parmênides) é o mesmo que perguntar por nada, a não ser que o *to e nai*, que o "*ser*" da coisa em questão, esteja previamente definido, e que o *tō ōti*, o "*quê*" da questão, esteja devidamente articulado na pergunta³⁹. Por um lado, portanto, é necessário que o existente esteja dado de fato enquanto fenômeno, por outro, que esteja

³⁸ "... está claro que nem o Um e nem o Ente podem ser substância das coisas..." (Aristóteles, **Metafísica**, VII, 16, 1040b 18-19). "Com efeito, o que antigamente, agora e sempre se buscou, e continuamente é objeto de dúvida: o que é o Ente?, equivale a perguntar: o que é a Substância?..."(Aristóteles, **Metafísica**, VII, 2, 1028b 2-4).

³⁹ "Ora bem, tratar de averiguar por quê uma coisa é ela mesma não é tratar de averiguar nada (é preciso, com efeito, que o *que* e o *ser* estejam previamente claros...)" ; "Porém se deve perguntar articuladamente, caso contrário, resulta igual perguntar nada que perguntar algo" (Aristóteles, **Metafísica**, VII, 17, 1041a 14-15; 1041b 3-4).

devidamente estabelecida uma estrutura significante de discurso capaz de acessá-lo teorica e cognoscitivamente. Sem esses pressupostos, a pergunta, por exemplo, "O que é tal coisa?", teria sempre a seguinte resposta: "tal coisa é ela mesma", ou então, "tal coisa é o que é indivisível em ordem a si mesmo", e assim afirmaríamos sempre e tão somente a sua *natureza* (φύσις), e a sua unidade; formularíamos sempre uma resposta única, válida para todas as coisas, o que, em termos de conhecimento, seria insuficiente, em função de uma excessiva generalidade (aplica-se a tudo).

Dizer, portanto, como diz Parmênides que "*o Ente é*" (*um, todo inteiro, idêntico a si mesmo, contínuo, indivisível*), é formular uma generalidade deste tipo: *o que existe é ele mesmo e indivisível em ordem a si mesmo* (o que é dividido deixa de ser um e o mesmo). Ora, a ciência não pode formular as suas explicações mediante premissas meramente tautológicas do tipo "o que existe, existe" ou "o que é, é". Dizer, entretanto, "o que é, é" (em cujo princípio se incorpora a idéia de existência, nos termos da φύσις, e nela, a de unidade e de indivisibilidade), é um princípio válido na medida em que referendamos esta premissa à um existente dado de fato (determinado por natureza e empiricamente constituído), ao qual não podemos suprimir-lhe o predicado da existência sem incorrerem em contradição; ao contrário, se a premissa da existência não se submete a este tipo de referência (expressa somente um *ens rationis*), ela assume uma outra validade lógica. Está correto dizermos que *algo é*, imputamos-lhe o predicado da

existência, mas necessitamos entretanto enunciar "como", "de que modo é", pois a simples afirmação de que *algo existe* não nos acrescenta nada ao conhecimento que dele podemos ter. "Como", "de que modo", são atributos predicativos, e, neste sentido, eles têm somente existência lógica. Tendo somente existência lógica, isto quer dizer que o "é", por um lado, (no sentido ontológico da Física e da afirmação da unidade), é a expressão conveniente do existente enquanto tal (do *ente enquanto ente*, daquele que existe de fato independentemente dos atributos que lhe conferimos como acidente); por outro, não sendo atributo de nada⁴⁰, mas antes, a possibilidade de qualquer atribuição, ele só tem valor enquanto cópula (une um *isto* à um conceito substancial, e, este, a todos os outros predicados), e, por consequência, o sentido de existência que dele advém, está conectado não intimamente ao atributo, mas ao sujeito substancial da predicação⁴¹ (quer a um existente individual,

⁴⁰ "Se, portanto, o ente enquanto ente (τὸ ὄν ὡς ὄν) não é atributo de nada, se ao contrário, é a ele que tudo se atribui, então perguntaremos porque o ente enquanto ente significará mais o ente que o não-ente. Com efeito, suponhamos que o ente enquanto ente se confunda com o branco, o ser do branco não é enquanto ente (τὸ λευκὸν δ' εἶναι μὴ ἐστὶν ὄν ὡς ὄν), pois o ente não lhe pode ser atribuído" (Aristóteles, **Física**, I, 3, 186b 4-8).

⁴¹ "Porém, dizendo-se *Ente* em tantos sentidos, é evidente que o primeiro Ente dentre eles é a quiddidade, que significa a substância (...) e os demais se chamam entes por ser quantidades ou qualidades ou afecções ou alguma outra coisa do Ente neste sentido. (...) pois nenhum deles tem naturalmente existência própria nem pode separar-se da substância..." (Aristóteles, **Metafísica**, VII, 1, 1028a 13-22). "Assim, pois, as coisas que se diz que são por acidente, são ditas assim, ou porque ambas se dão em um mesmo ente, ou porque o que se diz por acidente se dá em algo que existe..." (Aristóteles, **Metafísica**, V, 7, 1017a 19-21).

tõde ti -, ou a indivíduo concreto, tÕ sÚnolon⁴² -, quer à substância-sujeito que dele afirmamos não enquanto acidente, mas enquanto *ser verdadeiro*⁴³).

Ora, o ente se diz de vários modos, porém todo ente se diz em ordem à uma única substância (aquela que diz o seu *ser verdadeiro*), e dela não podemos nos abstrair nas considerações atuais segundo as outras categorias (todas acidentais e mutáveis). Se dizemos, por exemplo, "João é homem", e se, ser homem, é o seu ser verdadeiro, este enunciado terá, em referência a João, uma validade permanente (não é nem acidental e nem mutável); ao contrário, segundo as outras categorias, podemos dizer que ele é alto ou baixo, branco ou pálido, de pé ou sentado, etc., segundo determinadas circunstâncias atuais. Num sentido, portanto, quando dizemos que *algo é assim*, este dizer não comporta efetivamente nenhuma contradição, na medida em que não podemos ao mesmo tempo afirmar que ele é e não-é assim. Neste caso, ao Ente como verdadeiro se opõe o não-Ente como falso (ou bem é assim ou não-é assim), uma vez que "é impossível ser e não-ser simultaneamente (...) este é o mais firme de todos os princípios"⁴⁴; entretanto, isto não quer dizer que só podemos exclusivamente afirmar que *ele é assim* (como única via de investigação). Ou seja, resalvando-se o princípio que "não é possível que as afirmações e negações opostas

⁴² Aristóteles, **Metafísica**, VII, 15, 1039b 20

⁴³ "... não é verdadeiro dizer que todo homem é idêntico ao músico; pois os universais existem por si, e os acidentes não existem por si, pois se diz simplesmente dos indivíduos..." (Aristóteles, **Metafísica**, V, 9, 1018b 35-36).

⁴⁴ Aristóteles, **Metafísica**, IV, 4, 1006a 3-4

sejam verdadeiras com relação a uma mesma coisa"⁴⁵, que "não é possível que os contrários se dêem simultaneamente em um mesmo sujeito"⁴⁶, podemos dizer que algo é assim ou não é assim sem incorrerem em qualquer contradição; neste caso, "o Ente não significa mais do que o não-Ente"⁴⁷. Tanto faz, por exemplo, dizer que João é branco, não-é branco, ou é não branco, é alto, não-é alto, ou é não alto, e assim para as demais categorias⁴⁸, nas quais "o acidente parece ter certa afinidade com o não-Ente"⁴⁹ (em razão principalmente de sua mutabilidade).

Ressalvando-se, portanto, o princípio de contradição ("é impossível que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente em um mesmo sujeito e em um mesmo sentido"...⁵⁰ -, o que vale não só para a substância como também para as demais categorias), Aristóteles concorda com Parmênides que o "é" é um modo significativo de dizer, mas não exclusivamente num sentido afirmativo, como também negativo. Desassociado do *esquema de predicação*, tomado isoladamente, ele

⁴⁵ Aristóteles, **Metafísica**, XI, 1062a 22

⁴⁶ Aristóteles, **Metafísica**, IV, 3, 1005b 27-28

⁴⁷ "τὸ ὄπερ ὄν σήμα...νεὶ τὸ ὄν ὁ μὲν ὄν" (Aristóteles, **Física**, I, 3, 186b 5-6); "Por isso também dizemos que o Não-sente é Não-ente" (Aristóteles, **Metafísica**, IV, 2, 1003b 10-11).

⁴⁸ "... por exemplo, que Sócrates é músico significa que isto é verdadeiro, e que Sócrates é não branco, que isto é verdadeiro..." (Aristóteles, **Metafísica**, V, 7, 1017a 30-35). "... ao contestar aquele que pergunta se é homem, não se deve acrescentar que é também simultaneamente não-homem, a não ser que incluam igualmente todos os demais acidentes, tudo aquilo que tal ente é ou não é" (Aristóteles, **Metafísica**, IV, 4, 1007a 17-20).

⁴⁹ Aristóteles, **Metafísica**, VI, 2, 1026b 21

⁵⁰ Aristóteles, **Metafísica**, IV, 3, 1005b 19-23

não afirma e nem nega. "Pois *ser* ou *não-ser* não apresentam nenhuma significação em relação ao objeto, do mesmo modo o termo *sendo*, mas isto se nos contentarmos em empregá-los isoladamente"⁵¹. Em si mesmas, tais expressões não dizem nada, pois a sua validade permanece indeterminada. Elas somente externam o próprio significado (em relação à um objeto, à um t^ode ti ou t^osÚnolon) mediante uma composição discursiva; dentro da qual, aliás, o *Um* não acrescenta nada. Pois, ao contrário do t...
 œesti, que é sempre a oÙs...a de alguma coisa, "o Um não é outra coisa à margem do Ente"⁵². "Que o Um significa em certo modo o mesmo que Ente, é óbvio, porque acompanha igualmente a todas as categorias e não está em nenhuma (por exemplo, nem na quiddidade, nem na qualidade, pois se encontra nas mesmas condições que o Ente), e porque, *um homem*, não acrescenta nada à predicação *homem* (como tampouco *ente* à de *quiddidade*, ou à de *qualidade*, ou à de *quantidade*), e porque, *ser um*, é o mesmo que *ser indivíduo*"⁵³.

⁵¹ Aristóteles, **Da Interpretação**, 3, 16b 22-24. Na seqüência: "Em si mesmas, com efeito, essas expressões não são nada, mas elas ligam ao próprio sentido uma certa composição, que é impossível de conceber independente das coisas compostas" (24-26).

⁵² Aristóteles, **Metafísica**, IV, 2, 1003b 31-32

⁵³ Aristóteles, **Metafísica**, X, 2, 1054a 14-19

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes: a) *De Parmênides*: Tomamos como fonte, em primeira mão, a edição francesa estabelecida por Jean-Paul Dumont, com a colaboração de Daniel Delattre e de Jean-Louis Poirier, **Les Présocratiques**, Quetigny-Dijon, Gallimard, 1988. Esta edição francesa oferece a tradução dos textos reunidos por Herman Diels nos **Fragmente der Vorsokratiker**, Berlin, 1903; oferece também, na seqüência do trabalho de Diels, a quinta edição aumentada em 1934 e a sexta edição melhorada em 1951, por Walther Kranz, onde o *Wortindex* foi publicado em 1952.

Como fontes subsidiárias nos servimos de a) Franz Josef Weber (Hrsg.), **Fragmente der Vosokratiker**, Paderborn, Schöningh, 1988; b) da versão espanhola de Jesús Garcia Fernandez, (da edição inglesa de 1966) de G.S.Kirk e J.E.Raven, **Los Filósofos Présocráticos. História Crítica con Selección de Textos**, Madrid, Gredos, 1969; c) das traduções em língua portuguesa, do Gerd A.Bornheim, **Os Filósofos Pré-Socráticos**, São Paulo, Cultrix, 1985, e de José Cavalcante de Souza, **Os Pré-**

Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários, São Paulo, Nova Cultural/Pensadores, 1985; d) outras, de Lambros *Couloubaritsis*, **Mythe et Philosophie chez Parménide**. *En Appendice Traduction du Poème*, Bruxelles, Ousia, 1990; de Jose Antonio Miguez, **Parmenides-Zenon-Meliso. (Escuela de Elea). Fragmentos**, Buenos Aires, Aguilar, 1962; de Juan David *García Bacca*, **Los Presocraticos**, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

b) *De Aristóteles*: nos servimos da **Física** (Edição bilingüe por Henri *Carteron*, Paris, "Les Belles Lettres", 1952); da **Metafísica** (Edición trilingüe por Valentín *García Yebra*, Madrid, Gredos, 1982 -, cotejada com a tradução de Jean *Tricot*, Paris, Vrin, 1970); das **Categorias** (Tradução de Jean *Tricot*, Paris, Vrin, 1946 -, cotejada com a de Mário *Ferreira dos Santos*, São Paulo, Matese, 1965); do **Organon. Tópicos** (Tradução de Jean *Tricot*, Paris, Vrin, 1950 -, cotejada com a de Leonel *Vallandro* e Gerd *Bornheim*, São Paulo, Abril Cultural/Pensadores, 1983).

2) **Estudos e Comentários**: ♦ Barbara *Cassin*, **Si Parménide. Le traité De Melisso Xenofane Gorgia. Édition critique et commentaire**, Lille, Cahiers de Philologie V.4/Presses Universitaires, 1980; ♦ Jacques *Chevalier*, **Histoire de la Pensée, I - La Pensée Antique**, Paris, Flammarion, 1955; ♦ L.*Couloubaritsis*, **Mythe et Philosophie chez Parménide**, Bruxelles, Ousia, 1990; ♦ Theodor *Gomperz*, **Pensatori Greci. Storia della Filosofia Antica**, I, Firenze, "La Nuova Italia", 1967; ♦ Werner *Jaeger*, **La Teologia**

de los Primeros Filósofos Griegos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1978; ♦ Gérard *Legrand*, **Pour Connaitre les Présocratiques**, Paris, Bordas, 1987; ♦ Maria Helena de *Moura Neves*, **A Vertente Grega da Gramática Tradicional**, São Paulo, Huitec/UnB, 1987; ♦ Léon *Robin*, **La Pensée Grecque e les Origines de l'Esprit Scientifique**, Paris, Albin Michel, 1973; ♦ Ernest *Vollrath*, "*Aristoteles: Das Problem der Substanz*", in **Grundprobleme der gossen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters**, Hg. Josef *Speck*, Göttingen, Vandenhoeck, 1972; ♦ E. *Zeller* - R. *Mondolfo*, **La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico**, I-II, Firenze, "La Nuova Italia", 1967

O BEM NA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Prof. João Hobuss *

O presente artigo ** tem por intenção precípua investigar a noção de *Bem* na ética aristotélica, a partir de sua crítica a Platão, especificando a maneira pela qual o *bem* (εγαϑόν) relaciona-se com as categorias, especialmente a da substância (οὐς...α), da qualidade (ποιόν), da quantidade (ποσόν) e do tempo (καιρόν, momento propício). Conjuntamente a esta análise, buscar-se-á adaptar a idéia do *bem* aristotélico ao conceito de eudaimonia (felicidade) como bem especificamente humano, isto é, definir precisamente a concepção de felicidade, em suas imbricações com a idéia de temporalidade, bem como com os dois critérios necessários para sua constituição, ou seja, um critério formal, qual seja, aquele da qualidade, do agir conforme à virtude, e o da quantidade, aquele que delimita o número de bens imprescindíveis para uma vida feliz. Da mesma forma, será

* Chefe do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL, Pós-Graduado em Ciência Política, e mestrando em Filosofia Moral e Política na UFRGS.

** Serão utilizadas neste artigo as seguintes edições: para a **Ética a Nicômaco**, a de Jean Tricot; para a **Ética a Eudemo**, aquela estabelecida por Vianney Décarie; para a **Retórica**, a de W. Rhys Roberts; e no que diz respeito a **Magna Moralia**, a de G. Stock (ver bibliografia).

necessário observar que bens são estes que acabam por constituir a eudaimonia e qual a distinção entre eles. A divisão dos bens interessa pelo simples fato de que todos eles são referentes ao conceito de αὐτάρκεια (auto-suficiência), pois este é introduzido no exato instante em que Aristóteles fala da quantidade de bens, e o conceito de auto-suficiência tem como referência imediata a categoria da quantidade, da justa medida, e não aquela da qualidade, da virtude .

No livro I 4 da Ética a Nicômaco, Aristóteles apresenta sua crítica a respeito da concepção de *Bem em si*. Ali, o estagirita procura argumentar no sentido de mostrar a inviabilidade da ontologia platônica e de sua teoria das idéias. Sua crítica expõe, em linhas gerais, três pontos básicos, que serão explicitados a seguir.

(a) o primeiro argumento utilizado por Aristóteles, é de que a Idéia do Bem não admite o que está numa relação de anterior e posterior ¹: o bem se firma na essência, na qualidade e na relação, sendo que, claramente, a substância é algo de primeiro, isto é, possui uma anterioridade no que concerne à relação. Ora, desta forma não há possibilidade da existência de algo em comum, ou melhor, de uma idéia comum e separada para todas as coisas;

(b) o segundo argumento diz que o bem se afirma de tantas maneiras quanto o ser: ele é dito na substância (deus e o intelecto),

¹"Ceux que ont apporté l'opinion dont nous parlons ne constituaient pas d'Idées des choses dans lesquelles ils admittaient de l'antérieur e du postérieur"(EN I 4 1096 a 17-18); En outre dans les réalités où il y a anteriorité et posteriorité, il n'y a rien de commun en dehors de celle ici, et qui soit séparé: car il y aurait une réalité plus première que la première"(EE I 8 1218 a 3-5).

na qualidade (virtudes), na quantidade (justa-medida), na relação (útil), no tempo (momento propício), no lugar (habitat), e assim por diante². O bem, como o ser não é algo que se apresenta fora das categorias, ou lhes é comum, mas está disperso em cada uma delas. O bem não é alguma coisa de comum, geral e um, pois se assim o fosse, ele não se afirmaria de todas as categorias, mas de uma só;

(c) se todos os bens tombam sob uma só idéia, não haveria mais do que uma ciência, ou seja, haveria uma ciência única de todos os bens. Isto não seria credível acena Aristóteles, pois é claro que existindo uma pluralidade de bens, existe uma pluralidade de ciências: mesmo que se diga bem segundo uma mesma categoria, não implicaria a existência de uma ciência única do bem; por exemplo, ciências distintas consideram momentos oportunos e medidas distintas, ou seja, para a alimentação, a medicina e a ginástica consideram o momento propício e a medida, enquanto para as ações guerreiras, a estratégia traça as considerações pertinentes. Esta multiplicidade de bens e, por consequência, de ciências para Aristóteles, não significa a inexistência de uma ciência que seja superior mas, da mesma forma, não implica que todas as outras se reduzam a esta ciência suprema: isto só afirma uma determinada ordem, uma determinada hierarquia entre elas.

Os platônicos, ao contrário, não levam em consideração todo e qualquer bem, mas apenas aqueles que dependem de uma

²As categorias são: οὐσία(substância), ποσότης(quantidade), ποιότης(qualidade), πρός τι(relação), ποῦ(lugar), πότε(tempo), ἐστὶς(estado), ἕξις(hábito), ποιεῖν(ação), πράξειν(paixão).

idéia única, isto é, da Idéia do Bem: eles fazem a distinção entre (i) os bens que são perseguidos e amados por si mesmos, bens em si; e (ii) os bens que asseguram a produção e conservação dos primeiros, bens secundários, chamado bens apenas em razão dos precedentes. Ora, indaga Aristóteles, quais são as coisas que devemos colocar como bens em si? Duas respostas seriam possíveis: (A) aqueles aos quais se persegue mesmo isolados de todo o resto (como a prudência, a visão, certos prazeres e certas honras); (B) ou não há outro Bem em si do que a idéia do Bem? Neste caso, a forma do bem será algo de vazio.

Se fosse (A), isto é, se as coisas mencionadas (prudência, visão, prazeres, honras) pudessem ser entendidas como partes do Bem em si, seria imprescindível que a Idéia do Bem apresentasse algo de idêntico a todas elas, "como na neve e na cerusa se encontra a noção de brancura"³. Mas isto acaba por ser inviável, pelo simples fato de que a definição de prudência, honra etc., são absolutamente distintas: então, o bem não é algo de comum e separado, dependente de uma idéia única, pois as proposições "*x é branco*" e "*x é bom*", são diferentes do ponto de vista de sua constituição, a estrutura lógica própria das proposições a respeito do ser e do bem, difere.

Agora, se Aristóteles rejeita a teoria platônica do Bem em si como algo de comum e separado, como ele fundamenta sua tese relativa à unidade do bem? A resposta aristotélica aparece nas

³"Si on veut, au contraire, que les choses désignées plus haut fassent aussi partie des biens en soi, il faudra que la notion du Bien en soi se montre comme quelque chose d'identique en elles toutes, comme dans la neige et et la céruse se retrouve la notion de la blancheur"(EN I 4 1096 b 21-24).

linhas I 4 1096 b 26-29⁴ da *Ética a Nicômaco*, resposta que pode ser dividida em três momentos: (a) não parece tratar-se de homônimos acidentais; (b) a homonímia provém do fato de todos os bens derivarem de um só bem ou de que eles convergem, todos, a um só bem; (c) não se trataria de uma unidade por analogia: assim, o que a vista é para o corpo, o intelecto é para a alma, e de resto para outras analogias?, ou ainda, "quanto a dizer que todos os seres tendem a um só bem, não é verdadeiro: pois cada um deles deseja seu bem próprio, o olho, a visão, o corpo, a saúde, e assim por diante"⁵.

Contra a tese de Platão a respeito da unidade do bem como algo de comum e separado, Aristóteles apresenta em suas *éticas*, a concepção de uma unidade do bem *kat'ò analog...an* (por analogia). É claro que não se pode esquecer que a substância possui uma anterioridade cronológica, lógica e ontológica em relação às outras categorias: estas são ditas relativamente a um ser primeiro, a *òùs...a*; é uma relação *pròj òn*, a substância aparecendo como um *focal meaning*⁶, isto é, ela daria às outras categorias uma unidade

⁴"Mais alors en quel sens les biens sont-ils appelés du nom bien? Il ne semble pas, en tout cas, qu'on ait affaire à des homonymes accidentels. L'homonymie provient-elle alors de ce que tous les biens dérivent d'un seul bien ou de ce qu'ils concourent tous à un seul bien? Ne s'agirait-il plutôt d'une unité d'analogie: ainsi, ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme, et de même pour d'autres analogies?"

⁵"Quant à dire que tous les êtres tendent vers un seul bien, ce n'est pas vrai: car chacun d'eux désire son bien propre, l'oeil, la vision, le corps, la santé et ainsi de suite"(EE I 8 1218 a 31-33).

⁶G.L.E. Owen apud Hardie, **Aristotle's Ethics Theory**: "In the EN Aristotle is aware of the fact that, when a word has a plurality of meanings, there may by one meaning is central and primary and others involve a reference to this central meaning and are derived

idêntico a fim) em si, como por exemplo, a honra, o prazer, a inteligência, toda virtude etc.; mas, deve existir pelo menos um bem em vista do qual todo o resto é feito, e ele próprio não seja executado em vista de mais nada, já que "se há, em nossas atividades, algum fim que desejamos por ele mesmo, e os outros somente por causa dele, e se não escolhemos indefinidamente uma coisa em vista de outra (pois se procederia assim ao infinito, de maneira que o desejo seria fútil e vão), é claro que este fim só poderia ser o bem, o Soberano Bem"⁹. Este fim desejável por si mesmo e nunca em vista de outro, é a eudaiomonía (felicidade).

A felicidade é algo de *perfeito*¹⁰, *auto-suficiente* e *fim* de nossas ações, é desejável por si mesma e não em vista de outra coisa, "(...) a felicidade parece ser, em grau supremo, um fim deste gênero (...) ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude, são bens que, seguramente, escolhemos por eles mesmos, mas também em vista da felicidade"¹¹: ora, então, a felicidade é um bem que não conta ao mesmo nível dos outros bens, ela é constituída destes bens, ela se compõe de certos bens¹², a felicidade

⁹Si donc il y a de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien"(EN I 1094 a 18-22).

¹⁰Sobre a noção de *perfeito*, ver **Metafísica D 16**.

¹¹"Or la bonheur semble être au suprême degré, un fin de ce genre(...) au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes, mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur(...)"(EN I 1097 a 35-b 5).

¹²**Magna Moralia I 2 1184 a 14-25**.

é o conjunto dos bens, não sendo, tão somente, um bem (em si) que acaba por excluir todos os outros bens.

Mas quais são, afinal, os bens que compõe a eudaimonia? Aristóteles vai dividir os bens em três classes: (a) bens exteriores; (b) bens da alma; e (c) bens do corpo. Estes bens fazem parte da constituição da felicidade, embora em níveis distintos, pois os bens da alma (virtudes em geral) são condições essenciais e necessárias para sua composição, enquanto que os bens relativos ao corpo, por exemplo a saúde, e os bens externos, ou seja, nobreza de raça, progênitura feliz, beleza física, ou ainda, quantidade suficiente de posses, apareçam como necessários apenas à título de secundários, isto é, são bens úteis ou instrumentos naturais¹³: "nós podemos definir a felicidade como prosperidade combinada com virtude; ou como uma vida independente; ou como o seguro deleite do máximo de prazer; ou como uma boa condição de propriedade e corpo e fazendo uso deles. Felicidade é uma ou mais destas coisas, ou todas elas harmonizadas"¹⁴: neste sentido a eudaimonia é constituída de bom nascimento, profusão de amigos, bons amigos, riqueza, bons filhos, abundância de filhos, uma velhice feliz, também semelhante excelência corpórea como saúde, beleza, força, boa estatura, potencial atlético, junto com fama, honra, boa sorte, e virtude. Ora,

¹³EN I 8,9.

¹⁴"We may define happiness as a prosperity combined with virtue; or as independence of life; or as the secure enjoyment of the maximum of pleasure; or as a good condition of property and body, together with the power of guarding one's property and body and make use them. That happiness is one or more of these things, pretty well everybody agrees"(Retórica I 5 1360 b 20-23). A este respeito ver, também, J.M. Cooper, **Reason and Human Good in Aristotle**, p. 122 e ss.

a explicitação das classes de bens do ponto de vista aristotélico tem por objetivo básico demonstrar que a referência a *estes* bens, implica no conceito de αὐτάρκεια (auto-suficiência), introduzido por Aristóteles no sentido de estabelecer um critério, aquele da quantidade, da justa-medida (μέτρον), isto é, o critério que vai definir o grupo de bens que constituem a felicidade, de tal modo, que a este grupo não falte absolutamente nada, em outras palavras, seja auto-suficiente (αὐτάρκει). Esta menção se faz necessária pelo simples motivo de se estabelecer a diferença categorial entre as concepções de ποιὸν εἰς ποσὸν, da qualidade e da quantidade: aquela diz respeito à virtude, a atividade conforme à virtude (a felicidade é, por definição, uma atividade da alma conforme à virtude), enquanto esta remete à medida, ou seja, a um critério quantitativo relativo ao número de bens que constituem a felicidade.

Visto que a categoria da qualidade diz respeito à atividade conforme a virtude é necessário, agora, e por fim, distinguir as duas dimensões de *temporalidade* observadas na ética aristotélica:

(i) a primeira faz alusão ao momento oportuno para a ação virtuosa, à circunstância em que esta ação deve, realmente, se efetivar;

(ii) a segunda ressalta uma condição necessária para a consecução da εὐδαιμονία, isto é, a noção de duração, de temporalidade.

(i) segundo Aubenque em sua obra denominada *La Prudence chez Aristote*, Aristóteles ao tratar das coisas que são

úteis, e portanto objeto da prudência, coisas sujeitas à mudança, do domínio do variável, introduz, na sua moral, "a dimensão da temporalidade"¹⁵, ou seja, induz o homem a perceber a necessidade de realizar a excelência que lhe é própria na realidade do mundo sensível, do mundo sub-lunar: na sua crítica às escolas socráticas, ele as reprova pelo fato de definirem as virtudes como sendo estados de impassibilidade e de repouso, afirmando ser um erro falar algo de maneira absoluta, "sem acrescentar da maneira que é necessário e da maneira que não é ou no momento em que é necessário, e todas as outras adições"¹⁶, ou ainda, ao definir a virtude como justo-meio¹⁷ que "no medo, na audácia, no apetite, na cólera, na piedade e, em geral, em todo sentimento de prazer e pena, se encontra demasiado e pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; ao contrário, sentir estas emoções no momento oportuno no caso e com relação as pessoas que convém, pelas razões e da maneira que é necessário é, ao mesmo tempo, meio e excelência, característica que pertence precisamente à virtude"¹⁸. Um dos

¹⁵"On n'a pas assez remarqué que ces notations introduisaient dans l'économie de la morale aristotélicienne la dimension de la temporalité", op. cit., p. 96.

¹⁶"Et c'est pourquoi certains définissent les vertus comme étant des états d'impassibilité et de repos; mais c'est une erreur, due à ce qu'ils s'expriment en termes absolus, sans ajouter de la façon qu'il faut et de la façon qu'il ne faut pas ou au moment où il faut, et toutes les autre additions"(EN II 2 1104 b 24-26).

¹⁷(...) et définissant la vertu par ce juste milieu(...).P.Aubenque, **La prudence chez Aristote**, p. 96.

¹⁸"Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'é gard des personnes que convienne, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la

fatores que acabam contribuindo para a não realização de algo que é efetivamente um bem, pois "o *kairòj* temporal é concebido como aquilo que faz que uma coisa ou uma ação possa ser dita boa"¹⁹, é o efetuar determinada ação demasiado cedo ou demasiado tarde, quando deveria ser efetuada mais tarde ou mais cedo: é o desconhecimento das circunstâncias favoráveis do agir, "circunstâncias objetivas que devem ser levadas em conta para agir de maneira circunstanciada"²⁰, isto é, o não reconhecer as oportunidades, o que é conveniente no momento em que o ato se produz, pois "pertence ao agente ele próprio examinar o que é oportuno de fazer"²¹. O *kairòj*, é "esta coincidência entre a ação humana e o tempo, que faz com que o tempo seja propício e a ação boa"²²;

(ii) a segunda dimensão, distinta da primeira, de temporalidade encontrada na ética aristotélica aparece em EN I 11, quando é introduzido o dito de Solon, isto é, o qual diz que para saber se uma pessoa é feliz, se faz necessário "ver o fim". Ora, tal afirmação implica na idéia de que só após a morte, poder-se-ia

fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu"(EN II 1106 b 16-22).

¹⁹"(...)Le *kairòj* temporel est conçu comme ce qui fait qu'une chose ou une action peut être dit bonne".P. Rodrigo e A. Tordesillas, **Politique, Ontologie, Rhetorique: Éléments d'une Kairologie Aristotélicienne?** p. 404.

²⁰op.cit., p.406:" (...)les *circonstances objectives* qui doivent être prises en compte pour agir de façon *circonstanciée*".

²¹"(...) et il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire(...)"(EN II 1104 a 8-9).

²²Aubenque, op.cit., p. 97: "(...) cette coincidence de l'action humaine et du temps, qui fait que le temps est propice et l'action bonne".

conceber uma pessoa como feliz, pois ao longo de sua vida e, especialmente na sua velhice, o indivíduo ainda estaria submetido à possibilidade de sucumbir diante de vicissitudes ou qualquer tipo de acidente. Tal consideração parece ser um contra-senso: a morte é a cessação de toda atividade, e a eudaimonia é a *atividade* da alma conforme a virtude. Ver *o fim* não significa chegar ao fim de uma vida, mas sim observar uma vida em sua plenitude, ou seja, uma vida em que o indivíduo observe uma constância no que concerne à atividade segundo a virtude: a felicidade pressupõe uma concepção a respeito da duração, da estabilidade, pois as atividades conforme à virtude são as mais estáveis, e é "no seu exercício que o homem feliz passa a maior de sua vida e com maior continuidade (...) assim, a estabilidade que procuramos pertencerá ao homem feliz"²³. O homem feliz não sucumbirá diante das circunstâncias mais desagradáveis, e a tudo suportará com nobreza e serenidade: desta forma, feliz é aquele homem (a) cuja atividade seja conforme à uma virtude perfeita, (b) suficientemente provido de bens exteriores e (c) durante uma vida completa e coerente com todo o resto de sua existência.²⁴

²³"(...) c'est dans leur exercices que l'homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité(...) Ainsi donc, la stabilité que nous cherchons appartiendra à l'homme heureux"(EN I 11 1100 b 15-17).

²⁴"Dès lors qui nous empêche d'appeler heureux l'homme dont l'activité est conforme à une parfaite vertu et suffisamment pourvu des biens extérieurs, et cela non pas pendant une durée quelconque mais pendant une vie complète? Ne devons-nous pas ajouter encore: *dont la vie se poursuivra dans les mêmes conditions, et dont la fin sera en rapport avec le reste de l'existence*" (EN I 11 1101 a 14-18).

BIBLIOGRAFIA

- ACKRILL, J. L.** *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Claredon Press, 1981.
- ARISTÓTELES.** *L'éthique à Nicomaque* [trad. Gauthier e Jolif]. 4 vol. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970.
- _____. *Éthique à Nicomaque* [trad. J. Tricot]. Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Ética a Nicômaco* [trad. L. Vallandro e G Borheim]. IN: Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Ethica Nicomachea* [ed. I. Bywater]. Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *Ethica Nicomachea* [trad. D. Ross]. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- _____. *Éthique à Eudème* [trad. V. Décarie] . Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Ethica Eudemia* [trad. J. Solomon]. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- _____. *Magna Moralia* [trad. G. Stock]. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- _____. *Metaphysica* [ed. W. Jaeger]. Oxford: Oxford Clasical Texts, 1988.
- _____. *Metafísica* [trad. trilingue : V. G. Yebra]. Madrid: Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES.** *Categories* [trad. E. M. Edghill]. IN: The Works of Aristotle (vol.1). London: Britannica, 1955.
- _____. *On Interpretation* [trad. E. M. Edghill]. IN: The Works of Aristotle (vol.1). London : Britannica, 1955.
- _____. *Prior Analytics* [trad. A. J. Jenkinson]. IN: The Works of Aristotle (vol.1). London : Britannica, 1955.

- _____. *Posterior Analytics* [trad. G. R. G. Mure]. The Works of Aristotle (vol.1). London : Britannica, 1955.
- _____. *Topics* [trad. W. A. Pickard-Cambridge]. The Works of Aristotle (vol.1). London: Britannica, 1955.
- _____. *On Sophistical Refutations* [trad. W. A. Pickard-Cambridge]. The Works of Aristotle (vol.1). London: Britannica, 1955.
- ASCOMBE , G. E. M. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.
- _____. *El Problema del Ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987.
- AUBENQUE , P [dir.] e TORDESILLAS, A[ed.]. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.
- AUSTIN, John. *agaton and eudaimonia in the Ethics of Aristotle*. IN: Aristotle. New York: Anchor Books, 1967.
- BARNES, Jonathan et alli. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics* (vol.3). New York: St. Martin's Press, 1978.
- BODEÛS, R. *Le Philosophe et la Cité* (Recherches sur les Rapports entre morale et Politique dans la Pensée d'Aristote). Liège: Université de Liège, 1982.
- BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Labor, 1951.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- CANTO-SPERBER, Monique. *L'unité de l'État et les Conditions du Bonheur Publique*. IN: Aristote Politique. Paris: PUF, 1993.
- COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- GAUTHIER, R. A. *La Morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- GONZALES, Francisco. *Aristotle on Pleasure and Perfection*. in: Phrónesis(vol XXXVI)2. Cambridge: 1991.
- HAIR, Howard. *Le Bien Selon l'Éthique d'Aristote*. IN: Les Études Philosophiques 2. Paris: PUF, 1988.

- _____. *La Définition Aristotélicienne du Bonheur*. IN: Revue de Métaphysique et de Morale 1. Paris: Armand Colin Editeur, 1984.
- HARDIE**, W. F. R. *The Final Good in Aristotle's Ethics*. IN: Aristotle . New York: Anchor Books, 1967.
- _____. *Aristotle's Ethics Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HEINEMAN**, Robert. *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*. IN: Phronesis (vol XXXIII) 1. Cambridge: 1988.
- HINTIKKA**, Jaako. *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*. IN: Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- JAEGER**, Werner . *Aristotle* (Fundamentals of the History of his Development). Oxford: Oxford University Press, 1962.
- KENNY**, Anthony . *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KRAUT**, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- LAWRENCE**, Gavin. *Aristotle and the Ideal Life*. IN: The Philosophical Review (vol 102) 1 . *****: ***** , 1993.
- MORAVCSIK**, F.M.E. [org.]. *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967.
- NUSBAUM**, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- OWEN**, G.L.E. *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*. IN: Symposium Aristotelicum. Oxford: 1957.
- PAKALUK**, Michael. *Friendship and the Comparison of Goods*. IN: Phronesis (vol XXXVII) 1. Cambridge: 1992.
- PETERS** , F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- PRICHARD**, H. A. *The Meaning of Agathon in the Ethics of Aristotle*. IN: Aristotle. New York: Anchor Books, 1967.
- ROBIN**, Léon. *Aristote*. Paris: PUF, s\d.

- _____. *A Moral Antiga*. Lisboa: Despertar, s\d .
- ROCHE**, Timothy. *In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle Moral Theory*. IN: Phronesis (vol XXXVII) 1. Cambridge: 1981.
- RODRIGO**, Pierre e **TORDESILLAS**, Alonso. *Politique, Ontologie, Rhétorique: éléments d'une Kairologie Aristotélicienne?* IN: Aristote Politique. Paris: PUF, 1993.
- ROMEYER-DHERBEY**, Gilbert. *Vie Bienhereuse et Philosophie*. IN: Les Études Philosophiques 4. Paris: PUF, 1975.
- RORTY**, Amélie O. [ed.]. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- ROSS**, David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- VERBEKE**, Gérard. *Thèmes de la Morale Aristotélicienne*. IN: Revue Philosophique de Louvain (tome 61, troisième série, 70) . Louvain: EISP, 1963.

A ENTRADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE MEDIEVAL

Prof. Dr. Luís Alberto De Boni *

Defrontamo-nos diariamente com traduções, talvez não percebamos como elas constituíram algo raro na Antiguidade. O caso mais conhecido foi, sem dúvida, o da *Bíblia dos Setenta*: nos tempos de Ptolomeu Filadelfo, os judeus de Alexandria, helenizados, não compreendendo mais o hebraico, sentiram-se forçados a traduzir os livros sagrados para o grego. Pelos séculos a fora comentou-se e fantasiou-se este evento, que, seguramente, significou um dos maiores empreendimentos científico-literários do mundo antigo¹.

Nos princípios da era cristã, novamente a Bíblia, acrescida do Novo Testamento, em grego, transformou-se em fonte de inúmeras traduções, mais ou menos bem sucedidas. Tomando o livro sagrado como de inspiração divina, os fiéis o elevavam a parâmetro da crença e da conduta de vida. Tornava-se, pois, necessário conhecer-lhe o teor e, para tanto, tê-lo à disposição em

* Coordenador do Mestrado em Filosofia da PUC/RS.

¹ Cf. a respeito THACKERAY, H. St. J.. *The Septuagint and jewish Worship*. London, 1920.

língua vulgar. Traduziu-se, então, o texto canônico para o sírio, o copta, o etíope, o árabe, o armênio, o gótico e, acima de tudo, para o latim. Nesta língua, a quantidade de versões, e as divergências entre elas, levaram o papa Dâmaso a solicitar de São Jerônimo uma nova tradução. Lançando-se ao empreendimento, o brilhante poliglota procurou, como ele mesmo narra, a assessoria de rabinos e muniu-se de inúmeros códices, podendo assim por vezes, optar pela revisão de tradições antigas, por vezes, partir para uma nova, num trabalho de fôlego e de inquestionável competência técnica, do qual resultou o que hoje conhecemos como a *Bíblia Vulgata*.

Neste período não aconteceu com os textos gregos profanos algo semelhante ao que aconteceu com os sagrados. Na Roma republicana e imperial, os clássicos gregos, tanto da Filosofia como da Literatura, eram lidos no original, pois até os primeiros séculos da era cristã, esta língua serviu como meio geral de comunicação em toda a bacia do Mediterrâneo, dispensando o trabalho de tradução; além disso, estudar na Grécia fazia parte do currículo obrigatório das nobres famílias do Lácio, para as quais, em assuntos culturais, a língua materna ocupou sempre uma posição secundária. Típica atitude romana ante a língua grega foi a de Cícero, o mais importante escritor latino. Como não poderia deixar de ser, também ele teve sua passagem pela Hélade, e procurou mesmo, em trabalho pioneiro, traduzir textos para o latim. Mas, embora tenha dominado como nenhum outro a própria língua, era de opinião que faltavam a ela meios técnicos de expressão científica, tal como os de que dispunha a língua grega.

Coube a Boécio (480-524), por primeiro, perceber que, com as invasões bárbaras, o grego deixava definitivamente de servir como elo comum de comunicação no Ocidente. A partir desta constatação, planejou ele, com admirável intuição, tornar conhecido aos latinos o que julgava ser o mais importante da cultura filosófica helênica: Platão e Aristóteles. A brevidade da vida e os cargos públicos em que foi investido, permitiram-lhe traduzir apenas textos de *Lógica* de Aristóteles, e a **Isagoge** de Porfírio.

Boécio, provavelmente o último romano de formação clássica, é considerado o primeiro dos medievais, por colocar-se conscientemente no início de um processo que haveria de marcar a Idade Média: o da recuperação, em língua vernácula, da cultura filosófica grega. Para tanto, foi modelo não apenas como tradutor, cunhando palavras, mas também escrevendo em um latim simplificado, mas de admirável precisão técnica, e redigindo comentários aos textos traduzidos, ao perceber que a simples versão para uma outra língua nem sempre é suficiente para a compreensão da obra. Foi também pioneiro e modelar em suas obras teológicas de caráter pessoal, ao recorrer exclusivamente à argumentação filosófica para justificar o discurso de revelação.

ARISTÓTELES TRADUZIDO PARA O LATIM

Em nosso século, constatou-se o óbvio: era necessário editar não somente o Aristóteles grego, tal como providenciara Bekker no século XIX, mas também o *Aristoteles latinus*, visto que o Ocidente medieval e moderno conheceu aquele pensador quase sempre através de tradução. Procedeu-se, então, ao levantamento dos códices existente, o que permitiu comparar a sorte das diversas versões, e acabou demonstrando estatisticamente que as traduções do árabe para o latim tiveram uma importância relativamente menor, se comparadas com as traduções diretas do grego para o latim.² Verificou-se que, dos manuscritos referentes aos textos de Lógica, somente os **Analíticos Posteriores** possuíam tradução do árabe, em trabalho de Gerardo de Cremona, e mesmo assim são apenas três cópias, contra 275 da tradução do grego por Tiago de Veneza, e quatro de Guilherme de Moerbeke. Das demais obras, constatou-se, por exemplo, que no caso da **Física**, as traduções do árabe por Gerardo de Cremona e Miguel Scotus somam juntas 72 manuscritos, contra 230 de G. de Moerbeke, e mais 139 de Tiago de Veneza; o **De coelo** conta com 137 manuscritos traduzidos do árabe, contra 186 do grego; os **Meteorológicos**, 113 contra 175, e **Metafísica**, 126 manuscritos na tradução do árabe por Miguel Scotus, contra 217 da tradução grega de G. de Moerbeke, e mais 70

² Cf. **Aristoteles Latinus. Codices: Pars prior**. G. Lacombe et alii (ed.). Roma: Libreria dello Stato, 1939. **Codices: Pars Posterior**. G. Lacombe et alii (ed.) Cambridge: Cambridge Un. Press, 1955. **Codices: Supplementa altera**. L. Minio-Paluello (ed.). Paris: Desclée, 1961.

de outros medievais.³ De algumas obras, como a **Ética a Nicômaco**, **a Ética eudêmica**, **a Política** e **a Retórica**, sequer houve tradução do árabe para o latim.

Estes dados parecem dar razão a muitos historiadores da cultura medieval, quando afirmam que não foi propriamente Aristóteles que desencadeou o movimento de renovação científico-filosófica na Europa, a partir do século XII: foi antes o movimento renovador que buscou Aristóteles, por perceber que este respondia às exigências de uma nova situação histórica. Em defesa desta asserção, observam que os ocidentais nunca perderam contato político, econômico e também cultural com Constantinopla, e nesta cidade a obra de Aristóteles sempre foi conhecida. Acontecia, porém, que o esquema neoplatônico-agostiniano, que marcara a Igreja e o mundo latino, servia plena e inquestionavelmente à Cristandade, como modelo de interpretação do mundo e do homem. Quando este modelo dominante se esgotou, tornou-se necessário procurar-lhe um substituto e, então, em poucas décadas a obra aristotélica estava disponível em língua latina. De modo análogo, os diálogos platônicos foram lidos desde sempre em Bizâncio; entretanto, os medievais, por mais que citassem seu autor,

³DOD, B.G. *Aristoteles Latinus*. IN: Kretzmann, N. Kenny, A. e Pinborg, J. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge Un. Press. Paperback ed. 1989, p. 74-79 apresenta um quadro resumido das traduções latinas de Aristóteles na Idade Média.

Este quadro pode ser complementado em parte com o apresentado a respeito das fontes da ciência antiga no mundo cristão ocidental entre os anos 500 e 1300 da nossa era, por CROMBIE, A.C. **Historia de la Ciencia: de San Augustín a Galileo. vol. I: Siglos V-XIII**. Madrid: Alianza, 1974. pp. 48-54.

contentaram-se com o fragmento do **Timeu**, traduzido e comentado por Calcídio no quarto século depois de Cristo, e com o **Mênnon** e o **Fédon**, traduzidos por Henrique Arístipo na metade do século XII. Quando, porém, os ventos do Renascimento questionaram o aristotelismo dominante, a ilustração italiana da época mostrou que sabia onde se encontrava a obra de Platão, e no espaço de poucos anos traduziu-a toda para o latim.

Esta afirmação de que a Idade Média foi buscar Aristóteles, quando precisou dele, deixa-se comprovar, se se examina o que aconteceu com os textos da lógica dele. Sabe-se que Boécio, entre os anos de 510 e 520, traduziu-os todos. Pois bem, o que se conservou, durante mais de 600 anos, foi apenas o que se conhecia como a *Logica Vetus*, isto é, as **Categorias** e o **De interpretatione**. No entanto, ao se desenvolverem as escolas, no século XII, encontraram-se novamente, não se sabe aonde, as traduções dos **Primeiros Analíticos**, dos **Tópicos** e dos **Elencos Sofistas**. Ficavam faltando apenas os **Analíticos Posteriores**, que Tiago de Veneza voltou a traduzir por volta de 1140. Portanto, quando os debates acadêmicos assim o exigiram, em pouco tempo dispunha-se novamente da Lógica de Aristóteles na língua utilizada pelas escolas, e os alunos de Pedro Abelardo, à época da morte do mestre, contavam com todo o *corpus* lógico do Estagirita.

*OS PROBLEMAS DA TRADUÇÃO E DA FIDELIDADE
AO AUTOR*

A tradução, para os medievais, apresentava-se dentro de uma perspectiva que não é a moderna. Tal como o texto bíblico, também o dos pensadores antigos era traduzido porque o autor constituía uma "autoridade" e, para respeitá-lo em sua sabedoria, almejava-se manter a sintaxe semelhante das duas línguas facilitava o empreendimento, o mesmo não acontecendo entre o árabe e o latim.⁴ A preocupação primeira era, pois, a de apresentar o texto latino, com as palavras fielmente transpostas, na ordem escolhida pelo autor, ficando em segundo plano a elegância da frase, e mesmo a clareza. Por isso, até as partículas expletivas eram religiosamente traduzidas e hoje, por vezes, as idiosincrasias de cada tradutor, ao utilizar uma expletiva correspondente na língua latina, facilita a identificação de traduções anônimas. Esta literalidade era, porém, quebrada inúmeras vezes, pois há formulações de uma língua que lhe são exclusivas.

Também não havia, e nem mesmo podia haver, por parte dos medievais, o rigor técnico no trato do texto, o exame científico do valor do manuscrito e outros requisitos típicos do trabalho moderno. Nem dispunham os tradutores medievais dos excelentes dicionários surgidos desde o Renascimento, nos quais se elencam que autores utilizaram determinada palavra, em que contexto, com que sentido etc. - o que permite que um indivíduo, com

⁴ DOD, B. G. op.cit. pp. 66-67.

conhecimentos médios de grego ou de latim, consiga, com relativa facilidade, apresentar um texto clássico em uma língua moderna. Na falta de tais recursos, o tradutor medieval, seguidamente, encontrava-se entregue a si mesmo, tendo, por vezes, que contentar-se com o único manuscrito que lhe chegara às mãos, e não possuindo muitos especialistas a quem pudesse recorrer. Imagine-se então que desafio não representou para ele traduzir uma palavra grega, como *logos*, que em latim podia ser compreendida com cerca de uma dezena de significados diferentes. Em tais circunstâncias, a existência de centros de traduções, como os fundados em Toledo e na corte de Frederico II, supriram em parte as deficiências inerentes à época.

Estas limitações não desqualificam as traduções medievais, algumas delas de alto nível. Se, por vezes, acusam-se os textos do *Aristoteles Latinus* de serem confusos, ou quase incompreensíveis - o que não deixa de ser verdade -, percebe-se que, geralmente, a dificuldade de compreensão provém não do tradutor, mas do próprio texto grego, de difícil leitura. Por outro lado, os comentadores e leitores medievais eram dotados de um senso crítico suficientemente agudo, para perceber o valor das traduções com que se deparavam, o que se constata, por exemplo, no fato de que a grande maioria - por vezes quase a totalidade - dos manuscritos conservados dos textos lógicos de Aristóteles reportam-se à tradução de Boécio; e para todos os demais textos, sem exceção, predomina a tradução de Moerbeke.

Para se exemplificar o que foi o trabalho a fim de obter-se boa tradução de um texto aristotélico, e quanto durou a pesquisa à procura de manuscritos, tome-se a história da tradução de uma das obras mais difíceis do pensador grego, e das mais comentadas no século XIII: a **Metafísica**⁵. A primeira tradução do grego para o latim aconteceu entre 1125 e 1150. Deve-se ela a Tiago de Veneza, e é conhecida como a *Metaphysica vetustissima*. Compreende apenas os livros I-IV, 4 (1007a 31). Dela existem poucos manuscritos. Melhor sorte teve a *Metaphysica mediae translationis*, obra de autor anônimo, também tradução do grego, contendo todo o texto, com exceção do livro XI. Trata-se igualmente de trabalho do século XII, e dele existem 24 manuscritos. Já no século XIII, entre 1220 e 1235, surge a primeira tradução do árabe, empreendida por Miguel Scotus, e conhecida como *Metaphysica nova*. O texto, que era, portanto, no mínimo tradução de tradução, afastava-se bastante do grego, deixava fora os capítulos iniciais, e faltam-lhe os livros XI e parte do XII. Dela existem 126 códices, a indicar a importância dada ao trabalho de Miguel Scotus durante a Idade Média. Entre 1220 e 1230, alguém empreendeu uma revisão acurada da tradução de Tiago de Veneza, surgindo daí a *Metaphysica vetus*. Enfim, por volta de 1270, Guilherme de Moerbeke reviu a *Metaphysica mediae translationis* e, pela primeira vez, traduziu o livro XI. Seu trabalho foi chamado

⁵ Cf. a respeito: PELSTER, F. **Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters**. Münster: Beiträge, Suppl., vol. II, p. 89-118; YEBRA, V. G. **Metafísica de Aristóteles**. Madrid: Gredos, 2.ed., 1982, p. XIV-XXI.

de *Metaphysica novae translationis*, e dele existem 217 manuscritos. São portanto cinco traduções hoje conhecidas, às quais soma-se ainda um pequeno fragmento encontrado na biblioteca do Vaticano. Existiram ainda outras traduções, como aquele de que se valeu Duns Scotus em seus comentários, mas delas não sobreviveram os manuscritos.

À medida, então, que novas traduções incorporavam-se ao patrimônio acadêmico, surgia a possibilidade do cotejo e da escolha entre elas. Para um espírito crítico, requeria-se um esforço adicional de análise do material que lhe era posto à disposição. Vale como modelo, o modo como Tomás de Aquino elaborou seus **Commentaria in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis**. Tendo os diferentes textos à sua frente, ele "*toma a Metaphysica mediae translationis como condutor de seus comentários, desde o início até as primeiras lições do livro IV, no sentido de que é ela que fornece a maior parte dos lemas. Acontece, porém, que a divisão do texto é efetuada pela **vetus**. Além disso, a **vetus** torna-se claramente mais importante, no decorrer do comentário suas variantes são explicitamente preferidas (alia littera melius, planius habet), suas lições são reproduzidas pelas paráfrases tomistas, chegando mesmo ao ponto de designar a **media** como **alia littera**, relegando-a assim a um segundo plano. Encontram-se já nesta parte alguns traços da **moerbecana**. -A partir da lição 6 do livro IV, a **media** passa ao primeiro plano. A **vetus** possui a partir de então um papel puramente acessório, para desaparecer quase que de todo após a lição 7. Entrementes, surgem traços sempre mais*

numerosos da **moerbecana**. Este estado de coisas dura até o final do livro V. Depois de haver, por várias vezes, preferido a lição **moerbecana** à da **media**, santo Tomás parece haver optado definitivamente pela versão de seu confrade brabantino [...], reduzindo-se a **media** a uma função auxiliar, sendo as referências a esta, para dizer a verdade, verdadeiramente excepcionais. - No decurso do tratado encontram-se, além disso, alusões à **arabica**, e também a outros textos greco-latinos ainda desconhecidos de nós"⁶.

A INFLUÊNCIA ÁRABE

Se os medievais foram buscar o *corpus* aristotélico de preferência na Grécia, e não entre os árabes, nem por isso pode-se subestimar ou ignorar a importância do pensamento árabe para a Filosofia cristã, a partir do século XII.⁷

Em sua expansão para o Oriente, a cultura árabe deparou-se com o legado grego, ante o qual mostrou-se altamente receptiva. Atraiu-a, de modo especial, a obra aristotélica encontrada entre os cristãos nestorianos e jacobitas, na Síria, na Mesopotâmia ou na Pérsia. Eram heterodoxos, expulsos do império bizantino, onde

⁶ SALMAN, D. apud CHÉNU, M. -D. **Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin**. Montréal: Institut d'Études Médiévales, 2.ed. 1954, p. 180-181.

⁷ Cf. a respeito do pensamento árabe: CRUZ HERNÁNDEZ, M. **La Filosofía Árabe**. Madrid: Revista de Occidente, 1963; tornou-se um clássico, a respeito da influência árabe sobre o pensamento cristão, o texto de ASÍN PALACIOS, M. **El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino**. IN: Id. **Huellas del Islam**. Nadrudm 1941m o, 13-72. Sobre Averróis, em português, veja-se o recente trabalho de COSTA, J.S. da. **Averróis - O Aristotelismo radical**. São Paulo: Ed. Moderna, 1994.

havia constituído escolas em cidades importantes como Edessa e Antioquia; exilados, abriram centros de estudo em localidades como Nísibis e Gundisabur. Obras de Aristóteles e de outros autores, que por vezes já haviam sido traduzidas para o sírio (e talvez também já do sírio para o persa), sofreram então uma nova tradução, para o árabe. Neste trabalho celebrizou-se a escola de tradutores de Bagdá, por muito tempo dirigida por cristãos.

Convém ressaltar três aspectos da influência árabe sobre a cultura do medievo ocidental:

Em primeiro lugar, a tradução para o latim de textos científicos antigos, não diretamente do grego, mas através do árabe, bem como a de textos científicos produzidos pelos árabes⁸. Vários tratados de Hipócrates, que Moerbeke traduziu por volta de 1260, haviam sido traduzidos anteriormente por Gerardo de Cremona e outros, no século XII, em Toledo. Neste mesmo século, os **Elementa** de Euclides conheceram três traduções, todas elas do árabe, através de Adelardo de Barth, de Hermano de Caríntia e de Gerardo de Cremona. O **De mensura circuli** de Arquimedes chegou ao Ocidente pela primeira vez através de tradução de Gerardo de Cremona, o mesmo acontecendo com o **De speculis comburentibus** de Diocles. Foi também através do árabe que se traduziu a obra do Pseudo-Euclides **De ponderoso et levi**, a **Optica** de Ptolomeu e o **De motu et tempore** de Alexandre de Afrodísias.

De autores árabes traduziram-se para o latim, entre outras obras científicas, os textos de Química de Ib Hayyan, o **Liber**

⁸ Cf. CROMBIE, A. C. op. cit., p. 48-54.

Ysagogarum Alchorismi sobre Aritmética, as **Tabulae** de Astronomia e a Algebra de Al-Khwarizmi; o **De Aspectibus** e o **De umbris** de Al-Kindi; os textos de Química e de Medicina de Rhazes; o **Liberregalis**, enciclopédia médica, de Ali Abbas; a **Optica Thesaurus** de Alhazen: o **De mineralibus** e o **Canon** de medicina de Avicena, e o **Liber astronomiae** de Alpetragius. Sem a contribuição árabe, a Medicina, a Ótica, a Matemática e a Astronomia ocidentais, talvez não se tivessem desenvolvido, por falta de um impulso inicial.

Em segundo lugar, há diversas obras de Aristóteles, cuja primeira tradução foi feita do árabe, ou cuja tradução do árabe foi dominante até a chegada dos trabalhos de Moerbeke. É o caso, por exemplo, do **De coelo** com as traduções de Gerardo de Cremona e de Miguel Scotus; dos **Meteorologica** nas traduções de Gerardo e de Henrique Arístipo; do **De animalibus**, na de Miguel Scotus; da **Metafisica**, também em tradução de Scotus.

Há também uma série de obras pseudo-aristotélicas, por longo tempo atribuídas a ele, que chegaram ao Ocidente através de tradução do árabe. Citam-se, entre outras, o **De plantis** (de Nicolau Damasceno); o **De proprietatibus**, o **De Mineralibus** (de Avicena), o **Secretum secretorum**, o **De differentia spiritus et animae**, e, acima de todos, o célebre **Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae**, mais conhecido como **De causis**: uma compilação, devidamente adaptada, dos **Elementos de Teologia** de Proclo; este livro foi comentado por diversos autores medievais, citado por todos eles e tido como uma das obras mais importantes

de Aristóteles, até que Tomás de Aquino, à luz dos trabalhos de Moerbeke, desvendou-lhe a autoria.

Em terceiro lugar, ao se tratar da influência do pensamento árabe sobre o cristão, no que se refere à recepção de Aristóteles no Ocidente, é preciso mencionar o fator mais importante: a prioridade cronológica do contato da civilização árabe com o mundo grego forneceu aos ocidentais um modelo de leitura de Aristóteles, modelo este do qual todos se valeram generosamente.

Aristóteles é um autor difícil de ser lido. Suas obras, nas condições em que chegaram até nós, são muitas vezes obscuras; algumas delas, vistas pelos medievais como um todo harmônico, são, na verdade, um conjunto de diversos textos independentes, cuja ordem de composição não é necessariamente a da seqüência, tal como hoje a conhecemos. A **Metafísica** é exemplo disso: dela chega-se mesmo a duvidar se o livro XI seja aristotélico. Some-se a tanto o fato de que inúmeras obras, como foi há pouco mencionado, foram atribuídas a Aristóteles, quando, em verdade, provinham de outros autores, quase sempre neoplatônicos.

A fim de facilitar a compreensão do texto, é natural, traduziram-se também os comentadores de Aristóteles, tanto os gregos, como os árabes. Típico foi o caso da **Ética a Nicômaco**, cuja tradução de Roberto Grosseteste já vinha acompanhada pelos comentários de Eustrácio e de outros antigos. O **De anima** teve traduzidos os comentários de Filopomo e Temístio; a **Metafísica**, os importantes comentários de Avicena e Averróis.

Averróis merece lugar especial entre todos os comentadores de Aristóteles, e não sem razão, foi conhecido como *O Comentador* por antonomásia. Além de inúmeras obras de cunho mais pessoal, nas quais refere-se constantemente ao Filósofo, deteve-se ele, ao longo da vida, a manusear os livros aristotélicos. De seu trabalho surgiram três tipos de comentários: os *comentários menores*, que são algo assim como um epítome ou resumo da obra; os *comentários médios*, em forma de paráfrases, tal como o fizeram Avicena e santo Alberto; e, enfim, os *comentários maiores*, nos quais o texto é dividido em pequenas partes, e cada uma delas exposta, num minucioso trabalho, onde as frases e as palavras são dissecadas: serviu de modelo para o trabalho de Tomás de Aquino. Durante o século XIII foram traduzidas para o latim boa parte das obras do filósofo cordobês, tendo mesmo acontecido que, de seu comentário à *República* de Platão, perdeu-se o original árabe, restando tão somente o texto latino. O fato de existirem hoje 62 manuscritos latinos de seu comentário maior à **Física**, 36 ao **De coelo**, 56 ao **De anima**, 59 à **Metafísica** e 24 à **Poética** (da qual há apenas 2 manuscritos da tradução de Moerbeke), e o fato de que a célebre *Edição Juntina* da obra aristotélica, realizada em Veneza, no início do século XVI, tenha levado o título de *Aristotelis opera cum Averrois commentaris* dispensa maiores delongas a respeito de sua importância para a Filosofia do médio evo ocidental.

Quando, pois, os medievais foram ler e comentar Aristóteles, não estavam realizando um trabalho pioneiro, sem precedente histórico; não estavam criando a partir do nada: tinham

ante si as leituras, interpretações e comentários feitos pelos antecessores gregos, árabes e judeus. As pesquisas do século XX, e as edições latinas de autores não cristãos, permitem, cada vez mais, que se mensure com maior precisão a importância destes pensadores na leitura que os cristãos fizeram do Filósofo.

Alguns exemplos servem para esclarecer o modo como os cristãos se valeram do copioso legado vindo do Oriente.

Há tópicos em que a influência não se encontra de todo explicitada, tornando-se necessário procurá-la. É o caso de textos de Tomás sobre a existência de Deus, e também sobre a possibilidade da eternidade do mundo, mesmo se criado por Deus. São perícopes antológicas, apresentadas em muitas coletâneas. A capacidade de síntese do autor e a clareza de redação levam estes tópicos a serem classificados como paradigma de trabalho filosófico escolástico. Pois bem, como demonstra Francisco Benjamin de Souza Netto,⁹ Tomás, ao tratar da existência de Deus, sofre influência de formulações de Moisés ben Maimônides, não apenas na generalidade da semelhança entre o texto das cinco vias e as provas apresentadas pelo rabino, mas no fundo mesmo da análise que ambos fazem da teoria aristotélica do movimento, que se reduz a um primeiro motor. O mesmo acontece, embora de maneira não tão evidente, quando se compara o que ambos escrevem sobre a eternidade do mundo.

⁹ *Moshê ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino*. IN: E. STEIN e L. DE BONI (org.) **Dialética e Liberdade - Festschrift em homenagem a Carlos Roberto V. Cirne Lima**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 117-130.

Outras vezes, há o recurso explícito à interpretação que um filósofo não cristão deu ao pensamento peripatético. É típico o que acontece nos comentários de Tomás a Aristóteles. Estes comentários foram compostos nos últimos anos de sua vida acadêmica, quando polemizou com os professores da Faculdade de Artes, e engajou-se no trabalho de mostrar que, indo-se ao fundo da Filosofia peripatética, era possível uma leitura "cristã" de Aristóteles. Se se tomam os comentários à **Metafísica**, ou à **Física**, percebe-se que, no auge da polêmica anti-averroísta, ele tinha ante os olhos os *grandes comentários* de Averróis, os quais, de certo modo, serviam-lhe de fio condutor. Discordava, pois, de Averróis, chegou mesmo a criar o termo *Averroístas*, para qualificar (ou desqualificar) um grupo de pensadores a quem combatia decididamente, mas não negou jamais o valor intrínseco, a hegeliana *força do conceito* do muçulmano cordobês.

Há também o momento em que se é desafiado a optar ante duas exposições divergentes de Aristóteles, herdadas de pensadores não cristãos. Assim, por exemplo, Duns Scotus, na primeira questão de seus comentários à Metafísica,¹⁰ coloca como título uma pergunta fundamental quanto ao objeto desta ciência: "*Utrum subjectum Metaphysicae sit ens inquantum ens posuit Avicenna, vel Deus et Intelligentiae, sicut posuit Commentator Averroes?*"(Se o objeto da Metafísica é o ente enquanto ente, no sentido em que o coloca Avicena, ou são Deus e as Inteligências, como coloca o comentador Averróis?).

¹⁰ *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. Vivès, vol 7, p. 11.

Em outros casos, pergunta-se se a leitura feita por um autor cristão está conforme com o pensamento de Aristóteles e de seus comentadores, e se ele captou corretamente a intenção do Filósofo. É o que acontece, por exemplo, quando Ockham analisa as provas apresentadas por Duns Scotus, para demonstrar a "infinidade intensiva" de Deus, isto é, que Deus é infinito não apenas quanto à duração. Todo o esforço de Duns Scotus, principalmente em seu pequeno tratado **De primo Principio**, volta-se para provar que aquele ente, do qual demonstrara o primado na ordem da eficiência, da finalidade e da eminência, é um ente intensivamente infinito. Ockham, de sua parte, após negar que tanto por este tríplice primado como pela prova a partir do conhecimento e pela prova a partir da simplicidade se possa concluir validamente a infinidade intensiva de Deus, volta-se para o exame dos mesmos textos utilizados por seu confrade escocês, para mostrar que a leitura que este fizera da obra de Aristóteles e Averróis não é correta. Já o título da *quaestio* em tela aponta para a resposta que ele haverá de dar: "*Utrum intentio Philosophi et Commentatoris sit quod Deus sit infinitus intensive*" (Se a intenção do Filósofo e do Comentador é que Deus é intensivamente infinito?)¹¹.

Algumas vezes, enfim, torna-se necessário inventariar e analisar as interpretações que gregos, árabes e judeus fizeram do pensamento aristotélico; num segundo momento, discorda-se deles e mostra-se que deturparam a intenção do Filósofo, e com isso abre-

¹¹ **Quodlibet Septimum.** Quaestio 16. Opera Theologica. vol. IX. Ed. Saint Bonaventure, 1980, p. 762-766.

se caminho para a própria interpretação. Um caso típico encontra-se no livro II da **Summa contra gentiles**, entre as questões 46 e 101, onde Tomás de Aquino elaborou uma nova Antropologia, definindo o homem, como alma racional unida substancialmente a um corpo.¹² Trata-se de uma transformação radical da Antropologia filosófica ocidental, deixando de lado a leitura platônica e neoplatônica feitas até então. A inusitada extensão das questões, e do texto em seu conjunto, que ocupa mais da metade do livro, indicam tanto a importância que o autor concedeu ao tema, como a novidade da interpretação apresentada. Uma inovação filosófica, porém, só se constrói sobre uma *crisis* da tradição, o que, no caso, significou inventariar o que fora dito até então a respeito da alma e de sua união com o corpo. Para tanto, examinaram-se as opiniões de Platão, de Galeno, de Alexandre de Afrodísias, de Avicena e, acima de todos, de Averróis. Tendo montado sua própria teoria, de grande consistência intrínseca, baseada quer na obra aristotélica, quer nos dados da experiência interna, Tomás estava apto a apontar tanto a validade, como os pontos fracos de cada uma das explicações de seus antecessores. Averróis permaneceu como principal contendor ao longo de todo o texto, e a tentativa de Tomás foi a de cravar uma cunha entre ele e Aristóteles¹³, procurando mostrar que o filósofo árabe, neste caso específico, mais deturpou que propriamente comentou o pensador grego. Na questão 61, por exemplo, aventou-

¹² TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. vol. I. Porto Alegre: EST, 1990, p. 244-376.

¹³ Cf. FLASCH, K. **Aufklärung im Mittelalter**. Mainz: DVB, 1989, p. 37.

se o problema brisante de saber se há um único intelecto para todos os corpos, ou se cada corpo possui seu próprio intelecto. Averróis, em uma leitura possível do **De anima**, optou pela primeira solução, o que viria a negar tanto a individualidade do conhecimento humano, como a imortalidade pessoal. Tomás, após haver apresentado a opinião adversária, segundo a qual o intelecto possível é algo por natureza separado do indivíduo, começou a refutá-la dizendo que, "*como Averróis esforçou-se para dar força de autoridade a essa sentença, porque pensava que Aristóteles a adotara, provaremos com clareza a opinião sobredita que vai contra a sentença deste*" e procurou mostrar que a interpretação apresentada por Averróis não correspondia ao pensamento do Filósofo, pois contrariava o que "*atestam os exemplares gregos e a tradução feita por Boécio*". Para demonstrar o engano do adversário e a consistência da própria posição sentiu-se obrigado, porém, a fazer tanto uma reconstituição como uma exegese minuciosa do texto.

Mas não nos iludamos com esta obsessão dos medievais em perguntarem pelo pensamento de Aristóteles. Leram-no, comentaram-no, como nenhuma outra época, anterior ou posterior a eles, o fez. E, no entanto, seu trabalho visava a muito mais do que a simples reconstrução de um pensamento. Percebe-se, em cada tópico, uma diferença entre o modo de ler Aristóteles por parte dos medievais e dos modernos. Se, entre os últimos, há um interesse de cunho um tanto arqueológico, a fim de reconstituir o texto em sua perfeição e de procurar reproduzir o momento de sua composição, o

mesmo não acontece com aqueles. Aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico e, por deficiências técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto, nos moldes tentados hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele. Foi exatamente ao comentar um livro do Estagirita que Tomás de Aquino resumiu o modo medieval de manejar o Filósofo. Diz ele: "*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*" (o estudo da Filosofia não se destina a saber o que outros disseram, mas a conhecer qual é a verdade das coisas)¹⁴. Quando, pois, pela primeira vez, a autoridade eclesiástica fez ressalvas ao ensino de Aristóteles, já naquele momento, não era propriamente o Aristóteles histórico que estava em questão, mas o pensador grego, enquanto revivido através de seus comentadores. Por isso mesmo, já a primeira proibição falava de *Aristóteles e seus comentadores*.

AS RESSALVAS ANTE O ARISTOTELISMO

Pelo que se sabe atualmente a respeito do ambiente intelectual parisiense, no final do século XII e no início do século XIII, não se pode precisar qual foi o grau de penetração de Aristóteles nos meios acadêmicos de então, e com que ritmo isto aconteceu. Pelo número de manuscritos existentes, e pela datação

¹⁴ De coelo, 1, com. 22.

relativamente segura que deles se pode fazer, percebe-se que, no decorrer do século XII e nos primórdios do século XIII, a difusão das traduções deu-se lentamente, vindo a acelerar-se à medida em que se desenvolviam as universidades.

É de supor que a obra peripatética se haja introduzido lentamente na Faculdade de Artes, que servia de propedêutica às outras três faculdades (Teologia, Direito e Medicina). Em Artes, o estudo deveria girar em torno do *trivium* e do *quadrivium*. Em Paris, ao que consta, o *quadrivium*, compreendendo Matemática, Geometria, Astronomia e Música, ocupou sempre um espaço diminuto. Já o *trivium*, com Gramática, Lógica e Dialética, constituiu-se no centro dos estudos curriculares. Se, porém, se considerarem estas disciplinas, tanto no que elas abrangem hoje, como no que abrangiam nos alvares dos estudos universitários, constata-se que não abarcavam o núcleo forte do *corpus* aristotélico, pois apenas as obras de Lógica e a **Retórica** nelas estariam incluídas. Encontrou-se uma brecha para a Filosofia na *Dialética*: foi através dela que os textos filosóficos gregos penetraram na Faculdade de Artes, a qual, na metade do século XIII, tornou-se uma verdadeira Faculdade de Filosofia, no sentido clássico do termo.

Ao que tudo indica, parece que, de início, não se perceberam as grandes diferenças que medeiam entre a visão cristã de mundo, tal como os medievais a haviam herdado de Agostinho, e a visão pagã embutida nos textos que chegavam do Oriente. No entanto, árabes e judeus já se haviam defrontado anteriormente com

este problema.¹⁵ É preciso esperar até 1210 para que a autoridade eclesiástica se manifeste pela primeira vez a respeito das novas idéias que chegavam ao mundo cristão. Foi no sínodo da província eclesiástica de Sens, realizado em Paris, sob a presidência de Pedro de Corbeil.¹⁶ O sínodo voltou sua atenção, de modo principal, para as heresias de Amalrico de Bène e David de Dinant, bem como para os seguidores deles. Ao condenar-lhe as obras, o texto acrescenta: "*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto sub pena excommunicationis inhibemus*" (Sob pena de excomunhão, proibimos que se leiam em Paris, em público ou privadamente, os livros de filosofia natural de Aristóteles e seus comentários)¹⁷.

De Amalrico, sabe-se que foi professor na Faculdade de Artes, e depois na de Teologia, havendo falecido pouco antes do sínodo. Deixou seguidores, mas parece que seus erros não se

¹⁵ É conhecida a tentativa de Alfarábi e Avicena em tentar ler o pensamento grego de forma conciliatória com as doutrinas do Corão, enquanto ALGAZEL (**Maqasid al-Falasifa, o Intenciones de Los Filósofos**. Barcelona: Huan Flors, 1963) procurou expor a doutrina dos filósofos para refutá-los, e, negando todo valor à razão, refugiou-se na fé. Algo semelhante aconteceu com o pensamento judaico, como o demonstra de modo exemplar o prof. FALBEL, N. *Aristotelismo e a Polêmica Maimonidiana*. IN: SOUZA, J.A.C.R. **Estudos sobre Filosofia Medieval**- Leopoldianum n. 32 (1984), p. 59-70. - id. *A Crítica de Aristóteles em Yehuda Halevi*. In: SOUZA, J.A.C.R. **Filosofia Medieval: Estudos e Textos**. -Leopoldianum n. 38 (1986), p. 8-22).

¹⁶ Cf. a respeito, entre outros estudos, GRABMANN, M. *I Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.*. IN: **Miscellanea Historiae Pontificiae**. Roma. vol. V, fasc. I (1941). VAN STEENBERGHEN, V. **Die Philosophie im 13. Jahrhundert**. Paderborn: F. Schoeningh, 1977, p. 91-180.

¹⁷ Cf. DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Paris: Delalain, 1889-1897, 4 vols. vol. I, p. 70, n. 11.

referiam a interpretações da obra de Aristóteles. De David de Dinant existem alguns fragmentos; a eles somam-se as críticas de Alberto Magno, com diversas citações, dizendo que seu panteísmo e materialismo haviam comprometido a Filosofia de Aristóteles. A condenação sinodal permite, pois, deduzir que havia um ensino sistemático de Aristóteles na universidade de Paris, por volta de 1210.

O texto exige, porém, algumas explicações. Em primeiro lugar, convém precisar o que eram os *libri naturales*. A Filosofia, na visão da época, dividia-se em racional, moral e natural. A racional compreendia os tratados de Lógica; a moral, os textos de Ética, e a natural, os demais tratados. Estavam sendo atingidos, portanto, o **De anima**, a **Física**, os livros que hoje seriam tidos como de ciências naturais ou exatas, como o **De coelo**, **De generatione**, **Meteorologica** etc., e, sem dúvida, a **Metafísica**. - Proíbiam-se também os comentários, sem especificarem-se os autores dos mesmos. Deveriam ser os comentários de Avicena e de Alfarabi, mas não se exclui, apesar de pouco provável, que algum texto de Averróis, morto em 1198, já houvesse sido traduzido para o latim, e circulasse em Paris, ou ao menos que já se tivesse notícia dos importantes comentários redigidos por esse autor. Pelo que hoje se conhece, as primeiras citações de Averróis, em Paris, datam de 1225, e provêm de Guilherme de Auvergne e Filipe, o Chanceler. - A terminologia técnica *legantur publice vel secreto* não se refere a uma proibição de alguém ler privadamente o texto, e sim à de usá-lo em sala de aula, tanto em público como em particular: *legere*, no

caso, significava tomar o texto como livro a ser usado em aula, tomá-lo para a *lectio*, no sentido de *lição*, não no de simples leitura. - Enfim, a proibição referia-se a Paris, não a outras localidades, as quais, aliás, não se encontravam sob a jurisdição daquele Sínodo. Por isso, Oxford, ou Bolonha, não foram atingidas e nelas continuaram-se a utilizar os *libri naturales*. E quando, após as rixas de 1229, inúmeros professores deixaram Paris e partiram para Tolosa, a fim de erigirem uma universidade naquele local, resolveram eles dirigir-se aos mestres e alunos de outras regiões, enviando-lhes uma carta circular, na qual, ao descreverem o clima intelectual favorável da nova *alma mater*, recordavam: "*Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, potuerunt illic audire qui volunt naturae sinum medullitus perscrutari*". (aqueles que desejam perscrutar com maiores detalhes o âmago da natureza, puderam ouvir aulas a respeito dos livros naturais, proibidos em Paris)¹⁸.

Voltando ao tema das ressalvas eclesiásticas ante Aristóteles, cinco anos após a primeira manifestação, portanto, em 1215, Roberto de Courçon, cardeal legado, homem da confiança de Inocêncio III, aprovava os estatutos da universidade de Paris. Neles, ao tratar da Faculdade de Artes, prescrevia o que se devia ensinar, e repetira a antiga proibição, com as seguintes palavras: "*Non legantur libri Aristotelis de methaphysica e de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauritii hispani*" (Não se leiam os livros

¹⁸ Cf. RUETHING, H. **Die mitterlaterliche Universität**. Goettingen: Vandenhoeck, 1973, p. 53.

de metafísica e de filosofia natural de Aristóteles, nem resumos deles, ou da doutrina do mestre David de Dinant ou do herege Amalrico, ou do espanhol Maurício)¹⁹.

Chama a atenção o texto introdutório dos novos estatutos, no qual Roberto diz ter ouvido o conselho de boas pessoas (*nos de bonorum virorum consilio*). Esta expressão, ao que tudo indica, aponta para a origem das proibições de 1210 e 1215: A Faculdade de Teologia, que durante todo o século se manteve em uma posição de reserva ante as inovações surgidas no meio acadêmico da Faculdade de Artes. As boas pessoas, ouvidas pelo legado, seriam, portanto, os professores de Teologia. No período após 1215, até 1260, a animosidade entre as duas instituições pareceu diminuir. Mas, nas disputadas que se seguiriam, nas décadas de 60 e 70, foi clara a posição conservadora dos teólogos, ante a qual até mesmo Tomás de Aquino não deixava de ser suspeito. E, quando das condenações de 1277, o bispo Estêvão Tempier reuniu uma comissão de 16 professores de Teologia para elencar os erros a serem condenados: pois bem, na introdução daquele malfadado documento, o prelado utilizou uma frase semelhante à de Courçon em 1215, ao dizer: "...*nos tam doctorum sacrae scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio*" (tendo ouvido o conselho tanto de doutores em Sagrada Escritura, quanto de outras pessoas prudentes...)²⁰.

¹⁹ DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. op.cit. p. 78-79, n. 20.

²⁰ibid, p. 543-555.

Após as proibições do sínodo e de Courçon., decorrem quase três lustros de relativa tranqüilidade ideológica. Somente em 7 de julho de 1228 ouve-se novamente a autoridade eclesiástica, através do papa Gregório IX, manifestar sua preocupação com a Filosofia que chegava às salas de aula. Nesta data, em carta dirigida aos professores da Faculdade de Teologia, o papa admoestava-os a manterem-se longe das inovações provocadas pela Filosofia, pois esta deve permanecer como serva da Teologia.²¹ A carta pontifícia mostra, portanto, que o aristotelismo continuava a desenvolver-se, apesar das proibições e ressalvas, atingindo também a Faculdade de Teologia. Se antes havia preocupação com o ensino na Faculdade de Artes, agora eram os teólogos que se voltavam para as doutrinas gregas, sobre as quais recaíam suspeitas.

Pouco depois, o mesmo papa, com grande descortínio político, percebeu que os caminhos a serem seguidos eram outros. Em sua bula de 13 de abril de 1231, a célebre **Parens scientiarum Parisius**, verdadeira *magna charta* da Universidade, como muito bem se observou, não se preocupava mais em impedir a leitura da obra de Aristóteles - o que seria em vão -, mas tão somente em expurgar os erros dos livros antes proibidos. O texto era significativo: "*...et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. Magistri vero et scholares theologie in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed*

²¹ *ibid.*, p. 114-116, n. 59.

satagant fieri theoloci..." (... e não se usem em Paris os livros naturais que, por justo motivo, foram proibidos no concílio provincial, até que sejam examinados e purificados de toda a suspeita. Já os mestres e alunos da Faculdade de Teologia esforcem-se para louvavelmente progredir na faculdade em que se encontram, e não se apresentem como se fossem filósofos, mas esforcem-se para tornar-se teodoctos...) ²². Vê-se, pois, que, apesar da admoestação anterior, os teólogos continuavam lendo Aristóteles e que, por isso, o papa chegou à conclusão que não adiantava prosseguir pura e simplesmente com proibições, sendo melhor criar uma comissão que se encarregasse de expurgar dos livros o que pudesse parecer suspeito. Tratava-se, pois, de uma guinada histórica: pela primeira vez a Igreja, através de sua mais alta autoridade, admitia que os *libri naturales* possuíam também um valor positivo, que podia ser usado em favor da fé cristã; falava em suspeita de erros, e não propriamente em erros; e implicitamente admitia que Aristóteles instalara-se definitivamente nas universidades cristãs.

Em 1245, Inocêncio IV estendeu as proibições de Gregório IX também à universidade de Tolosa, e Urbano IV, ainda em 1263, reafirmava as medidas tomadas por seus antecessores. ²³

Mas estas determinações não surtiram efeito. De fato, se em Paris, até 1240, os estudos aristotélicos, ao que parece, atinham-se principalmente à Lógica, à Ética e à Gramática, contudo, logo no

²²ibid. p.138, n. 79.

²³ ibid., p. 185-186, n. 149; p.427, n. 384.

início desta mesma década, Rogério Bacon comentava a **Física**, e logo depois a **Metafísica**, na Faculdade de Artes; quase ao mesmo tempo, Alberto Magno iniciava suas paráfrases a Aristóteles na Faculdade de Teologia, ignorando as ressalvas que tanto a Igreja, como a Ordem dos Dominicanos haviam estatuído. Pouco depois, em 1252, a "nação dos ingleses" da Faculdade de Artes prescrevia que os candidatos ao título de mestre deveriam antes ter assistido aula sobre o **De anima**. E, enfim, em 19 de março de 1255, os estatutos da mesma faculdade determinavam que nela deveriam ser estudados todos os escritos de Aristóteles²⁴. Estas atitudes pessoais e decisões coletivas mostram, sem sombras de dúvida, que, a partir da década de 40, a proibição de serem lidos os *libri naturales* de Aristóteles foi solenemente ignorada em Paris.

Se, pois, num primeiro momento, entre 1210 e 1215, constata-se uma grande desconfiança ante a obra de Aristóteles, num segundo momento, entre 1230 e 1260, percebe-se que, apesar das proibições, ela continuava a difundir-se. Escrevendo a respeito, por volta de 1268, Rogério Bacon observava: "*Theologi Parisius et episcopus et omnes sapientes iam ab annis circiter quadraginta damnaverunt et excommunicaverunt libros naturalis et metaphysicae Aristotelis, qui nunc ab omnibus recipiuntur pro sana et utili doctrina*" (Os teólogos de Paris, o bispo e todos os sábios, há cerca de quarenta anos condenaram e excomungaram os livros

²⁴ *ibid.*, p. 277-279.

naturais e de metafísica de Aristóteles, livros estes que hoje são aceitos como possuindo doutrina sã e útil)²⁵.

Foi neste segundo momento que os comentários e outras obras de Averróis entraram no mundo cristão, através de traduções efetuadas em Toledo, a partir de 1220, e na corte de Frederico II, por volta de 1230, levadas a cabo principalmente por Miguel Scotus. Em sua **Summa de creaturis**, composta por volta de 1240, Alberto Magno já cita mais de 80 vezes o filósofo cordobês²⁶.

De início, tudo leva a crer, não se percebeu com muita clareza o alcance que a interpretação averroísta fazia do pensamento pagão. Averróis possuía estatura filosófica, conhecia Aristóteles a fundo, era muito mais claro e preciso que o pensador grego, do qual oferecia uma leitura coerente. Por isso mesmo, aos poucos, tornou-se o principal intérprete de Aristóteles, o guia de leitura deste nas universidades cristãs até meados da década de 60, quando, então, vozes em número sempre maior, tanto entre os teólogos, como na hierarquia eclesiástica, passaram a afirmar ou que havia pontos irreconciliáveis entre o pensamento de Aristóteles e o pensamento cristão, ou que Averróis e outros comentadores nem sempre compreenderam corretamente os textos peripatéticos. Deste modo, o conflito, que se prenunciara no início do século, entre a Faculdade de Artes e a de Teologia, veio novamente à tona. Boaventura, ministro geral dos franciscanos desde 1257, lançou do púlpito três séries de conferências, ante os perigos dos novos

²⁵ **Opus tertium**. London: Ed. Brewer, 1859, p. 28.

²⁶ VAN STEENBERGHEN, F. op.cit., p. 110-116.

tempos, que ameaçavam cindir a unidade do mundo cristão; no inverno de 1268-1269, Tomás de Aquino foi enviado de volta pelos superiores à cátedra de Paris, com o fito de combater os erros que se propagavam através da interpretação de Estagirita; Egídio Romano elencou o que julgava serem os graves erros dos filósofos de seu tempo. Poucos anos mais tarde, estando mortos tanto Boaventura como Tomás, como a crise não amainasse, o papa sentiu-se obrigado a pedir informações sobre os fatos ao bispo de Paris, o qual, sem se fazer de rogado, reagiu com a condenação de 7 de março de 1277.

Quando se examina quais foram, naquela época, os "erros" mais clamoros, capazes de provocar um **Syllabus** de 219 teses condenadas, constata-se que, por trás deles encontrava-se, na maior parte das vezes, uma possível leitura da obra de Aristóteles, difundida nos meios intelectuais, leitura esta muito próxima daquela dos comentadores árabes. É típico do momento um comentário de Boaventura, dizendo: "*Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare*" (Nos meus tempos de aluno, ouvi dizer que Aristóteles colocava o mundo como eterno. Quando ouvi as razões e argumentos a respeito, meu coração começou a tremer e a pensar: como isto é possível? Hoje, porém, isto é tão manifesto, que ninguém pode duvidar)²⁷. Quando nos bancos escolares,

²⁷ **Collationes de decem praeceptis**. Coll. II, n. 28. Opera omnia, vol.V, p. 515.

Boaventura horrorizava-se ao tomar conhecimento de certas doutrinas de Aristóteles; um quarto de século depois, estas mesmas doutrinas eram lidas, comentadas e reportadas com naturalidade, apesar das claras dissonâncias entre o conteúdo delas e o ensino dos teólogos: a eternidade do mundo; a existência de um único intelecto para todos os homens; o espaço mais que limitado - se existente - para a ação do livre-arbítrio; uma visão do mundo da qual se excluía a providência, o pecado e a graça; uma concepção de vida, na qual a prática da Filosofia era apresentada como a atividade suprema etc.

Foge dos parâmetros do presente estudo, uma análise mais detalhada das 219 teses condenadas, das origens delas, de seu alcance e de suas conseqüências. Cabe aqui, tão somente, observar que a condenação foi minuciosa, não deixando espaço para interpretações atenuantes. Os textos foram tomados, em boa parte, das obras dos atingidos - inclusive de Tomás de Aquino. Mas não foram citados nomes, embora fosse evidente que os visados eram, de modo especial, os jovens professores da Faculdade de Artes, tais como Síger de Brabante e Boécio de Dácia.

No entanto, sintomaticamente, não se lançou nenhuma nova proibição quanto ao uso dos textos aristotélicos em sala de aula, nem se renovaram as condenações do início do século. Tentou-se resolver a grande crise, provocada pela leitura das obras do pensador grego, através da condenação de idéias defendidas, ou propagadas, por membros da universidade de Paris, proibindo-se que tais idéias continuassem sendo seguidas; mas em nenhum

momento pensou-se em voltar à interdição de Aristóteles. A própria condenação representou, pois, a confissão de que o Estagirita já era parte constituinte do pensamento ocidental.

O IDEAL DE VIDA DOS FILÓSOFOS E O IDEAL DOS CRISTÃOS

O projeto da Faculdade de Artes, lendo, comentando e assumindo Aristóteles, trazia inovações difíceis de serem conciliadas com a visão cristã de mundo, alicerçada em mil anos de cristianismo.

Durante um milênio, de forma crescente, o conhecimento constitui-se em conhecimento da salvação e, enquanto tal, por isso, submeteu-se ao controle do poder eclesiástico, transformou-se em propriedade do clero. A doutrina cristã mostrou-se, via de regra, aberta à Filosofia pagã, como o demonstram, entre outros, os textos de Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes. Pode-se mesmo dizer que a recusa do legado antigo, como no caso de Tertuliano, foi relativamente rara e findou em puritanismo herético. Mas não deixa de ser verdade que a abertura ao pensamento antigo, não preservou a este em sua identidade original, antes o inseriu dentro de uma visão religiosa de mundo, na qual o clero ocupava lugar privilegiado, enquanto guardião e intérprete da revelação divina. A *nostra philosophia christiana* de Agostinho era saber e também Weltanschauung inspirados na revelação; nela reservava-se à

ciência greco-romana uma posição secundária e propedêutica dentro do plano maior de uma visão escatológica da existência.

Na segunda metade do século XIII, modificou-se o panorama. Passava-se, novamente, a fazer ciência pela ciência. Surgiam novamente os filósofos, tais como o mundo clássico os conhecera: homens voltados para o saber racional, deixando de lado as perguntas teológicas. Contra o ideal acadêmico, que aconselhava: *non est senescendum in artibus* (não se deve envelhecer na Faculdade de Artes), almejava-se agora passar a vida toda nesta Faculdade: valia a pena dedicar a existência ao estudo da Filosofia. Propunha-se uma forma autônoma de saber filosófico, cujo acento recaía primordialmente na interpretação do texto, na exegese, sem ordená-lo de forma imediata ao dogma. Ante uma Filosofia que, por muito tempo, mantivera-se direcionada para a Teologia, tratava-se de um novo tipo de conhecimento, que não se perguntava pela revelação, mas se sustentava na força exclusiva da argumentação racional: um saber laico, que por sua natureza intrínseca se afastava da autoridade da Igreja, não porque seus corifeus não fossem cristãos, mas porque a autoridade única a julgar do valor de um argumento era a do tribunal da razão. Abria-se, pois, espaço para uma ciência, cujas regras não se elaboravam a partir dos cânones da revelação. Mas, ao contrário da disputa do século XI, entre Lanfranco e Berengário, a respeito da racionalidade do dogma da presença de Cristo na Eucaristia, dois séculos depois, entre os "artistas", não se procurava, primordialmente, aplicar as regras da ciência filosófica aos dados da revelação; o interesse maior situava-

se no exercício da Filosofia pela Filosofia. Há argumentos de Aristóteles, e de outros pensadores, cuja correção lógica e metafísica não se pode impugnar pela razão, embora a Teologia discorde deles: pode-se, pois, falar *secundum philosophos* e *secundum theologos et veritatem*. A verdade, que, para o teólogo, facilmente poderia ser tomada como algo já possuído, principalmente em se tratando da verdade revelada, passava a ser encarada pelo filósofo como algo a ser procurado, como uma incógnita desafiadora. Por que não seria possível então, que, no ponto de partida do trabalho filosófico, se encontrassem conclusões da razão pagã que discrepassem da verdade da revelação?²⁸ Tomás de Aquino procurou contornar a questão, montando seu sistema na harmonia entre a fé e a razão, baseado na premissa de que o Deus que se revela é o mesmo Deus que deu a inteligência ao homem; ao valer-se da Filosofia, julgava ser possível conciliar a intenção do Filósofo com a verdade revelada, ou ao menos aparar as arestas mais salientes de eventuais oposições entre ambas. Muitas vezes sua tentativa de conciliação parece ter ido até mesmo além dos limites²⁹. Já seu mestre, Alberto Magno, que foi também mestre de

²⁸ Cf. LOHR, C. *The Medieval Interpretation of Aristotle*. IN: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**, p. 89-92.

²⁹ É o que acontece com sua interpretação do movimento em Aristóteles, a respeito do que um dos "artistas", provavelmente Pedro de Auvergne, observava: *Aristoteles autem, ut manifestum est, probat motum esse aeternum, et hoc apparet ex rationibus quas ponit. Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia si sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae, et maxime ubi*

Síger de Brabante, trilhou, seguidamente, caminhos diferentes, bem próximos daqueles palmilhados pelos professores da Faculdade de Artes, mantendo separados os campos da Filosofia e da Teologia, e nem sempre se perguntando pelas possibilidades de sintonia entre ambos.

Sirva como exemplo deste novo modo de fazer Filosofia o pequeno tratado de Boécio de Dácia, intitulado **De summo bono**³⁰. O texto, como o próprio título indica, gira ao redor da pergunta pelo bem supremo para o homem.

A resposta dada por um cristão seria, sem dúvida, que o bem supremo para o homem é a contemplação beatífica de Deus, o que só pode acontecer por obra da graça, pois o homem, por suas próprias forças, jamais poderá ver a Deus, tal qual ele é.

Que acontece, porém, quando se toma o último livro da **Ética** de Aristóteles para tratar desse tema? A pergunta reduz-se, no

loquitur de substantiis separatis: ex aeternitate enim motus probat quod sunt substantiae separatae, sicut patet libro caeli et mundi" (Porém, como é manifesto, Aristóteles prova que o movimento é eterno, o que fica claro pelas razões que apresenta. Alguns, porém, querendo harmonizar a intenção do Filósofo com o ensinamento da fé, dizem que, por estes argumentos, Aristóteles não era de opinião que o mundo fosse eterno, ou que não os considerou como demonstrações que concluíam necessariamente o que é a verdade, mas que ele aduziu estas razões apenas de modo hipotético, e não por outra finalidade. Mas isto é manifestamente falso, pois deste modo haveria de seguir-se que Aristóteles apresentou a maior parte de sua filosofia como hipotética, principalmente onde fala das substâncias separadas: é a partir da eternidade do mundo que prova que existem substâncias separadas, como se vê no "De caelo et mundo"). (Apud LOHR, C. loc.cit., p.90).

³⁰ **Boethii Daci. Opera.** vol. VI-II (Topica - Opuscula). Green-Pedersen, N. G., ed. Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Haunia: G.E.C. Gad, 1976. p. 367-377.

caso, a uma investigação estritamente racional, abstraindo dos dados da revelação.

Optando por esta segunda alternativa, Boécio inicia afirmando que, sendo o intelecto o que há de mais sublime no homem, o bem supremo para este deve, logicamente, encontrar-se no intelecto. Da argumentação que se segue, a fim de mostrar o que há de "divino" no intelecto humano, "*manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque*" (pode-se concluir claramente que o supremo bem possível ao homem consiste no conhecimento da verdade, na prática do bem e no deleite em ambos)³¹. E prossegue o autor dizendo que este é o maior bem que o homem pode receber de Deus e que Deus pode dar ao homem *in hac vita*.

Contudo, Boécio é um cristão e, antes de prosseguir, julga necessário resolver a aporia entre a afirmação da razão, que coloca a felicidade humana na contemplação da verdade e o ensinamento da fé, segundo o qual a felicidade perfeita se encontra na vida futura, quando o homem verá a Deus face a face. Para tanto, distingue entre esta vida e a vida futura, dizendo que aquele que abraça na existência terrena o ideal filosófico, é o que mais se aproxima da beatitude da vida futura: "*Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus*" (Ora, aquele que é mais perfeito na felicidade que, sabemos, pela razão, ser possível ao homem nesta vida, é o que

³¹ *ibid.*, p. 371.

está mais próximo da felicidade que esperamos, pela fé, na vida futura)³².

Resolvida esta possível objeção, o autor demonstra por que a procura da verdade e a prática do bem são a felicidade suprema do homem nesta existência. Para tanto, parte da afirmação de Aristóteles, de que *todos os homens desejam naturalmente conhecer* e, por isso, o conhecer é o natural do homem, e quanto mais elevada a verdade que conhece, mais o homem age de conformidade com a natureza. Ora, ninguém mais que os filósofos encontra-se nesta conformidade com a natureza, pois neles, como em ninguém mais, as operações de todas as capacidades inferiores encontram-se em função das operações da virtude suprema, que é a inteligência.

Aquele, porém, que possui o mais elevado conhecimento, é também o mais virtuoso tanto porque, ao conhecer a turpidez do vício e a nobreza da virtude, com mais facilidade pode escolher o bem; como pelo fato de, após haver experimentado o deleite maior - que é a contemplação da verdade -, mais facilmente desprezar o deleite menor, proveniente dos sentidos, como também porque no conhecer e no pesquisar não há pecado, por não haver excesso nos bens simples. Por estes motivos, portanto, o filósofo atinge mais facilmente a virtude.

Mas o que é mesmo que o filósofo conhece e pesquisa? - A resposta é novamente procurada em Aristóteles: a partir dos entes causados, isto é, da evidência dos sentidos, o filósofo chega à causa

³² *ibid.*, p. 372.

primeira, que constata não ser causada; esta causa é eterna e imutável, conservando alguns seres na individualidade numericamente, sem mutação (como no caso das substâncias separadas), outros seres com mutação (como no caso dos corpos celestes), e outros, enfim, na espécie, não na individualidade (aqueles situados abaixo da esfera celeste); enfim, como tudo provêm desta causa primeira, tudo também se volta para ela, como para um fim, ao qual tudo tende, e nisto consiste a unidade e a harmonia do mundo. Por isso, tanto segundo a reta razão da natureza, como segundo a reta razão da inteligência, o filósofo é levado a amar esta causa primeira como o bem supremo.

Como conclusão e recapitulando o que foi dito, o último parágrafo inicia-se com a frase: "*Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae*" (Esta é a vida do filósofo, e quem não a tiver, não possui uma vida correta. Chamo de filósofo a todo o homem que vive segundo a reta ordem da natureza e que alcançou o melhor e último fim da vida humana)³³.

Uma primeira e superficial leitura **De summo bono** constata de imediato que neste projeto de vida filosófica não existe espaço para as virtudes teologais, nem para a graça divina. O homem é tomado em sua racionalidade pura, como se a redenção não houvesse existido, e encarado em uma postura prometeica,

³³ ibid., p. 377.

como construtor exclusivo da própria história. Deus é a distante causa primeira, cuja contemplação leva os homens a amá-la, e quem melhor a contempla é aquele que melhor faz Filosofia. Dentro deste quadro, exclui-se qualquer menção da graça, como aquele amor divino, pelo qual Deus nos amou primeiro, e através do qual, e somente através dele, podemos chegar a Deus³⁴. De cristianismo sobra apenas a alusão à vida futura, com ressaibos pelagianos a privilegiar a ação humana, e de elitismo gnóstico a enaltecer a minoria dos sábios.

Sete séculos de distância, e a separação sempre maior entre Filosofia e Teologia, podem talvez esmaecer o contraste de cores entre esta leitura aristotélica da existência e a leitura cristã então dominante. Mas não foi assim quando os professores da Faculdade de Artes principiaram a comentar filosoficamente o Filósofo. Naquele momento percebeu-se muito bem que o que estava em jogo não eram questões abstratas, cuja discussão acadêmica, talvez interessante, em nada modificaria o modo de ser da época. Homens como Boaventura, João Pecham e Egídio Romano, e mesmo Estêvão Tempier, viram claramente que naquele instante estava em jogo a unidade "ideológica" do Ocidente. Quando Boaventura insistia em afirmar que Cristo garantia a unidade do ser, do conhecimento e da vida, por constituir-se na *causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi* (causa do ser, razão do inteligir e ordem

³⁴ Esta problemática, em termos muito semelhantes, encontrava-se já expressa algumas décadas antes, mas é de supor que poucos então lhe tenham percebido o alcance. Cf. a respeito BERTELLONI, F. *Lo que se puede decir - lo que se puede saber*. IN: De Boni, L. (org.) **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 93-104.

do viver)³⁵; quando falava dos perigos dos novos tempos, e atemorizado ante eles se refugiava numa leitura apocalíptica da História; quando se recusava a fazer Filosofia pela Filosofia, e temeroso ante ela refugiava-se na contemplação do crucificado, estava vendo com clareza o que se passava no Ocidente, na segunda metade do século XIII: depois da chegada de Aristóteles e seus comentadores, o mundo cristão jamais seria o mesmo.

³⁵ Cf. **Quaest. disp. de scientia Christi**. q. 4, n.24. Opera Omnia, vol. V, p. 19.

ELEMENTOS PARA UMA ANÁLISE DE FIM MORAL NA ÉTICA A NICÔMACO

Prof. Dndo. Delamar Dutra *

A noção de fim em Aristóteles liga-se ao que é desejado, pois fim é o que desejamos (Cf. EN 1113b3-4 e 1091a17-23)¹. O estudo básico do que é o desejo e o que o constitui, nós o encontramos no DA. Por isso, nossa investigação começa pela psicologia aristotélica, na tentativa de reconstruir sua argumentação com relação a este conceito básico.

Sendo o desejo algo que o homem constata em si, como um conjunto de fins, os quais lhe apetezem, torna-se necessário explicitar a teoria aristotélica do voluntário para dar conta da responsabilidade na ação, bem como a responsabilidade moral. A solução de Aristóteles consistirá em dizer que, embora o desejo independa de nós enquanto faculdade, a sua realização depende de nós, pois os meios através dos quais ele se realizará depende de nós. Portanto, escolher os meios está em nosso poder, o que implica poder agir assim ou não assim e, em função disto, podermos ser responsáveis pela ação.

* *Professor da UFSC e atualmente fazendo curso de doutorado na Universidade Católica de Louvain, Bélgica.*

¹ Este artigo usará das seguintes abreviações: *Ética a Nicômaco (EN)*; *De Anima (DA)*; *Tópicos (TOP)*; *De Motu Animalium (DM)*, *Metafísica (MET)*.

Além do capítulo que trata do objeto propriamente dito da presente investigação. a saber. a noção de fim moral, tornou-se necessário um capítulo metodológico, com o objetivo de apontar os limites e possibilidades da investigação do assunto em questão, bem como da ética enquanto tal. Aliás, cabe observar que o próprio Aristóteles é quem faz semelhante consideração.

1. *O desejo, causa do movimento*

A alma e o corpo, segundo Aristóteles são elementos distintos, mas não separados de uma mesma substância. A alma é a forma e o corpo, a matéria (Cf. DA 412a16-21). Aristóteles, no DA, tem como objetivo compreender i) a natureza essencial da alma e ii) suas propriedades (Cf. DA 402a7). Em linhas gerais, pode-se afirmar que a psicologia aristotélica estatui quatro funções ou propriedades da alma: *nutrição, sensação, movimento e pensamento* (Cf. DA 413a13-4). O movimento, como veremos, pode ser reduzido a uma subfunção da sensação. De tal forma que, então, as propriedades da alma podem ser reduzidas a três, a saber: a nutrição, que pertence a plantas e animais em geral; a sensação, que é característica só dos animais e que implica a possibilidade do movimento (Cf. DA 413a31-b4) e, por fim, o pensamento, que pertence só ao homem, sendo a sua função específica, mas não única. Como podemos perceber, existem formas de vida que têm como propriedade a nutrição, o apetite, a sensação, a locomoção e o

pensamento, ao passo que outras só alguns destes elementos, como por exemplo as plantas.

A primeira forma de sensação é o tato, comum a todos os animais. Da existência da sensação segue-se, necessariamente, a imaginação e o apetite. Pois, no caso do apetite, se há sensação, há também prazer e dor e, com estes, necessariamente há desejo (Cf. DA 413b20-4). Aristóteles é categórico ao afirmar que se alguma forma de vida tem a propriedade da sensação, ela deve também ter apetite. O apetite é o gênero do qual “*thumos*”, “*epithumia*” e “*boulesis*” são as espécies. Isto porque quem tem sensação tem também capacidade de sentir prazer e dor e, por causa disto, é que tem apetite (ou desejo) (Cf. DA 414b1-6 e 434a1-5). Desta forma, afirma Aristóteles:

“quando o objeto é agradável ou doloroso, a alma faz uma quase afirmação ou negação e persegue ou evita o objeto. Sentir prazer ou dor é agir com o meio sensitivo para o que é bom ou mau como tal” (DA 431a7-10 e cf. 431b5-10).

No que diz respeito ao movimento, segundo o que ficou estabelecido acima, a alma parece tender para o agradável como sendo o bem e evitar o desagradável como sendo mau.

No entanto, é necessário reconstruir o argumento de Aristóteles para responder à pergunta: “O que na alma origina o movimento?” (DA 432a16-7). A pergunta inicial de Aristóteles é se é uma das partes que já foram mencionadas, ou, ainda, se é uma parte especial encarregada somente do movimento. A causa dos

movimentos de localização não pode ter por causa somente a faculdade nutritiva, porque envolvem um fim e, portanto, são acompanhadas sempre de imaginação e apetite, que põem o fim a ser procurado. Além disso, mesmo quando esta ordena algo, pode-se agir de acordo com o apetite, como no caso da incontinência; desta forma, o conhecimento não pode ser a causa do movimento. Por outro lado, o apetite por si é incompleto como causa do movimento porque há quem lhe resista e o discipline (Cf. DA 432b25-433a9). A conclusão de Aristóteles é que o movimento envolve mente e apetite (Cf. DM 700b18-9). A mente enquanto mente prática que calcula os meios para um fim e o apetite enquanto põe o fim, sendo, em suma, o objeto do apetite o estimulante da mente prática (Cf. 433a12-7). Segue-se que “aquilo que é último no processo do pensamento é o começo da ação”. E mesmo quando a imaginação origina movimento, ela necessariamente envolve apetite. Por conseguinte, o elemento determinante do movimento é o desejo. É claro que a mente nunca é capaz de produzir movimento sem apetite, pois a própria “boulesis” (desejo racional) é uma espécie de apetite. Quando o movimento é produzido de acordo com a “boulesis” (que é um tipo de desejo, como vimos acima), mas o apetite pode originar um movimento contrário ao cálculo, por exemplo, o caso do incontinente, bem como o do “thumos”, origina uma reação independente do cálculo (Cf. DA 433a22-8).

Há uma passagem interessante de Aristóteles, com relação a este ponto, quando ele afirma que o apetite e a imaginação podem

estar certos ou errados, isto porque, ainda que o objeto do apetite seja sempre o que origina o movimento, este objeto pode ser o bem real ou aparente (Cf. DA 433a26-8). Isto significa dizer que o objeto do apetite (fim) é sempre um bem para a faculdade ou desejo, mas ele pode ser real ou aparente, de acordo com uma faculdade judicante deste objeto. Tal julgamento envolve a noção de bem, que deverá ser analisada adiante.

A conclusão a que podemos chegar é que se um animal é capaz de apetite é também capaz de movimento, mas não é capaz de apetite sem imaginação. Esta, no caso dos animais em geral, é meramente sensitiva (tato) e, no caso do homem, é calculativa (ou deliberativa) (Cf. DA 433b29-30). Podemos afirmar, desta forma, que a sensação, na medida em que envolve necessariamente percepção, tem, necessariamente, um aspecto cognitivo, o que implica a faculdade de imaginação; e, na medida em que implica necessariamente em prazer e dor (causas do desejo), determina a faculdade do movimento².

2. Desejo, finalidade e ação humana

No livro III da EN, Aristóteles apresenta a sua teoria do ato voluntário. Em princípio são voluntários os atos cujo princípio motor está em nosso poder igualmente fazê-los ou não (Cf. EN 111017-9). São involuntários os atos praticados por compulsão ou por ignorância. É compulsório aquilo cujo princípio motor não se

² Cf. D. ROSS, *Aristóteles*, 1987, p. 138.

encontra em nós e cuja causa encontra-se nas circunstâncias (Cf. EN 1110b2-4).

Com relação à ignorância, como causa do involuntário, segundo a teoria aristotélica da ação, ela deve possuir duas características: i) deve ser ignorância da circunstância e ii) deve implicar arrependimento. A ação praticada por ignorância, mas da qual não há arrependimento, Aristóteles a chama de não-voluntária, para diferenciá-la das involuntárias propriamente ditas. Assim sendo, a ignorância do fim não causa o involuntário, mas a maldade; e nem a ignorância do universal (que é objeto de censura) (Cf. EN 1110b16-1111a2).

Este ponto é absolutamente coerente com a noção aristotélica de fim, na medida em que este, sendo objeto do desejo (Cf. EN 1113b3-4 e 1112a27-8), é voluntário, pois, como vimos, mesmo a ignorância do fim e do universal não torna a ação involuntária; isto é evidente para Aristóteles porque mesmo:

“as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias” (EN 1111b1-5).

A seguir, Aristóteles passa ao exame da escolha, que é uma das modalidades do voluntário, porém mais restrita. Em primeiro lugar, porque envolve razão (Cf. EN 112a17-9). Isto porque os animais, por exemplo, como os homens, agem pelo desejo, mas não escolhem e, em segundo lugar, porque trata do que depende do

homem (1112a32-4), ao passo que podemos desejar o impossível, por exemplo, a imortalidade, que não depende de nós e, portanto, não podemos escolher.

A escolha, segundo Aristóteles, diz respeito aos meios (Cf. EN 1111b23-5). E isto é também conseqüente para Aristóteles, pois “não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito dos meios” (EN 1112b12-3). Assim, o fim é dado por estabelecido e posto pelo desejo e, a partir dele, escolhemos os meios para executá-lo, de tal forma que este é o último na ordem da análise e o primeiro na ordem da ação (Cf. EN 1112b23-5).

Torna-se necessário, agora, para os fins de nossa análise, introduzir a noção de fim (Cf. 1113a15-7). Por ora, usaremos a noção de bem como um conceito não analisado. A razão da inclusão desta noção aqui é que torna-se necessário, agora, tratar de noções morais tais como vício e virtude, que só podem ser compreendidas a partir da noção de bem.

O vício e a virtude, segundo Aristóteles, estão estreitamente ligados à escolha (Cf. EN 1111b6-8), portanto, aos meios e não ao fim. Por isso, cabe ainda um breve comentário sobre esse assunto. O vício e a virtude dizem respeito aos meios que estão em nosso poder, por isso são objeto de escolha. E é pelo fato de os escolhermos que nos tornamos responsáveis pelo nosso caráter vicioso ou virtuoso. Assim sendo, conclui Aristóteles, somos senhores de nossos atos e somos pais de nossas ações, como de nossos filhos (Cf. EN 1113b17-9). Mesmo sendo o desejo que põe o fim, independente da escolha, é o homem que delibera sobre os

meios para tal fim e estes estão sob o arbítrio do homem. Por isso, segundo Tomás de Aquino, as ações da vontade deliberada é que são as ações propriamente humanas³. A ação é humana em sentido próprio porque está em nosso poder agir assim ou não assim (Cf. EN 1115a2-4). Desta forma, é a escolha de um meio, o qual está em nosso poder fazer ou não, que concretiza um fim e é isto que torna o nosso ato perverso ou virtuoso (Cf. 1135b25-7). A escolha reiterada do meio, o qual, como já foi dito, está em nosso poder fazê-lo ou não, acaba por constituir-se em um hábito; este hábito, com o tempo, acabará por cristalizar-se como uma segunda natureza do homem, sobrepondo-se àquela inicial (Cf. EN 1152a31-4). É isso que dá permanência ao caráter do homem (Cf. EN 1100b12-5) e o torna senhor de sua própria natureza.

O objeto da presente investigação não é a “*phronesis*”. No entanto, como a “*phronesis*” é uma espécie de escolha, cabe especificar as características semânticas desta. A “*phronesis*” é a escolha dos meios que faz o home virtuoso em sentido próprio, pois “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (EN 1144b30-3). O homem que possui ambas é o homem bom em sentido estrito.

Sendo a noção grega de meio o “*tá prós to telos*”, o que conduz ao fim, pode-se dizer que a bondade/maldade do fim não pode ser desconectada instrumentalmente da bondade/maldade dos meios. Sendo assim, ao escolher um meio definido, o agente saberá

³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1980, 1a. da 2a., Questão I, art. I.

se este é bom ou mau e isto o tornará passível de imputação moral com relação ao vício e à virtude. Se o fim propriamente dito não é objeto de escolha, só resta a Aristóteles, como alternativa da imputação moral, a escolha dos meios que devem ser compreendidos não de forma meramente instrumental (como em Hume, por exemplo), os quais estão em total poder da ação humana.

A tese de Aristóteles, de que “não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom” (EN 1144a36-9), porque é a virtude moral que torna reta nossa escolha e a sabedoria prática é que faz com que escolhamos os meios (Cf. EN 1144a6-10), só adquire coerência dentro de sua teoria da ação voluntária em sentido próprio. Isto porque se tomarmos esta proposição isoladamente, então poderíamos objetar que uma pessoa que não tem virtude moral nunca poderia ter sabedoria prática e sem esta nunca poderia ter virtude moral própria. A solução à objeção consiste em dizer que a virtude moral é adquirida pelo hábito (Cf. EN 1103a15-20) e o hábito é formado a partir daquilo que escolhemos, pois é pelo fato de podermos em cada caso agir assim ou não assim que podemos, com o tempo, criar uma natureza moral (Cf. EN 1113a5-13), do mesmo modo que, pela experiência e com o tempo, podemos aprender a bem deliberar⁴. A citação a seguir resume nosso ponto:

“o que importa é que a ‘proairesis’ só pode resultar da deliberação daqueles cujo caráter formado é o

⁴ Cf. M. F. BURNYEAT, “Aristotle on learning to be good” in: R. RORTY (Org.) et alii, *Essays on Aristotle’s ethics*, 1980, p. 69s.

resultado da disciplina e da transformação sistemática de seus desejos iniciais, pelas virtudes, se conceberam seu bem corretamente, ou pelos vícios, se conceberam erroneamente seu bem. O que a 'proáiresis' une é o desejo, cujo objeto é o verdadeiro bem do agente, tal como o agente o compreende correta ou incorretamente, e o pensamento, fornecido pela deliberação, da forma concreta que a realização do bem adquire. Sem o desejo, a deliberação não poderia resultar na racionalidade prática efetiva. O que forma o desejo corretamente? 'A virtude torna a proáiresis correta' (1144a20) e 'a virtude torna o projeto correto' (1144a7-8), enquanto a 'proáiresis' coopera na identificação dos meios que levam aos bens para os quais a virtude dirigiu nossos desejos" (1144a8-9)⁵.

3. Do bem ou fim moral

Até o presente, nossa investigação buscou explicitar alguns elementos envolvidos na teoria aristotélica da ação em geral, bem como da ação moral. Ora, uma das noções centrais de qualquer teoria moral é a noção de bem. De fato, é com esta noção que Aristóteles começa o seu tratado, afirmando que “toda ação e toda a escolha tem em mira um bem qualquer” (Cf. EN 1094a1-4).

Seja como for, a noção de bem está intrinsecamente ligada à noção de fim em Aristóteles, que é o objeto do desejo (Cf. EN 1113a15-8), como vimos anteriormente. E este fim, que é o desejo, agora, tem que ser identificado como bem (Cf. EN 1113a23-5). Aristóteles está, aqui, tentando fixar um determinado significado de bem em termos de “aquilo que as ações e propósitos visam”; a lógica disto é que tudo tem em vista algum bem. Assim sendo, o

⁵ Cf. A. MacINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, 1991, p. 181.

bem é o objeto formal do desejo⁶. Aristóteles não está simplesmente identificando o significado de bem com “o que é objeto de desejo”⁷. Isto é evidente pela discussão de EN III 4. Ai, após a sua afirmação de que o objeto do desejo é um fim e que este fim deve ser considerado como um bem. Aristóteles introduz uma restrição nesta identificação de fim do desejo e bem a partir da refutação da posição platônica e sofística. Para os platônicos, o fim (objeto do desejo) é o Bem, já para os sofistas é o bem aparente. A refutação aristotélica dos platônicos consiste em apontar uma falsa consequência que resulta se a sua tese for verdadeira, a saber, a de que o objeto de desejo do homem mau, então, não pode ser um objeto de desejo, posto que este é mau. Por outro lado, os sofistas terão de admitir que qualquer objeto de desejo é bom, inclusive desejos contrários.

A conclusão que podemos tirar com relação ao primeiro ponto é que nem todo objeto de desejo é bom e a conclusão do segundo ponto, é que alguns objetos de desejo são bons (é o que Aristóteles chama de “objeto natural de desejo”). Ao fim, Aristóteles pode afirmar que “em absoluto e em verdade o bem é o objeto do desejo, mas para cada pessoa em particular é o bem aparente” (EN 1113a23-7). Esta segunda parte da afirmação é muito importante porque ela tona compreensível a afirmação de que “ninguém deseja o que não julga ser bom” (EN 1136b7-9); o que

⁶ Cf. Sarah BROADIE, *Ethics with Aristotle*, 1991, p. 9.

⁷ Cf. J. L. AUSTIN, “Agathon y Eudaimonia en la Etica de Aristoteles” in: *Ensayos Filosóficos*, 1989, p. 52.

ocorre que este julgamento pode ser meramente aparente em relação ao bem “objeto natural de desejo”.

Aristóteles tem que apontar, agora, um critério ulterior para identificar o bem no sentido acima definido. Um critério que imponha um limite de desejo. O critério apresentado, por ora, é o próprio homem bom, que é a norma e a medida do bem (Cf. EN 1176b25-8).

Fazendo uso de uma terminologia utilizada por Austin em seu artigo “Agathon e Eudaimonia na Ética de Aristóteles”, podemos distinguir a análise do significado de bem e a especificação das coisas boas ou da vida boa⁸. O próprio Austin ressalta que a procura por um significado analítico unívoco de bem talvez seja uma tarefa que o próprio Aristóteles tenha rechaçado⁹. Independentemente desta discussão, podemos concluir, no que concerne ao que poderíamos chamar de significado analítico do bem, que:

- i) o bem é o desejo (ou um objeto de desejo);
- ii) o bem é um fim¹⁰.

Porém, esta análise é basicamente incompleta porque nem todo objeto de desejo, ou nem todo fim é bom. De tal forma que, embora o significado de bem explicita-se da forma acima

⁸ Cf. Id., Ibid, p. 40.

⁹ Cf. Id., Ibid., p. 44-5.

¹⁰ Aristóteles afirma, taxativamente, que o bem é a finalidade de nossas ações e propósitos (Cf. EN 1097a21-4).

estabelecida, ainda lhe falta algum elemento. Por isso, nossa análise deve prosseguir para identificar mais algum elemento.

A outra passagem particularmente interessante na análise do significado de bem, para continuar usando a terminologia de Austin, nós a encontramos no início da EN. Aí, podemos encontrar uma espécie de critério analítico de bem, bem como uma possível justificação desse critério. O bem, neste sentido, é um “fim que desejamos por ele mesmo”. É bom salientar com relação a esta passagem, que Aristóteles não está falando de um bem em si, mas de um desejo completo como critério. A possível justificação deste critério é que não podemos desejar uma coisa em função de outra indefinidamente, porque isto implicaria um ao infinito e, então, seria vão e inútil o nosso desejar, porque não se fixaria em nada e, por conseqüência, não agiria. Portanto, tem que haver um fim último como condição de inteligibilidade da ação (Cf. EN 1094a17-23 e MET 994b10-7). No dizer de São Tomás, “sem fim último nada seria desejado”¹¹.

Poderíamos, agora, acrescentar um terceiro passo à argumentação de Aristóteles:

iii) (o bem é um fim que) desejamos por ele mesmo.

Segundo Cooper¹², esta concepção de fim é o conceito lógico e estrutural básico da EN (e não, a eudaimonia). O que

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, Op. Cit., 1a. da 2a., Ouestion I, art. IV.

¹² Cf. J. H. COOPER, Op. Cit., p. 197.

podemos dizer é que a presente análise é puramente formal, analítica e, portanto, vazia. E parece que Aristóteles está tentando evitar uma posição como esta. Por isso, deve-se considerar que a posição tipicamente aristotélica é a de que, na verdade, o homem bom é que é a norma e a medida do bem. Um indício desta posição nós a encontramos na análise da felicidade. Neste ponto, Aristóteles diz que todos concordam que a felicidade é um bem que obedece aos critérios acima, mas os homens discordam com relação à especificação do que é propriamente a felicidade (Cf. EN 1095a17-21).

Podemos aplicar novamente a distinção do texto de Austin à questão da felicidade (significado e especificação) e dizer que a natureza da felicidade (o seu significado) define-se pelos critérios da finalidade e auto-suficiência (Cf. EN i7 e X 6)¹³. A felicidade parece identificar-se, portanto, com o bem, pelo menos com o bem para o homem. Entendida desta maneira, a felicidade não pode ser compreendida como fim dominante ou inclusivo¹⁴, mas como um conceito que acompanha todos os bens. De tal forma que a felicidade pode ser entendida como um conceito de segunda ordem que opera sobre outros bens, isto porque a felicidade deve ser equivalente ao bem, pelo menos no que diz respeito ao bem para o homem. Assim entendida, a felicidade não é um fim único em acordo com uma determinada função própria do homem, como a razão, pois o homem não é só razão; também não parece ser mais

¹³ Cf. D. ROSS, *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁴ Cf. W. F. R. HARDIE, *Aristotle's ethical theory*, 2 ed., 1988.

um bem entre outros bens, porque ela é final e tudo é desejado em função dela (auto-suficiência). Ela deve ser algo, então, que se efetiva através dos vários bens que a realizam (Cf. EN 1097b1-8).

4. Observação Metodológica

Cabe, por fim, uma observação com relação à tarefa da ética no que diz respeito a uma teoria geral do bem. Logo após ter introduzido a noção de bem e felicidade como fins que desejamos por eles mesmos, Aristóteles pergunta-se se é possível predicar algum sentido unívoco à noção de fim em si ou bem, isto porque “como a palavra ‘bem’ tem tantos sentidos quantos ‘ser’ (...) está claro que não pode ser algo único e universalmente presente ...” (EN 1096a22-8). Essa discussão coloca-se no contexto da refutação aristotélica da doutrina platônica do “em si” no que concerne ao bem. Para os platônicos, segundo Aristóteles, as coisas boas são chamadas tais por referência a uma idéia única. Dada esta concepção, Aristóteles coloca-a frente a uma dupla alternativa: a) ou os bens em si são isolados, como a inteligência, a visão, a honra ... e então não há mais a idéia de bem, pois estas são coisas boas em sentido diferente; b) ou há um bem único em si, do qual todas as coisas boas participam e, neste caso, seria um puro nome, despido de qualquer conteúdo, ou, então, o conceito de bem terá que ser idêntico em todas as coisas. Os platônicos, é claro, terão que optar por esta segunda alternativa. Aristóteles acrescenta logo a seguir

que este não é o caso. Por isso, o bem não é algum elemento comum que corresponde a uma idéia (Cf. EN 1096b15-27).

Depois da refutação da tese platônica, Aristóteles expõe uma tríplice alternativa no que diz respeito à significação do bem: 1) é algo que só por casualidade tem o mesmo significado; 2) são idênticos por derivarem de um único significado e 3) tem um significado analógico. A alternativa aristotélica é a terceira. Sendo assim, podemos dizer que a investigação da noção de fim moral ou bem para Aristóteles não comporta uma exatidão matemática, ao contrário, trata-se de indicar a verdade em linhas gerais e por aproximação (Cf. EN 1094b18-20), isto é, por analogia. Aliás, é conveniente ressaltar que esse caráter indefinido é próprio do objeto de estudo (Cf. EN 1094b25-7), posto que bem aplica-se a várias categorias (como substância, relação, qualidade, quantidade); é exatamente por isso que não se deve “buscar a precisão por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação” (EN 1098a26-8). Isto porque a ética trata do contingente, do que pode ser assim ou não assim. Por isso, na ética, os primeiros princípios são variáveis (Cf. EN 1114a32-5). Sendo assim, o sentido do bem, como finalidade das ações, propósitos e artes não pode ser unívoco, só analógico.

Dentro desta perspectiva, cabe lembrar que esse caráter “inexato” é próprio da pesquisa dos primeiros princípios. E muitas das questões acima dizem respeito aos primeiros princípios (Cf. EN 1102a1-5 e 1151a15-20). Segundo o próprio Aristóteles, os

argumentos que tratam dos primeiros princípios não são demonstrativos, mas dialéticos (Cf. TOP 101b1-5). Já os argumentos que partem dos primeiros princípios, estes sim são demonstrativos (Cf. TOP 100a22-30).

É próprio dos argumentos dialéticos partir das opiniões geralmente aceitas (Cf. TOP 101a30) em direção aos primeiros princípios. Em consequência, Aristóteles afirma que para argumentar em torno destas questões (éticas e políticas) exige-se experiência dos fatos da vida e educação nos bons hábitos (Cf. EN 1095a1-5 e b2-8). Com relação a este ponto, Cooper¹⁵ defende a tese de que os argumentos da EN são basicamente dialéticos, ao passo que Irwin¹⁶ sustenta que a teoria ética de Aristóteles depende ainda e muito mais de sua metafísica e psicologia. A esse respeito comenta Ross:

“as razões éticas consistem, não em partir dos primeiros princípios, mas sim atingi-los; ela parte, não do que é inteligível em si próprio, mas do que nos é familiar, isto é, dos factos puros, e procede retrospectivamente destes até as razões que lhe são subjacentes; e, para obter o conhecimento necessário dos factos, é necessária uma boa educação. (...) Os primeiros princípios da ética encontram-se muito profundamente imersos nas circunstâncias da conduta para serem, desse modo, deslindados, e a substância da ética consiste, precisamente, em deslindá-los. Para isto são necessárias duas condições. Primeiramente, o estudante deve ter sido levado a aceitar as opiniões gerais acerca de problemas morais, os quais representam a sabedoria coletiva da raça. Estas opiniões não são nem muito claras, nem muito consistentes, mas, tal como são, constituem o único dado pelo

¹⁵ Cf. J. M. COOPER, Op. Cit., p. 69-70.

¹⁶ Cf. T. H. IRWIN, “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics” in: R. RORTY (Org.), Op. Cit., p. 51.

qual nos é possível atingir os primeiros princípios. A segunda condição, consiste em analisar estas crenças, comparando-as entre si, purificando-as de suas inexatidões e inconsistências, no sentido de se encontrarem as verdades “mais inteligíveis em si próprias”, não aparentes ao primeiro olhar, mas evidentes em si próprias desde o momento em que as atingimos”¹⁷.

É a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios, quer variáveis como invariáveis (1141a1-10). Esta apreensão intuitiva dá-se por indução, que é uma espécie de argumentação dialética (Cf. TOP 105a10-4). A indução aristotélica é o

“processo pelo qual, após a experiência de um certo número de exemplos particulares, o espírito apreende uma verdade universal que, a partir deste momento, aparece como evidente em si própria. Neste sentido, a indução consiste na atividade da ‘razão intuitiva’”¹⁸.

Em suma, os primeiros princípios na ética são variáveis (Cf. EN 1140a32-4), como é o caso da própria noção de bem, da qual, por fim, só é possível uma apreensão pela razão intuitiva em termos analógicos. Além disso, “o que é praticamente sábio varia” (EN 1141a24-5), o que equivale a dizer que para determinar o bem para o homem não se pode recorrer a algum critério abstrato, mas à prática característica de um homem bom (Cf. EN 1143b22-4), porque o homem bom é a norma e a medida do bem (Cf. EN 1113a32-5).

¹⁷ D. ROSS, Op. Cit., p. 195.

¹⁸ Id., Ibid., p. 222.

5. Observação Final

Austin, quando tratou desta questão em seu artigo “Agathon e eudaimonia na Ética de Aristóteles”, formulou três teses sugestivas:

I) É possível fazer uma distinção entre significado (análise) e especificação, tanto do bem, quanto da felicidade, que são conceitos transmutáveis (Cf. EN 1095a18-20). Segundo ele, esta distinção é pouco clara em Aristóteles¹⁹. Esta formulação responderia a duas perguntas éticas básicas: 1. Que significa a palavra bom? 2. Que coisas são boas? Segundo Austin, Aristóteles ocupa-se da segunda questão, já que é possível saber que coisas são boas sem conhecer o significado de bem, ou como assinalou Moore, é possível saber ser algo é verdadeiro sem conhecer a análise de verdadeiro²⁰. Isto parece ser sugerido já por Aristóteles na *Grande Ética*²¹, quando diz que “é possível entender os bens particulares, fora da idéia do bem; porque o bem ideal não é um princípio próprio deste bem, que se encontra nas coisas particulares”. Pretendemos ter encontrado, em Aristóteles, uma resposta à primeira questão.

¹⁹ Cf. J. L. AUSTIN, Op. Cit., p. 40.

²⁰ Cf. Id., Ibid., p. 44-6.

²¹ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, 2 ed., 1964, p. 35.

II) “*Agathon*” não é igual a “*telos*”²²;

III) “*Agathon*” não significa “o que é desejado”²³;

Achamos que é possível uma resposta à primeira questão pela afirmativa das teses II e III, porém que estas devem ser completadas, já que, é claro, não é todo o objeto de desejo que é bom, mas que o bem liga-se ao desejo é confirmado por EN 1111b26 e 1113a15. Além disso, Aristóteles afirma que o bem é a finalidade (Cf. EN 1097a23).

No capítulo 2 do livro I da EN, Aristóteles afirma que tudo o que fazemos tem em mira “um fim que desejamos por ele mesmo” e que este fim é o bem, ou sumo bem. Não sei porque não é claro para Austin aqui que *bem = fim desejado por si mesmo*. Aristóteles diz, ainda, que este bem é a felicidade e que esta proposição é uma banalidade (Cf. EN 1097b27) mas é necessário, a seguir, especificar o que ela seja, onde, então os homens discordariam (Cf. EN I, 4). Nossa tese é que podemos atribuir à formulação do capítulo 2 a explicitação do significado de bem. Tal tese não é fácil de ser defendida devido às complicações do capítulo 6, o qual discute a noção platônica de bem.

Neste capítulo, segundo Austin²⁴, Aristóteles não só não responde a essa questão, como prova que o bem não tem um significado unívoco (e nem analógico). Seu argumento é que para

²² Cf. J. L. AUSTIN, Op. Cit., p. 50.

²³ Cf. Id., Ibid., p. 52.

²⁴ Cf. Id., Ibid., p. 45.

ser bom só é necessário saber o que é bom e não o que significa o bem. E já que as coisas boas não necessitam ser demonstradas, ou não é possível demonstrá-las, então não é necessária a sua definição. A isso, podemos responder que se Aristóteles usa a noção de bem estamos autorizados a presumir, pelo menos como hipótese, que ele o usa num sentido nuclear definido.

No capítulo 6, Aristóteles discute exatamente a noção de bem universal a partir da crítica à noção platônica de bem. Os argumentos contra os platônicos são três:

a. que eles não postularam formas de classes dentro das quais reconhecessem prioridade e posterioridade. Ora, o bem é predicado de várias categorias, de modo que não pode haver uma idéia comum por cima de todos esses bens;

b. como a palavra bem tem tantos sentidos quanto ser, visto que é predicado nas várias categorias, está claro que não pode ser algo único e universalmente presente;

c. se o bem correspondesse a uma idéia, haveria uma ciência de todos os bens, mas não há tal ciência.

Trata-se de saber se as coisas boas em si mesmas, ou que são desejadas por si mesmas, são chamadas boas em relação a uma idéia única e se não a uma idéia única, então em relação a que, Aristóteles busca uma resposta a seu próprio problema apelando

para os possíveis usos lógicos de uma palavra, mediante os quais pode ser construído também o significado de uma palavra (Cf. Categorias 1a, 1-15). Isto porque Aristóteles tem que dar conta do que, afinal, entendemos pelo bem (Cf. EN 1096b27). As possibilidades com relação a este particular são três:

i. *Synonymous*: uso do significado por identidade, como o branco é idêntico na neve e no alvaiade (Cf. EN 1096b23-4);

ii. *Homonymous*: o significado seria o mesmo só por casualidade. Um exemplo de ambigüidade nós o encontramos na análise da justiça, onde Aristóteles menciona o caso da ambigüidade do emprego de “*klein*” para designar a clavícula de um animal e o ferrolho com que trancamos a porta (Cf. EN 1129a25-30). Ou, então, o termo “*kalipos*” para designar um cavalo bonito e um homem. Nestes casos, uma mesma palavra tem denotação diferente;

iii. *Paronymous*, dos quais a analogia é um caso. O exemplo de analogia em EN I, 6 é “o que a visão é para o corpo, a razão é para a alma”.

Frente a isso, colocam-se três atitudes interpretativas possíveis:

1) a de Austin²⁵ que, baseado na afirmação aristotélica de que os bens são diversos e distintos (Cf. EN 1096b25), assegura não haver nenhum caráter comum na noção de bem. Neste sentido, haveriam apenas as várias ciências particulares dos bens, pois, segundo Aristóteles, “um termo pertence a diferentes ciências não por ter diferentes sentidos, mas por ter mais de um sentido e não poderem as suas definições ser referidas a um significado central” (MET 1004A23-6 e cf. MET 1060b30-7).

2) a segunda alternativa, que pode ser encontrada em Hardie²⁶, afirma haver um “focal meaning”²⁷. Tal significado focal é somente analógico. Este significado seria obtido indutivamente, através de exemplos. Esse significado focal poderia ser como que uma noção que poderia ser intuível, mas que seria indefinível. Assim seria até possível uma “ciência dialética” do bem, como queria Platão, se considerarmos tal noção em Platão apenas intuível e não definível, bem como, não como uma substância, nem uma ciência em sentido estrito.

A possibilidade de um significado focal parece plausível se tivermos presente a problemática de uma ciência do ser na MET IV, 2. Aí, Aristóteles diz que “em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa é, mas tudo que é relaciona-se a um ponto central, uma espécie definida de ser, e não se diz que é por simples analogia”. Aristóteles determina na MET V, 7 certos sentidos de ser

²⁵ Cf. Id., Ibid., p. 47, 50.

²⁶ Cf. W. R. F. HARDIE, Op. Cit., p. 46-7.

²⁷ Expressão de G. E. L. OWEN em *Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle*.

irrelevantes à metafísica: 1) o ser por acidente e 2) o ser como verdade, bem como os sentidos relevantes, a saber, 3) a noção de ser cujas categorias constituem uma classificação e 4) o ser potencial e atual.

Na ontologia, há um significado focal, embora o ser se diga de vários modos. Isto fica claro na afirmação a seguir: “não só para as coisas que têm um conceito comum a investigação pertence a uma ciência única, mas também para aquelas que se relacionam a uma natureza comum; pois mesmo estas, em certo sentido, têm um conceito comum” (MET 1003b12-8).

Com relação ao sentido “3”, Aristóteles distingue um significado primário e um secundário. No primeiro sentido, ser significa por sinonímia, pois trata-se da substância (“o substrato é aquilo de que se predica tudo o mais, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa” (MET 1028b35-7). No segundo sentido, significa por analogia e trata-se dos predicados, que são as outras categorias: quantidade, qualidade, relação, lugar, data, postura, posse, ação, passividade.

“Porquanto, assim como ser pertence a todas as coisas, porém não no mesmo sentido, mas a uma espécie de coisas primariamente e a outras de modo secundário, também o que uma coisa é pertence em sentido pleno à substância, mas num sentido limitado às outras categorias” (MET 1030a20-5).

Ora, a tese de Aristóteles é que, mesmo de uma qualidade poderíamos indagar o que ela é, de modo que “qualidade também significa *o que uma coisa é*”. Ou seja, “ser tem um significado

correspondente a cada uma destas categorias” (MET 1017a22-3). Em outras palavras, há um substrato para todas as categorias (Cf. MET 1029b24-6). Apenas que o ser, ou a definição das categorias é construída por analogia, com referência a um núcleo comum, que é a categoria da substância. Nesta passagem, Aristóteles afirma que entre o unívoco (no mesmo sentido) e o equívoco (sentido ambíguo), há um intermediário, a analogia. Vejamos a citação:

“a verdade é que não usamos a palavra em sentido ambíguo nem no mesmo sentido, mas assim como aplicamos o termo “cirúrgico” em virtude de uma referência à mesma coisa, sem significar uma e a mesma coisa e, no entanto, sem falar ambigüamente; com efeito, um paciente, uma operação e um instrumento são chamados ‘cirúrgicos’ nem por ambigüidade, nem num sentido só, mas com referência a um fim comum” (Cf. MET 1030a27-b5).

O termo “cirúrgico” tem, então, conotação parcialmente idêntica e parcialmente diferente.

Desta forma, a noção de ser da qual a substância é o significado primário, aplica-se a todas as categorias e mesmo assim conserva em todas uma referência a um núcleo comum. Desta forma, admite Aristóteles, só a substância é definível em sentido estrito, mas como definição e essência têm também um sentido lato, secundário, será possível a definição de outras coisas, como as categorias; como no exemplo da definição de ímpar é preciso fazer referência a número (cf. MET 1031a1-15). Em suma, a substância é anterior i) na definição, ii) na ordem do conhecimento e iii) no

tempo (cf. MET 1028a32-b2). As outras categorias são como que acidentes do ser (cf. EN 1096a2).

Com relação ao sentido “4” de ser, a saber, o ser em ato e potência, Aristóteles diz que dele não é possível uma definição mas devemos nos contentar com analogias, assim, o ser em ato é como o desperto relativamente ao que dorme. Além do mais, nem de todas as coisas se diz no mesmo sentido que existem em ato, mas por mera analogia; por exemplo: A está em B ou para B assim como C está em D ou para D; ou seja, é possível *inferir* o significado de ser em ato, sem contudo ser possível a sua definição (cf. 1048a35-b10).

Com relação ao problema da definição e, portanto, de uma ciência parece haver duas perspectivas em Aristóteles. Ora, é sabido que se o uso da palavra fosse equívoco não seria possível uma só ciência, mas se se refere a um mesmo conceito então é possível (cf. MET 1060b30-7). A primeira perspectiva parece ser a de que para que haja uma definição, uma ciência, é necessário não só um núcleo significativo comum, bem como que parte deste núcleo seja constituído por sinonímia, como no caso do ser enquanto substância. A segunda perspectiva, é aquela que admite um núcleo significativo comum, mas constituído apenas por analogia, como é o caso do ser em ato e potência, dos quais Aristóteles diz que devemos nos contentar com analogias e não procurar definição.

O interessante é que o bem é predicado nas várias categorias como a substância (que é o sentido primário do ser), mas Aristóteles não admite uma ciência do bem, o que pode ser interpretado de forma dura como a tese de Austin, ou de forma mais

branda, a partir da segunda perspectiva, a qual não nega um significado total.

Por outro lado, é um fato que Aristóteles fala em bem universal (cf. EN 1096a12), no bem como uma espécie de padrão (cf. EN 1097a2). Só que, sua conclusão é que, mesmo que istofosse verdadeiro, não teria utilidade para as ciências particulares, cuja preocupação reside nos fins particulares. Com esta tese, parece concordar a *Grande Ética*. Aí, por um lado, Aristóteles rejeita a doutrina platônica do bem em si com a afirmação de que este não é algo uno e simples e, por outro lado, admite o bem comum (geral), que corresponde a todos os seres, igual a uma definição ou indução generalizadora²⁸. Segundo Aristóteles, o bem que é comum é construído por indução²⁹. Pelo menos aqui, Aristóteles admite a possibilidade de *inferir* um significado de bem a partir de vários exemplos. O que Aristóteles parece estar recusando, na verdade não é um significado comum de bem, mas que este seja uma substância como queria Platão, assim como o ser tem um sentido nuclear embora não exista em si. Fazendo uso da terminologia medieval, que opunha platônicos e aristotélicos na questão dos universais, trata-se de um *universalia in re (rebus)* e não um um de um *universalia ante res*. Ou, para citar o próprio Aristóteles, “nenhum universal existe à parte dos indivíduos” (MET 1040b27). Este significado geral de bem assim obtido não é objeto próprio de estudo de nenhuma ciência, até porque o que interessa ao homem é

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Gran Ética*, 2 ed., 1964, p. 31.

²⁹ Cf. Id. , *Ibid.*, p. 32.

o bem ligado a uma circunstância e não o bem em geral³⁰ (cf. EN 1097a35-b6).

3) uma terceira alternativa interpretativa concorda com as teses básicas da interpretação “2”, mas acredita que a EN I, 2 constitui uma formulação do “focal meaning” do bem. Temos aí não só a formulação de um sentido nuclear de bem, como também um prova de que é irrecusável sob pena de um regresso ao infinito do desejo e, conseqüentemente, a impossibilidade da ação.

Contudo, admite que, como Aristóteles está interessado no bem humano, está claro que esta perspectiva não tem o menor sentido enquanto ciência. Tal especificação seria meramente formal e, portanto, vazia sob o ponto de vista da operacionalidade circunstancial. Além do mais, se tomarmos a formulação kantiana dos imperativos hipotéticos prudenciais ficaria confirmada a absoluta inutilidade de uma ciência geral do bem dado o próprio caráter do fim que a análise põe às claras, posto que se trata de um desejo que é fim e não de um fim que afete o desejo.

Por fim, este estudo do capítulo 6 do livro I da EN nos ajuda a ter uma compreensão mais adequada das teses meta-éticas de Aristóteles, especialmente em I, 3, a saber, de que “é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto”. Esta proposição pode ter uma tríplice aplicação, quiçá redutíveis a duas, já que a primeira e a segunda podem ser unidas:

³⁰ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 33-4.

1a. pode-se aplicá-la à noção de primeiro princípio, como a noção de mediania. Neste caso, não há demonstração possível, especialmente de primeiros princípios que são variáveis (cf. EN VI, 5 e 11), tese já defendida na MET IV, 4;

2a. pode-se aplicá-la no que diz respeito a uma ciência do bem, ou à constituição de um possível significado de bem. Neste caso, em qualquer das três atitudes interpretativas possíveis acima permanece um caráter de inexatidão, seja na tese “1” onde há equivocidade, seja na tese “2” por analogia, seja na formulação “3”;

3a. enfim, pode-se aplicá-la no que concerne à especificação do bem, onde trata-se “de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie” (cf. EN I, 3), pois “as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez”, mas “as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião” (cf. EN II, 2).

BIBLIOGRAFIA

1. *Obras de Aristóteles*

- ARISTÓTELES.** *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ethica Nicomachea*. London, Oxford University Press, 1942.
- _____. *De Anima*. Oxford, Oxford University Press, 1955. (VI, III).
- _____. *De Motu Animalium*. Oxford, Oxford University Press, 1958. (VI, V).
- _____. *Tópicos*. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____. *Metafísica*. Porto Alegre, Globo, 1969.
- _____. *Gran Ética*. 2 ed. Buenos Aires, Aguilar, 1964.

2. *Outras Obras*

- AUSTIN, J. L.** *Agathon y Eudaimonia en la Ética de Aristóteles*. IN: *Ensayos Filosóficos*. Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- BROADIE, S.** *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- COOPER, J. M.** *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Hackell Publishing Company, 1986.
- GAUTHIER, R. A.** *La Morale d'Aristotle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- _____. & JOLIF, J. Y. *L'Ethique a Nicomaque*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1959. (Tome I et II).
- HARDIE, W. F. R.** *Aristotle's ethical theory*. 2 ed. New York, Oxford University Press, 1988.

- KENNY, A.** *Aristotle on the perfect life*. New York, Oxford University Press, 1992.
- MacINTYRE, A.** *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo, Loyola, 1991.
- RORTY, R.** (Org.) et alii. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley , Los Angeles, London, University of California Press, 1980.
- ROSS, D.** *Aristóteles*. Lisboa, D. Quixote, 1987.
- TOMÁS DE AQUINO.** *Suma Teológica*. 2 ed. Porto Alegre, EST/Sulina; Caxias do Sul, UCS, 1980. (VI, III).

O AGNOSTICISMO DE KANT E SUA EVOLUÇÃO PARA O ATEÍSMO

Prof. Dr. Cláudio Neutzling *

A cultura moderna, particularmente no meio intelectual, traz a marca da atitude agnóstica e atéia, quando não de um indiferentismo pela questão de Deus. Onde poder-se-ia encontrar a fonte filosófica desta situação?

Pareceria que Immanuel Kant (1724-1804) é a origem deste agnosticismo, evoluindo, através de alguns discípulos, para o ateísmo.

Para examinar adequadamente o assunto, partir-se-á, primeiramente, de uma definição do agnosticismo, mostrando a origem e o sentido do termo, além de apontar para diferentes tipos de agnosticismo.

Ao tratar de questão em Kant, será oportuno fazer um pequeno apanhado do seu fenomenismo e detalhar brevemente o sentido do "Ideal" da Razão Pura, culminando no seu agnosticismo deísta.

Mostrar-se-á, em seguida, a evolução do agnosticismo, delineando sua passagem para o ateísmo, o que permitirá entender a posição sobre o assunto.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

O trabalho será completado por alguns comentários críticos, que possibilitem caminhos de superação desta problemática.

1.0 O QUE É AGNOSTICISMO

1.1. Origem e significado do termo:

O termo "agnosticismo" vem do grego "ágnostos", que significa "não cognoscível".

O Vocábulo é de origem mais ou menos recente. É conhecido e usado pela primeira vez no sentido moderno e familiar por Thomas Huxley (1825-1895) em 1869, como ele mesmo narra em seu escrito "Agnosticism" de 1889 e inserido nos "Collected Essays" ¹. Em oposição à "gnose", Huxley entendeu essa palavra no sentido de "não saber nada" sobre um argumento ou encontrar-se perante um problema insolúvel. Naturalmente, foi o ambiente filosófico favorável da época, com o ceticismo de Hume e a filosofia crítica de Kant, que permitiu a Huxley cunhar e divulgar o termo "agnosticismo" como expressão de um certo pensamento. Huxley escolheu-o para apresentar-se também com um "ismo" e assim classificar seu pensamento junto aos colegas da "Metaphysical Society" de Londres, como a moda dos "ismos" de então o exigia.

¹HUXLEY, Thomas. **Collected Essays**. Londres , 1889. p.239.

O novo vocábulo assumiu e conservou sucessivamente um significado mais restrito e mais preciso, indicando uma posição de "não conhecimento" da verdade metafísica ou de "não conhecimento" da existência de uma realidade sobrenatural, dita justamente "incognoscível" ². Já os atenienses dos tempos de S.Paulo Apóstolo dirigiam-se a um Deus desconhecido (agnósto Theó) ³ levantando-lhe altares e fazendo-lhe orações.

Portanto, "agnosticismo" significa, de modo geral, a atitude espiritual de quem suspende o próprio juízo sobre a existência e natureza do Absoluto e da Divindade. Declara a inatingibilidade, por parte da mente humana, dos problemas referentes à primeira origem da realidade, à natureza de Deus e ao último destino do homem.

Não deve ser confundido com o ceticismo, porquanto é mais uma abstração do que uma negação do conhecimento: o agnosticismo convida a uma posição de neutralidade entre a afirmação e a negação a respeito de tudo quanto se relacione com os problemas do Absoluto.

1.2. Formas de agnosticismo:

Pode haver diversas formas de agnosticismo que, segundo John P. Reid ⁴, se reduzem a dois tipos principais:

²SCIACCA, M. F. **Agnosticismo**. IN: Enciclopedia Filosofica . Col. 99.

³Atos dos Apóstolos 17, 23.

⁴REID, John Patrick. **Anatomia del Ateísmo**. p. 49-53.

1) O agnosticismo puro: este não nega em forma positiva a existência de Deus, mas se recusa a admitir que possamos ter qualquer conhecimento certo de sua existência. Esse tipo de agnosticismo entende que Deus só poderia ser provado ou negado cientificamente.

2) O agnosticismo dogmático: este nega que possamos demonstrar a existência de Deus, afirmando, porém, que é possível estarmos subjetivamente seguros dessa verdade baseados na fé, no sentimento ou no imperativo moral. Por isso, este agnosticismo pode resultar na posição do

a) fideísmo: só a fé pode afirmar a existência e os atributos de Deus.

b) romantismo: as aspirações do coração humano exigem a divindade.

c) formalismo moral ou agnosticismo ético-moral: assenta a afirmação de Deus sobre as exigências da vida moral. A crença em Deus constitui um corolário moral exigido pelo imperativo categórico ético. Como se percebe, aqui se localiza o pensamento de Kant no que se refere à Razão Prática, enquanto sua Razão Pura será a sede do agnosticismo puro.

2.0. O AGNOSTICISMO KANTIANO

Para fundamentar a reflexão proposta, torna-se necessário acenar para alguns tópicos da *Crítica da Razão Pura*.

2.1. Fenomenismo de Kant:

Na verdade , sendo vazia a inteligência sem a intuição sensível e cega a intuição sem as formas do entendimento, Kant afirma que o único conhecimento que torna possível uma ciência é o conhecimento por "juízos sintéticos a priori". Nestes há uma síntese da matéria tomada da experiência e de uma forma dada a priori. O que primeiramente se conhece é o fenômeno, que é a experiência nas formas de intuição de espaço e tempo. Contudo, só é possível entender um objeto e fazer um julgamento pela aplicação das categorias do entendimento: ter-se-á, então, o juízo sintético a priori. Portanto, o único conhecimento "científico" resulta da síntese de uma matéria proveniente da experiência com uma forma dada a priori: a pura matéria é cega e sem ordem, a pura forma é vazia e sem conteúdo.

Para Kant , os objetos da experiência nunca se dão em si, senão só na experiência e não existem fora da experiência. São reais quando se acham em conexão empírica com a consciência real, ainda que nem por isso sejam reais em si ⁵. Ora , um tal objeto meramente inteligível é um mero ente de razão ⁶. Portanto, o objeto não é em si, mas na experiência, como produto do sujeito.

⁵KANT. **Crítica de la Razón Pura** (CRP). Dialética Transcendental , Livro II. , sec. II, cap. VI. p. 189-90.

⁶IDEM. sec. II, cap. IX. p.234.

De outra parte, o chamado princípio de causalidade e todos os princípios da ciência recebem sua origem e valor do interior do sujeito, enquanto o sujeito é considerado como auto-consciência⁷.

Enquanto a sensibilidade é a capacidade da mente para receber representações, o entendimento é a espontaneidade da mente para produzir representação. No entendimento, encontram-se as funções unificadoras dos fenômenos, das quais resultam as doze categorias, como também os esquemas que permitem a correta aplicação das categorias aos fenômenos. Para além do entendimento, a razão estabelece unidade entre as regras do entendimento por meio de princípios, dando unidade "a priori" à multiplicidade dos conhecimentos do entendimento. Dessa forma, a razão chega a conceitos puros da razão ou idéias que são as idéias de "alma", de "mundo" e de "Deus". As idéias são vazias de conteúdo, nas exigências unificadoras da razão. "Alma", "mundo" e "Deus" existem mais como limite do conhecimento e termo exigido pela atividade cognoscitiva do que como objeto do conhecimento. Só na razão prática o homem pode certificar-se a respeito destes conceitos .

Portanto, na teoria do conhecimento de Kant, presa ao fenomenismo, porque não remete a um "em si" fora do sujeito, não apenas se admitem categorias, que são formas a priori, mas chega-se a Idéias, que são chamadas transcendentais. Para além das idéias, Kant admite o Ideal da Razão Pura.

⁷FABRO, Cornélio. **Deus**. p. 86.

2.2. Deus: Ideal da Razão Pura:

Diz Kant: A razão humana não contém só idéias, mas também ideais. Esses ideais não possuem realidade objetiva, i.é, existência, mas, nem por isso, devem ser consideradas quimeras. Elas são um critério indispensável à razão, que necessita do conceito daquilo que em sua espécie é totalmente perfeito, para poder apreciar e aquilatar assim o grau e os defeitos do imperfeito ⁸.

Deus é o Ideal da Razão Pura e Kant assim o apresenta: "Se, em nossa razão, colocamos como fundamento da determinação completa um substrato transcendental que contenha algo assim como a provisão de matéria donde podem tomar-se todos os predicados possíveis das coisas, esse substrato não é outra coisa que a idéia de um todo da realidade (omnitudo realistas)(...) Mas, mediante essa posse inteira da realidade se representa também o conceito de uma coisa em si mesma como completamente determinada e o conceito de "ens realissimum" é conceito de um ente singular, porque de todos os possíveis predicados opostos se encontra em sua determinação, um, a saber: o que corresponde absolutamente ao ser. Em consequência, é um *ideal* transcendental que serve de fundamento à determinação completa, que se encontra necessariamente em tudo o que existe(...) É o único ideal propriamente dito de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso se determina completamente por si mesmo um conceito

⁸KANT. CRP. Id. sec. III, cap. I. p. 236.

em si universal de uma coisa "9. Kant acrescenta: "Toda possibilidade das coisas se considera como derivada e a única que se considera como originária é a daquela que encerra em si toda a realidade(...) Daí que o objeto do ideal da razão que só nela se encontra, se denomine também *ente originário* (ens originarium); considerando que não tem outro para além dele, *ente surpresa* (ens summum), e considerando que tudo, como condicionado, está debaixo dele, *ente de todos os entes* (ens entium)"10. "O conceito deste ente é Deus, concebido em seu sentido transcendental, e, desta sorte, o ideal da razão pura é objeto de uma teologia transcendental"11.

Três classes de demonstração da existência de Deus poderiam ser possíveis 12, mas todas são refutadas por Kant, concluindo que, na razão pura, não chegamos a poder provar essa existência. Apesar de todos os atributos de Deus como ente originário, ente supremo e ente dos entes, "tudo isso não significa a relação objetiva a um objeto real com outras coisas," diz Kant, "senão da idéia com conceitos, e deixa-nos em completa ignorância acerca da existência de um ente de tão excepcional excelência" 13.

O ideal de ente supremo não é senão *princípio relativo* da razão e não seu princípio constitutivo: deve-se considerar todo enlace no mundo *como se* nascesse de uma causa necessária

9Id. secção III, cap. II. p. 240-41.

10Id. Ibid. p. 242.

11Id. Ibid. p. 243.

12Id. secção III, cap. III. p. 249.

13Id. secção III, cap. II. p. 242.

omnisuficiente, para fundar nela a regra de uma unidade sistemática. Isso não é uma afirmação de uma existência necessária em si¹⁴. Portanto, tudo deve ser considerado *como se* tivesse fora de seu âmbito um fundamento único supremo e omnisuficiente, a saber: uma razão autônoma, originária e criadora em relação à qual o homem orienta todo uso empírico da razão, *como se* todos os objetos tivessem surgido desse protótipo de toda razão¹⁵.

2.3. Agnosticismo deísta:

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, admitindo Deus como Ideal da Razão, nega que se prove sua existência. A razão pura não pode nem provar, nem negar que Deus existe: "as mesmas razões graças às quais se fez patente a *incapacidade* da razão humana pela afirmação da existência de um ente dessa índole (ente originário, supremo, ente dos entes, causa necessária), bastarão também necessariamente para demonstrar a inconveniência de qualquer demonstração em contra. De fato, donde tirará alguém da razão, por pura especulação, o conhecimento de que não há um ente supremo que seja causa originária de tudo(...) ? (...) A realidade objetiva do ente supremo não pode demonstrar-se, nem tampouco refutar-se"¹⁶. Portanto, sobre a existência de Deus, a razão pura suspende o juízo: eis a clara posição agnóstica de Kant. O homem ignora se Deus

¹⁴Id. secção III, cap VI. p. 266.

¹⁵Id. Apêndice à *Dialética Transcendental*. p. 298.

¹⁶Id. **CRP**. *Dialética Transcendental*, Livro II secção III, cap. VII. p.279.

existe ou não. Porém, acrescenta Kant, diante das árduas análises sobre as provas da existência de Deus na CRP: "eu pediria que não me importunassem com novas demonstrações ou melhorando a faina de demonstrações antigas, posto que, ainda que neste terreno não há muito por escolher, pois ao fim e ao cabo todas as demonstrações meramente especulativas vão para uma só, a ontológica" ¹⁷. Como a prova ontológica é falsa, não se pode provar, pela razão pura, a existência de Deus. O agnosticismo de Kant na passagem acima é de tendência cética, porque não admite que no futuro se possa chegar a outra conclusão sobre o assunto em exame. Sua palavra seria a definitiva !

Kant define-se como deísta. De fato, segundo ele, a teologia pode ser fundada na mera razão (teologia racional) ou na revelação (teologia revelada): "A primeira concebe seu objeto ou só pela razão pura, por meros conceitos transcendentais (ens originarium, realissimum, ens entium) e se chama TEOLOGIA TRANSCENDENTAL, ou mediante um conceito que toma da natureza (...) e tenderia a denominar-se Teologia Natural. Quem concebe somente uma teologia transcendental, chama-se *deísta* e quem aceita também uma teologia natural, *teísta*.

O primeiro concede que, em todo caso, só pela razão humana podemos conhecer a existência de um ente originário, mas que nosso conceito dele é meramente transcendental, ou seja, como se fosse apenas de um ente que tem toda realidade, mas que esta

¹⁷Ibid. p. 278.

não pode determinar-se concretamente" ¹⁸. O conceito transcendental de Deus que a razão meramente especulativa dá ao homem é *deísta*. No *deísmo*, a razão não proporciona validade objetiva ao conceito de Deus, mas só à idéia de algo em que toda a realidade empírica funda sua suprema e necessária unidade ¹⁹.

Apesar do seu deísmo agnóstico, Kant, na CRP, nega que se lhe possa chamar de descrente: Se, pelo conceito de Deus, se entende um ente supremo, criador das coisas, "em rigor poder-se-ia negar que o deísta tivesse a menor crença em Deus(...) Contudo, pelo fato de que alguém não se atreva a afirmar algo, não pode acusar-se-lhe de que pretenda negá-lo e, em consequência, é mais benévolo e eqüitativo que o deísta crê em um Deus; mas o teísta, em um Deus vivente" ²⁰. Aliás, o agnosticismo intelectual da CRP cederá lugar ao agnosticismo formal da "Crítica da Razão Prática", onde a existência de Deus é afirmada por Kant por exigência do imperativo categórico, postulado pela razão pura prática ²¹.

3.0.EVOLUÇÃO DO AGNOSTICISMO DE KANT PARA O ATEÍSMO

3.1. Influência de Kant no agnosticismo posterior:

¹⁸Id. p. 273-4.

¹⁹Id. Apêndice à Dialética Transcendental. p. 300.

²⁰Id. secção III, cap. VII. p. 274-5.

²¹KANT. **Crítica da Razão Prática**. Livro II, cap. II, Item V.

Já se sabe agora que o agnosticismo filosófico, sobre o rastro do empirismo inglês e como posição crítica do racionalismo moderno, teve sua formulação mais rigorosa no Criticismo de Kant, especialmente na "Dialética Transcendental" da "Crítica da Razão Pura" e na "Dialética da Razão Pura Prática" da "Crítica da Razão Prática". A posição kantiana é hoje largamente difundida e é extensiva aos valores morais. Ora, o agnosticismo metafísico acaba fatalmente por subverter todos os valores espirituais ²².

"Do agnosticismo kantiano derivam mais ou menos as várias formas de agnosticismo da filosofia contemporânea, entre as quais a positivista, da qual é típico o agnosticismo de Spencer (1820-1903). Através de Spencer, vai-se da incognoscibilidade de uma ordem suprasensível à sua negação, isto é, à identificação do real, como tal com o fenômeno (fenomenismo) ou com os fatos históricos (historicismo absoluto)" ²³. Nos "Primi Principi" §§1-34, de Spencer, com a "teoria do incognoscível", baseado em Kant, inspiram-se as formas posteriores do agnosticismo filosófico. Kant evolui, através da mentalidade criada por Spencer, "para as formas de irracionalismo, com o pragmatismo (W.James), o intuicionismo (H.Bergson) e o misticismo, segundo o qual o critério da verdade e a própria possibilidade de pôr o problema do Absoluto são colocados no sucesso efetivo da ação, no impulso subconsciente, na união afetiva e a "simpatia" (M.Scheler) com o ser e com o

²²SCIACCA. **Agnosticismo**. IN: "Enciclopedia Filosofica". Col. 101.

²³Id. Col. 101.

Absoluto. Ao mesmo ambiente de idéias pertence o "modernismo", o qual no seu momento inicial fez sua a doutrina do agnosticismo²⁴.

3.2. Do agnosticismo para o ateísmo:

A afirmação da filosofia kantiana de que, para além dos dados de nossa experiência, não se sabe nada, transforma-se facilmente nesta outra afirmação: "para além dos dados da experiência nada existe". Sciacca afirma: "Em tal caso, porém, o agnosticismo, enquanto está negando Deus, ultrapassa os limites que ele quer assinalar ao conhecimento humano e faz, contraditoriamente, uma afirmação dogmática repugnante à natureza"²⁵. Ter-se-á passado do agnosticismo para o ateísmo.

Em verdade, assim como a imanência do "cogito" cartesiano desembocou no iluminismo ateu e materialista, a nova imanência do fenomenismo kantiano deveria levar à eliminação radical de qualquer referência à transcendência e à aparição daquilo que seria o ateísmo positivo e constitutivo da época contemporânea²⁶. "A passagem decisiva do princípio de imanência de Kant ao ateísmo vem em duas etapas: 1) com a exaltação do Eu como Absoluto prático-teórico com Fichte e 2) com a afirmação da

²⁴FABRO. **Agnosticismo**. IN: "Enciclopedia Cattolica". Città del Vaticano, 1948. Vol. I. Col. 482.

²⁵SCIACCA. **Loc. Cit.** Col. 99.

²⁶FABRO. **Genesi Storica dell'Ateismo Contemporaneo**. IN: L'Ateismo Contemporaneo. Vol. II . p. 14.

unificação dialética dos opostos no Eu como Absoluto teórico-prático de Hegel" ²⁷.

A estreita conexão entre o kantismo e a crise do ateísmo, suscitado pelo Idealismo Alemão, não era certamente querida por Kant, nem foi imediatamente percebida pela análise das três Críticas. O próprio Jacobi, grande inquisidor do idealismo e acusador do Spinoza e Fichte como ateus, parece eximir Kant de toda a responsabilidade, para atirá-la sobre Fichte, enquanto havia abandonado quer a "fé racional pura" (*Reiner Vernunftglaube*) quer a doutrina dos postulados da Razão Prática, para criar um sistema moral absoluto e conclusivo ²⁸. Contudo, o mesmo Jacobi declara que o criticismo kantiano, desenvolvido com rigorosa coerência, deveria dar origem à "Doutrina da Ciência" toda vez que estivesse rigorosamente desenvolvida, deveria levar à doutrina do Uno-Todo de Schelling, que é a segunda filha da filosofia crítica ²⁹. A conciliação dos opostos na superação das respectivas oposições da pseudo-teologia de Hegel levará, posteriormente, à antropologia atéia de Feuerbach, base do ateísmo marxista. Desta forma, o ateísmo contemporâneo, seja ele marxista, existencialista, neo-positivista, pragmatista, problematicista, pós-moderno, tem uma coerência, a férrea coerência da problemática do imanentismo ³⁰, que possui em Kant seu maior teorizador. E o princípio de imanência é intrinsecamente ateu porque encerra a mente humana

²⁷Id. p. 30.

²⁸Id. p. 36.

²⁹Id. p. 37.

³⁰Id. p. 52.

dentro dos seus próprios limites, que são absolutizados como única realidade existente, com exclusão da própria possibilidade do Absoluto ou da Divindade. Diante disto, ninguém pode impedir Nietzsche gritar: "Deus morreu".

Com todas estas idéias, "uma nova civilização pós-cristã iniciava seu processo de nascimento. Seu universo já não é constituído pelos "vestigia Dei" e Deus tampouco é a razão de ser do homem. Significativamente, o ateísmo deixou de ser uma postura intelectual meramente retórica para converter-se, de fato, na expressão de uma hipótese da existência tão válida como a do teísmo" ³¹.

4.0. COMENTÁRIO CRÍTICOS AO AGNOSTICISMO

4.1. Positivismo lógico frente ao agnosticismo:

É possível, para uma pessoa que reflita, ser um agnóstico nos dias de hoje?

Os positivistas lógicos responderam: "Não". Em "Language, Truth and Logic" (1936), A.J. Ayer sustentou que, desde que "todas as expressões orais sobre a natureza de Deus são sem-sentido", as afirmações agnósticas sobre Deus são não menos sem-sentido do que as dos teístas. Ambos pretendem, erradamente, que "a questão, se existe um Deus transcendente, é uma genuína questão". De acordo com a análise lógica do positivismo e dos pós-

³¹VAHANIAN, Gabriel. **Ningun outro Dios**. p. 42.

positivismos, o problema teológico não é um problema de evidência e argumento, mas um problema de sem-significação. Se "Deus" é uma palavra sem-sentido, a sentença "Talvez Deus não exista" é também sem sentido³². Portanto, a posição agnóstica é uma posição sem sentido, porque a própria questão "se Deus existe ou se Deus não existe, nada se pode saber sobre Ele" é sem-sentido.

Tal é a resposta do positivismo lógico, com a qual, contudo, apesar da aparente superação do agnosticismo, o autor da presente pesquisa não concorda, porque parte de outro embasamento filosófico, que não é possível aqui desenvolver. O raciocínio de Ayer não deixa, contudo, de ser significativo, mas deve-se tomar em conta que suas consequências também são atéias. Aliás, o neo-positivismo e boa parte da atual filosofia da linguagem ficam presos a uma análise nominalista, onde a questão de Deus fica, de antemão, sem sentido.

4.2. Superação dos pressupostos do agnosticismo:

A crítica ao agnosticismo pode ser feita pela discussão de seus pressupostos.

Em primeiro lugar, partindo da tese agnóstica de que a consciência humana possui limites, pode-se chegar à conclusão oposta àquela do agnosticismo. Justamente porque a consciência humana possui limites, existe uma Realidade ou uma Verdade

³²HEPBURN, Ronald W. **Agnosticism**. IN: "The Encyclopedia of Philosophy". Vol. I. p. 58 b.

Absoluta, isto é, Deus. Se, ao invés, não tivesse limites, Deus seria supérfluo.

Em segundo lugar, pode-se consentir que a física ou qualquer outra ciência natural tenham limites. Mas que cada outra "ciência", compreendida a filosofia, deva reduzir-se a esse modelo científico, não é demonstrado, sendo uma afirmação arbitrária e errada. Somente à filosofia, em última análise, cabe decidir se o objeto do conhecimento humano pode reduzir-se ao objeto da ciência no sentido moderno e estreito do termo, ou se, ao invés, como resulta evidente em uma reflexão mais aprofundada, cada ato de conhecer é "intencional". No seu íntimo, o próprio ato de conhecer "transcende", pois se refere a "outro" que não ele mesmo³³.

4.3. Problemas no agnosticismo kantiano:

O agnosticismo kantiano deriva inteiramente de algumas lacunas graves da própria Crítica, diz J. Maréchal³⁴. É manifesto que as primeiras fontes do agnosticismo de Kant sejam: 1) uma separação muito radical do fenômeno empírico e do nùmeno, restringido o valor objetivo do conhecimento a mero objeto da experiência. Ora, isso só pode levar ao agnosticismo, porque, diante disso, Deus não mais consegue ser afirmado como existente por si e em si, independente do sujeito que conhece; 2) um

³³SCIACCA. *Loc. Cit.* Col. 102.

³⁴MARÉCHAL, Joseph. *Mélanges*. T. I. Oeuvres. p. 273.

desconhecimento do papel da finalidade ativa na constituição mesma dos "objetos". Como, em Kant, o objeto é resultante de uma constituição subjetiva, temos o fenomenismo radical da Razão especulativa e, nesta teoria do conhecimento, já se torna impossível afirmar a existência de Deus³⁵.

Uma "metacrítica", que recolocasse as bases da própria teoria do conhecimento de Kant, superaria suas conclusões agnósticas. Kant, como a maioria do seus seguidores e simpatizantes, não admite tal recolocação, afirmando, inclusive que, na questão sobre Deus, não mais quer saber de novas provas da sua existência, uma vez que as examinou a todas e a todas refutou. Na medida em que as posições da "Crítica da Razão Pura" possam ser revistas, uma nova teoria do conhecimento poderia abrir uma recolocação das provas da existência de Deus. Deve-se dizer que o imanentismo kantiano, encerrando-se no fenomenismo, carrega também a pretensão de ser a última e decisiva explicação do processo do conhecimento humano, num fechamento a-crítico, vítima da própria visão imanentista.

Porém, no próprio campo do agnosticismo de Kant, pode-se chegar a uma superação dessa sua posição. No fundo, o agnosticismo de Kant admite a possibilidade ou a pensabilidade da existência de Deus, enquanto tal existência não implica contradição, como ele mesmo afirma na CRP. Sabe-se que, para ele, a existência de Deus torna-se um postulado da moral. Mas, posto isto, é contraditório que a existência de Deus não seja demonstrável,

³⁵Id. p. 282.

porque, uma vez que não é contraditório pensar Deus, é racional estabelecer, e ter sempre aberta, a questão de sua demonstrabilidade³⁶. Ora, se é necessário deixar aberta a demonstrabilidade de Deus, está superado o agnosticismo: Se é possível provar que Deus existe, a questão é, apenas, chegar a essa prova. Não caberia mais uma atitude de abstenção neutral quanto à sua existência ou não, como faz o agnosticismo. Portanto, esse raciocínio, baseado no próprio pensamento de Kant, supera-o no seu agnosticismo

4.4. Possibilidade de provar a existência de Deus:

Tomás Aquino já afirmara a imperfeição do conhecimento natural de Deus³⁷ e da dificuldade em provar sua existência.

De fato, a possibilidade do conhecimento objetivo e real de Deus depende da existência de uma certa comunidade entre Deus e as realidades das quais são possíveis juízos que constituem o conhecimento humano. Essa comunidade é o pressuposto fundamental da objetividade do conhecimento de Deus³⁸. Deus, porque não é matéria, não pode determinar os sentidos humanos. Se o conhecimento de Deus é possível, ele é dado ao homem exclusivamente pela dimensão de sua consciência constituída pelas impressões intelectuais, isto é, pela consciência da dimensão

³⁶SCIACCA. *Loc. Cit.* Col. 102.

³⁷TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*. I, q. 2, art. 1.

³⁸CUBELLS, Fernando. *Las condiciones de Nuestro conocimiento de Dios*. p. 72.

unificante da realidade que se explica pela expressão nos juízos. Deve-se dizer, então, que o único aspecto de Deus que cabe propriamente na consciência é sua condição de objeto da inteligência humana, isto é, sua condição de "*ser enquanto tal*"³⁹. De fato, sem sua consideração mais radical, toda a realidade é para o homem função de sua consciência. Entende-se, porisso, que as questões mais radicais em torno da realidade - no caso da realidade de Deus - sejam propriamente questões em torno da consciência humana dessa realidade⁴⁰. É inegável que a realidade, no que é para o homem, está dotada de uma entidade devida à consciência que ele possui dela. Que é a realidade à parte da consciência do homem? Esta é a pergunta sem resposta possível. Qualquer que ela fosse, implicaria a negação do suposto mesmo da pergunta. Mas a pergunta em si é possível e está justificada porquanto ao tê-la presente pode ser causa de uma mais radical vivência da realidade no homem: A de pôr em primeiro plano sua condição de *ser para* o homem nem mais nem menos que consciência. A realidade é conteúdo de consciência, constituindo-se objeto das potências perceptivas do homem. Com isso, porém, não se supõe que a realidade fique, por assim dizer, esgotada. O que possa ser a realidade, independente de sua relação com as potências perceptivas, independente da dimensão objetiva, é algo que o homem não se pode representar, uma vez que toda representação se

³⁹Id. p. 74.

⁴⁰Id. p. 11.

realiza necessariamente por meio dos objetos das ditas potências ⁴¹. Assim a realidade é algo para o homem na medida em que aparece à sua consciência. Uma vez que tal afirmação poderia levar a uma contingência de toda realidade por razão da contingência da consciência humana, deve-se afirmar, com os antigos, que a realidade está *radicalmente* em função da consciência divina. Assim escreve Tomás de Aquino: "A realidade natural constituída entre duas inteligências (a divina e a humana) se denomina verdade por adequação de ambas... Se não existisse, portanto, a inteligência humana, a realidade seguiria sendo verdadeira em ordem à inteligência divina" ⁴². Isso em relação à entidade radical ou absoluta da realidade, raciocínio que não se confunde com o fenomenismo espiritualista de Berkeley.

Quanto à entidade relativa ao homem, isto é, enquanto a realidade é *para* o homem, ela é função da consciência humana, que dota-a, por assim dizer, de um novo estrato de entidade, o único dela que lhe é propriamente acessível ⁴³.

Concede-se, pois, a Kant que a realidade é percebida pelo sujeito, a seu modo. Nega-se, porém, contra Kant, que a realidade de consciência esgote toda a realidade.

O conhecimento da existência de Deus, como uma realidade existente, é, portanto, possível ao homem, ainda que de modo imperfeito, como realidade que lhe aparece na consciência. E

⁴¹Id. p. 41.

⁴²TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*. q. I, a 1.

⁴³CUBELLS, F. op. cit. p. 39-40.

Deus aparece à consciência do homem com a sua realidade de "ser", isto é, na sua dimensão de existência.

Contudo, deve-se dizer com S.João: "Ninguém jamais viu a Deus" ⁴⁴: O homem, por natureza, é incapaz de captar *o que é*, *o em si*. Só Deus mesmo pode fazê-lo. Todas as representações *humanas* possíveis não são senão a captação do reflexo do ser de Deus nas criaturas ⁴⁵. A própria existência de Deus só pode ser entendida pelo homem no ser das criatura que participam do ser de Deus.

* * *

Agnosticismo é uma postura intelectual, que afirma a limitação do nosso conhecimento, dizendo que Deus é incognoscível.

Termo criado por Thomas Huxley no século XIX, é, contudo, a Kant que se deve atribuir o surgimento do pensamento agnóstico.

Kant, na "Crítica da Razão Pura", preso a uma teoria do conhecimento que não permite ir para além do sujeito, numa explicação imanentista, fecha-se no mundo "noumenal", subindo do Entendimento para a Razão e, nesta, para o Ideal da Razão Pura, que é Deus. Deus, ente originário, ente realíssimo, ente dos entes e ser necessário, é a máxima unificação da teoria do conhecimento.

⁴⁴1 JOÃO 4, 12.

⁴⁵TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica**. I, q. 56, a. 3.

Contudo, nada pode levar a mente humana a afirmar que Deus exista como realidade em si. As tradicionais provas da existência de Deus são falhas, diz Kant, e nenhuma outra poderá ser levantada no futuro, porque fatalmente acabará reduzida à prova ontológica e esta não resiste a uma crítica séria. Deus se reduz a um mero Ideal da Razão, do qual não podemos dizer se existe, como também não podemos afirmar que não existe: Eis o agnosticismo intelectual. Este vem acrescido do agnosticismo formal da "Crítica da Razão Prática", que não foi desenvolvido nesta pesquisa. Nela a existência de Deus é uma exigência do imperativo categórico da moral.

O agnosticismo de Kant, expresso de modo tão brilhante, levará a outros agnosticismo modernos e contemporâneos, criando, através de Spencer, uma intelectualidade agnóstica. Através do Idealismo Alemão, apesar de uma aparente exaltação de Deus, como acontece em Hegel, o pensamento de Kant evolui para o ateísmo, ainda que Kant claramente negara conclusões atéias na sua "Crítica da Razão Pura".

Diante dessa análise, pode-se concluir, portanto, que o fenomenismo de Kant é fonte primeira do agnosticismo e origem da posterior evolução para o ateísmo e, mais recentemente, para o indiferentismo.

Largamente influente no pensamento posterior, o agnosticismo kantiano pode, contudo, ser superado por uma "metacrítica" e também na contradição que se pode obter pelo aprofundamento da própria posição agnóstica de Kant. De fato, se Deus é pensável na Razão Pura e até exigido na Razão Prática, é

racional estabelecer e ter sempre aberta a questão da sua demonstrabilidade, o que faz ruir o agnosticismo.

Embora o conhecimento da existência de Deus seja imperfeito e dificultoso, é possível provar sua existência, contanto que sejam colocadas as bases de uma teoria do conhecimento que não se feche num imanentismo gnosiológico.

O estudo do pensamento kantiano e da sua posição diante do problema de Deus, bem como a tentativa de elaborar uma metacrítica, podem contribuir decisivamente para superar o impasse de uma civilização agnóstica, atéia ou indiferente, com uma intelectualidade persistentemente ancorada numa mentalidade anti-metafísica, herança de Kant, teorizador dessa posição construída sobre o empirismo e o racionalismo.

O estudo do agnosticismo em Kant, e da sua posterior evolução, remete, por certo, para uma pesquisa mais séria e profunda dos próprios fundamentos do pensamento "crítico".

BIBLIOGRAFIA

- CASSIRER**, Ernst. Kant: *Vida y Doctrina* (Kant's Leben und Lehre). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- CUBELLS**, Fernando. *Las condiciones de Nuestro conocimiento de Dios. Fundamentos Noéticos de la Teología Natural*. Madrid: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1962.
- EWING**, A.C. *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: The University of Chicago, 1950.
- FABRO**, Cornelio. *Genesi Storica dell'Ateismo Contemporaneo*. IN: L'Ateismo Contemporaneo. Vol. II , Societá Editrice Internazionale p. 3-54 (Diretor : G. Girardi).
_____. *Deus*. (Dio) São Paulo: Herder, 1967.
- HEPBURN**, Ronald W. *Agnosticism*. IN: The Encyclopedia of Philosophy. vol.I, New York-London: The Mac Millan Company & The Free Press, 1967.
- JENKINS**, David E. *Guia para el debate sobre Dios* (Guide to the debate about God). Madrid : Nuevas Fronteras, 1968.
- KANT**, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura* (Kritik der reinen Vernunft). Trad. José del Perojo. 7ed. Bueno Aires: Losada, 1973 T.I-II.
- LACROIX**, Jean. *Posições do ateismo contemporaneo* (Le sens de l'Atheisme Moderne). São Paulo : Herder, 1965.
- MARÉCHAL**, Joseph. *Mélanges*. T.I. Oeuvres. Bruxelles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwe, 1950.
_____. *El punto de partida de la metafísica* (Le point de départ de la Métaphysique). T.V. El tomismo ante la filosofía crítica. Madrid: Gredos, 1959.
- MARÉCHAL**, Joseph e CASTELLANI, Leonardo. *La Crítica de Kant*. Buenos Aires: Penca, 1946.
- MOREAU**, Joseph. *Le Dieu des Philosophes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1969.

- REID**, John Patrick. *Anatomia del Ateismo* (The anatomy of atheism). Buenos Aires: Columba, 1969.
- SCIACCA**, M.F. *Agnosticismo*. IN: Enciclopedia Filosofica. Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Firenze: Sansoni, 1967 Vol.I. col.98 a 103.
- TOMAS DE AQUINO**. *Questões Discutidas sobre a Verdade* (De Veritate). IN: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Editora Abril, 1973.
- _____. *Suma Teológica* (Summa Theologica). 2 ed. Porto Alegre/Caxias: ESTSB/Universidade de Caxias do Sul/Sulina, 1980.
- VAHANIAN**, Gabriel. *Ningun outro Dios* (No other God) . Madrid : Marova , 1972 .
- VERNEAUX**, Roger. *Lecciones sobre el ateismo contemporaneo* (Leçons sur l'atheisme contemporain). Madrid: Gredos, 1971.

NIETZSCHE E KANT : ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE MORAL E METAFÍSICA

Prof. Clademir Luís Araldi *

À questão da moral os pensadores modernos se dirigem tanto criticamente quanto com a intenção de fundamentá-la e justificá-la. Em Nietzsche e Kant verificamos a cristalização de dois modelos críticos de pensamento que, ao abordar a moral, manifestam sua contraposição. O objetivo da presente investigação é de confrontar a análise nietzscheana da moral com o projeto moral kantiano, por serem duas tendências conflitivas (talvez excludentes), e por explicitarem duas formas de pensamento que possuem distintas posições em relação ao esclarecimento [Aufklärung]. Desse modo, Nietzsche se volta contra a filosofia kantiana (e seu idealismo moral) por ser o lugar da máxima elaboração e radicalização da racionalidade ocidental e por entender que a obra de Kant representa a continuação da tendência metafísica expressa na experiência religioso-moral cristã¹. Constatando que a

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL e mestrando em Filosofia na UFRGS.

¹No decorrer dos anos 80, a posição de Nietzsche em relação a Kant se torna mais frontal, tanto em seu estatuto teórico como na sua estratégia de desmascaramento psicológico, como atesta principalmente o Anticristo, Para Além de Bem e Mal e o Crepúsculo dos Ídolos. Cf. Anticristo, 11 e Crepúsculo dos Ídolos, A Razão na Filosofia, 6. Cf. tb. KSA 12, 540: 10[150]. (As citações referentes aos fragmentos póstumos da obra nietzscheana

civilização ocidental se encontra no âmbito do pensamento metafísico, Nietzsche vê em Kant a tentativa de fornecer fundamentos seguros à tradição racional. A obra crítica não forneceria o atestado de falência da metafísica racional, mas procuraria fundamentá-la num outro plano (no plano prático). Assim, queremos investigar a relação de Kant com a metafísica racionalista-dogmática, se há uma relação de ruptura ou se há continuidade e manutenção dos postulados ontológicos a ela concernentes.

O problema pode assim ser formulado: A filosofia de Kant está ancorada na noção de racionalidade pura. É postulado, de maneira inequívoca, o puro poder da razão, que estabelece princípios racionais a priori de determinação da ação. Ou seja, **o problema consiste em estabelecer se a razão pura é fundamento suficiente da determinação da vontade**. Nessa interrogação se insere a crítica de Nietzsche, que não somente nega a efetividade da Razão Pura (prático-moral), como insere no exercício do pensamento experiências extra-rationais, que não são passíveis de serem enquadradas segundo critérios racionais de verdade. Da pergunta pela legitimidade da noção kantiana de razão prática (em seu caráter incondicionado), investigaremos sobre o seu alcance e coerência com um pensamento de rigor. Por outro lado, analisaremos se é justificável e procedente a crítica nietzscheana à moral racional do dever, qual o grau de compreensão acerca da

são feitas a partir da edição organizada por G. Colli e M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritik Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, Berlin/New York, de Gruyter, 1988*.

elaboração kantiana e se há coerência nos seus enunciados². O ponto nodal da análise é: pode-se validar uma crítica à moral kantiana a partir de argumentos que não remetem a um domínio ontológico? Um pensamento que se move por exigências de poder, instituído em termos de força (da perspectiva da vida) representa um procedimento rigoroso de crítica à sistematicidade do operar racional e dos postulados morais em Kant? Reconhecendo a complexidade do problema, não é pretendido oferecer respostas terminais às questões da filosofia prática de Kant aqui abordadas através do procedimento crítico nietzscheano. Não se trata apenas de opor Kant e Nietzsche na unilateralidade de suas abordagens, como se em alguma delas houvesse uma resolução definitiva das questões tratadas; trata-se, pelo contrário de inseri-las num contexto mais abrangente de análise, considerando-as como tentativas diversas para resolver um problema que concerne à condição racional-sensível humana: o problema da auto-determinação racional e da liberdade.

* * *

²O acesso de Nietzsche à filosofia kantiana se deu através da obra schopenhauriana (*O Mundo como Vontade e Representação*, principalmente). Como nunca realizou um estudo sistemático da obra de Kant, mas apenas consultas ocasionais, Nietzsche mantém certas interpretações de validade duvidosa contidas na obra de Schopenhauer (p. ex., a consideração sobre a "coisa em si" e a equiparação entre o agrado desinteressado e a vontade de negar a vida). Por aceitar a interpretação schopenhauriana de Kant sem analisar detidamente sua obra, sua crítica à moral kantiana é limitada.

No prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* [Kritik der reinen Vernunft], Kant expõe a condição problemática (destino singular) da razão humana: a razão se defronta com questões impostas por sua própria natureza, às quais não pode resolver, por não estarem ao seu alcance, constituindo por isso uma região de indeterminação³. Em Kant e Nietzsche há o comum reconhecimento *do inacessível* à razão: o modo com que refletem a partir dessa *limitação*, dessa *impossibilidade natural*, é que vai determinar o afastamento e a incompatibilidade entre seus projetos.

Como explicar a tendência metafísica do operar racional, que coloca questões que ultrapassam seu âmbito de atuação? Para Kant, a metafísica é uma "disposição natural", a recusa em satisfazer-se com o temporal e sensível, a busca por transcender a referencialidade do discurso⁴. No entanto, afirmar que a metafísica está inscrita em nós (em seus traços básicos) pela própria natureza, não implica em sua legitimidade. A disposição metafísica da razão se manifestou nos dogmáticos em seu uso natural e a-crítico: fonte de erros e ilusões pelas quais os sistemas filosófico-morais sempre implodiram numa incompatibilidade desalentadora, um apontando a inverdade do outro e vice-versa, resultando em anulação recíproca⁵. Mesmo que Kant se oponha nitidamente à tradição metafísica e, de modo especial, à divisão wolffiana entre *Metaphysica specialis* e *Metaphysica generalis*, não declara a impossibilidade da metafísica.

³KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, pref. da Primeira Edição.

⁴Ibid., pref. da 2a. ed., XXXII.

⁵Cf. LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, p. 60.

Na obra crítica propõe uma "mudança de método" na metafísica. Entretanto:

"a crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a priori)."⁶

A tarefa kantiana consistia em estabelecer limites à razão mediante a razão (crítica). Tarefa sem dúvida paradoxal de uma razão que se volta sobre si criticamente, perguntando pela possibilidade e legitimidade do seu procedimento, sendo ao mesmo tempo juiz e réu, elemento constitutivo e problema. Diante desse paradoxo, há perspectivas divergentes em Kant e em Nietzsche. Para o último, a estrutura paradoxal do ser-homem (cindido em natureza e razão) implica na aceitação dos limites do conhecimento à experiência, sem recorrer a dogmatizações. Já Kant, constatando a finitude teórica da razão, afirma, subrepticamente, a extensão prática da razão, restringindo assim as pretensões da sensibilidade. Ainda na *Crítica da Razão Pura*, Kant se defrontou com a impossibilidade de extensão prática da Razão Pura. Contudo, na *Dialética Transcendental*, a extensão prática da Razão Pura já não é mais vista como impossível; ao tematizar a liberdade transcendental (causalidade mediante liberdade) é aberto um novo caminho para a investigação, o qual é aprofundado na *Crítica da Razão Prática*. Visto que os objetos da razão pura podem apenas ser *pensados* como coisa em si (e não conhecidos), a extensão da razão pura, no

⁶KANT. *Crítica da Razão Pura*. Pref. da 2a. ed., XXXV.

sentido prático, não é seguida por uma extensão de seu conhecimento, como razão especulativa⁷. Na investigação da faculdade de conhecer a priori, Kant acredita estar em posse de juízos universais e verdadeiros, que conferem universalidade e necessidade ao conhecimento, em contraposição à generalização empírica. Dessa forma, a Crítica da Razão Pura se funda no inventário dos conhecimentos a priori (necessários e universais) próprios da filosofia transcendental. Na *Crítica da Razão Pura*, a filosofia moral é excluída da filosofia transcendental por ser esta somente cognitiva. Na Segunda Crítica, a inclusão da filosofia moral na filosofia transcendental se deve à ampliação do domínio da Razão Prática e não o inverso⁸. Admitindo a conexão entre Razão Pura prática e Razão Pura especulativa, Kant considera, na dialética da Razão Prática que a primeira é preponderante. Isto se deve à destinação moral da razão": o interesse da razão se efetiva na sua extensão prática, de modo que a lei moral (condição da razão prática) possua a forma da liberdade⁹. Pode-se dizer até que todos os interesses da razão são práticos; os supostos interesses *teóricos* (ampliação do conhecimento empírico, da ciência da natureza, segundo princípios a priori) estão condicionados por nossa vontade e corroboram as suas intenções¹⁰. Deve-se ter bem claro que para Kant, a lei moral deve fornecer um motivo de determinação da vontade, sem qualquer influência da inclinação. A própria ligação

⁷KANT. *Crítica da Razão Prática*, A/241.

⁸Cf. BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, p. 10.

⁹KANT. *Crítica da Razão Prática*, A/220.

¹⁰A esse respeito, cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. In *A Crise do Pensamento*, p. 57.

entre a razão pura prática e especulativa é estabelecida a priori na razão ela mesma: este momento de fundamentação a partir do conceito racional de incondicionado permanece obscuro (não-esclarecido) em Kant¹¹. A separação entre fenômeno e noumeno não é, na Segunda Crítica uma exigência da razão teórica: este dualismo é pressuposto necessariamente em toda a filosofia moral de Kant. Por ser esta questão decisiva, apontamos para a necessidade de indagar pela legitimidade deste procedimento postulatório.

Se no próprio Kant a razão pura prática adquire preponderância sobre a especulativa, para Nietzsche tal postulado é suspeito de um interesse moral de simplificação e falsificação. Na obra nietzscheana a lei moral não é mais analisada como um fato da razão pura, do qual o homem é consciente a priori: a razão, tanto em seu uso supra-sensível, transcendental ou prático, só pode operar, na ótica nietzscheana, a partir da imagem de um todo perfeito, na identificação do mundo com a ordem conceitual ou com a lei moral.

É questionado em Kant a própria legitimidade e alcance da filosofia crítica, a partir da suspeita de que na pressuposição do caráter incondicionado da lei moral há a interrupção do sistema crítico; a partir da suspeita quer o filósofo *provar* a inexequibilidade desse projeto moral. Na explicitação da base prático-moral da Metafísica, o projeto kantiano, ao pressupor que as idéias metafísicas são dadas pela lei moral, busca através do uso prático da razão possibilitar a metafísica *praticamente* dogmática. A não-

¹¹KANT. **Crítica da Razão Prática**, A/218,219.

conciliação entre a esfera do ser e do dever-ser em Kant é analisada por Nietzsche como uma distorção idealista, onde é pressuposto um mundo supra-sensível (embora que em sua significação negativa), do qual depende a auto-determinação do homem como ser inteligível. A tentativa de "idealizar" o mundo sensível através da lei moral, na afirmação da espontaneidade da razão, comprova a articulação da lei moral com o mundo do entendimento puro [reinen Verstandwelt]¹². Por isso, Nietzsche vê a necessidade de realizar concomitantemente a crítica da razão em seu uso teórico e em seu uso prático-moral. Quando é questionada a realidade objetiva da ordem supra-sensível, ao mesmo tempo é questionado o poder da vontade racional de atuar na natureza real e determiná-la. Esta nova orientação visa inserir no exercício do pensamento os condicionamentos instintivo-naturais como co-determinantes e decisivos no processo inteiro do conhecimento.

O propósito kantiano de tornar a metafísica *praticamente* possível é criticada por Nietzsche, que se propõe investigar a moral afastando-se do horizonte da metafísica. A pesquisa genealógica é este esforço de separar metafísica e moral. A moral tradicional, por estar metafisicamente enraizada e por sua vinculação a uma verdade transcendente reveste motivos *demasiado humanos* com uma intenção de veracidade. Nesse sentido critica todo intento de fundamentação da moral:

"Todos os filósofos, assim que se ocupavam da moral como ciência, exigiam de si próprios, com uma seriedade

¹²Ibid., A/74.

cerimoniosa que faz rir, algo de muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: pretendiam a *fundamentação da moral*, - e todo filósofo julgou ter até agora fundamentado a moral; a própria moral, porém, era considerada como "dada".¹³

A tarefa do genealogista da moral consiste em formular e classificar conceptualmente as distintas experiências morais de valor, explicar como essas diferenças valorativas se cristalizam em cada povo. Busca a procedência histórica dos valores sem se interrogar por seu estatuto ontológico. Assim, na primeira dissertação de *A Genealogia da Moral*, o filósofo investiga a dupla origem do bem e do mal, indicando qual a perspectiva valorativa em questão (força ou fraqueza).

Ao criticar a moral e a metafísica em sua conotação moderna, Nietzsche interpreta toda a história como a manifestação da violência, da exploração e da apropriação¹⁴. Em todos os modos de vida se manifesta a ânsia de dominar, o desejo de conquista; em suma, a vontade de poder. Como devir insaciável, a vida constringe o homem a criar valores. Na observação das diversas morais, constata que o estabelecimento de valores procede de duas fontes distintas: da vida forte, ascendente, segura de si, ou da vida declinante, da fraqueza. A pesquisa consistia na construção rigorosa de uma *Tipologia da Moral* [Typuslehre der Moral], que recebeu contornos nítidos a partir de *Para Além de Bem e Mal*. Da constatação da existência de dois tipos básicos afirma que há uma

¹³Cf. NIETZSCHE, F. *Para Além de Bem e Mal*, V, 186.

¹⁴NIETZSCHE, F. *Para Além de Bem e Mal*, IX, 259.

moral dos senhores e uma moral dos escravos. Nesta distinção há um propósito de crítica à tendência planificadora da moral tradicional, para possibilitar a transvaloração de todos os valores.

* * *

Nietzsche critica o idealismo kantiano na moral, por sua incompatibilidade com a realidade (a definição nietzscheana de realidade [Wirklichkeit] se dá a partir do contexto natural e histórico do homem, de onde se poderia falar de uma realidade mundana). Para Kant, são as categorias puras do entendimento que fundam o mundo objetivo e a realidade. Assim, a verdade se situa no reino do entendimento puro; a razão pura prática (como supra-sensível, como em-si) fornece regras e leis para a vontade. A esta pretensão de tornar "em si", de inscrever na esfera do ser os postulados da razão prática, Nietzsche se volta com veemência (mesmo à pretensão kantiana de buscar o ser na constituição): para os metafísicos, o que existe de mais valioso, a verdade, a lei moral e o conhecimento, não pode derivar do mundo fenomênico e efêmero, mas deve derivar do mundo supra-sensível. É questionada a tentativa de atribuir um *valor metafísico* à verdade.

"Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua "crença" que eles procuram alcançar seu "saber", alcançar algo que no fim é batizado solenemente de

"verdade". A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores."¹⁵

Através da razão legisladora (perspectiva da razão prática), Kant procurou legitimar a dimensão supra-sensível da razão. O conceito de noumenon é pensado pelo entendimento puro como coisa em si¹⁶. Trata-se, nesse caso, de um uso ilegítimo da razão, pois contraria o princípio kantiano de unidade indissolúvel entre entendimento e sensibilidade (só há conhecimento quando entendimento e sensibilidade estão unidos). Não é possível determinar objetos sem passar pelas formas puras da sensibilidade. No uso puro da razão e do entendimento há um momento ilógico e ilegítimo, na pressuposição de que o entendimento pensa um objeto em si mesmo (como objeto transcendental ou noumenon). Entretanto, pode um conceito referir a um objeto em geral? É possível construir objetos a partir de representações não-sensíveis?

A concatenação entre razão teórica e prática se evidencia no fato de que a razão teórica, ao buscar possibilitar a natureza, como um conjunto de objetos segundo regras, reduz as pretensões da sensibilidade: a razão prática opera, desse modo, num mundo simplificado e regrado racionalmente. O valor da razão pura, em seu uso transcendental, está em fornecer o esquema do operar racional, a partir do qual a razão prática se estabelece, adquirindo o uso prático da razão preponderância em relação ao uso especulativo. É por meio do uso moral da razão que Kant

¹⁵NIETZSCHE, F. **Para Além de Bem e Mal**, I, 2.

¹⁶KANT. **Crítica da Razão Pura**, B/311.

extrapolará os limites do conhecimento e da experiência possível, legitimando a idéia de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Desta forma, a crítica nietzscheana se endereçará a Kant como moralista:

"A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu "imperativo categórico" - esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral"¹⁷.

O interesse crescente de Kant no tema da moral após a primeira crítica expressa, segundo Nietzsche, que a crítica é apenas propedêutica: a partir dela é que são buscados os fundamentos últimos da moralidade. Deste modo, haveria um interesse moral até mesmo na investigação transcendental. A crítica ao idealismo da moral kantiana se faz em nome de uma "realidade" e de uma natureza que não se esgotam na elaboração conceitual e não se deixam subsumir a critérios absolutos de verdade. Esta afirmação de Nietzsche é tanto inovadora como problemática; a sua "nova orientação de pensamento", ao pretender superar o idealismo metafísico, acaba recaindo num idealismo naturalista. Através da estratégia de inversão Nietzsche se contrapõe ao Imperativo Categórico kantiano afirmando o "Imperativo Moral da Natureza" [der moralische Imperativ der Natur], na tácita pressuposição de que há na natureza leis necessárias de conservação e crescimento.

¹⁷NIETZSCHE. *Para Além de Bem e Mal*, I, 5.

Para tornar possível de algum modo a soberania e autonomia humanas, necessita idealizar a natureza, como o horizonte de toda experiência humana de valor. (Com isso, o movimento de totalização e transcendência, que culminou na afirmação do Mundo-Verdade, deve ser voltado ao mundo [ao sentido da Terra]). Procurando reinscrever o homem no mundo, Nietzsche volta ao homem *naturalizado* aquilo que antes era atributo do ser impessoal. Ao se opor à filosofia moral kantiana por encontrar nela oposições metafísicas, o procedimento crítico nietzscheano volta-se sobre si mesmo. Ao apontarmos os pressupostos metafísicos existentes na noção de natureza em Nietzsche, queremos expor a dificuldade de construir uma hierarquia valorativa isenta de construções dicotômicas e de oposições metafísicas. A questão da relação entre moral e metafísica, tal como é elaborada por Kant e Nietzsche se apresenta como um desafio para a filosofia atual, na medida em que são expostos os limites e as pretensões legítimas do pensamento na elaboração da moral. Analisando alguns aspectos da contraposição nietzscheana à moral racional kantiana queremos enfatizar a necessidade de *problematizar* a moral para evitar que sejam inseridos dogmatismos na sua fundamentação.

BIBLIOGRAFIA

- BECK**, Lewis W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- GIACÓIA Jr.**, Oswaldo et al. *A Crise do Pensamento*. Organizado por Benedito Nunes. Belém: Ed. da UFPA, 1994.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger]. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da Razão Prática* [trad. de Artur Morão]. Lisboa: Edições 70, 1974.
- LEBRUN**, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica* [trad. de Carlos A. R. de Moura]. São Paulo: Mantins Fontes, 1993.
- MARTON**, Scarlett. *Nietzsche: das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE**, Friedrich W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli e Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro* [trad. de Paulo C. de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *La Généalogie de la Morale* [Trad. Henry Albert]. Paris: Gallimard, 1964.

TUGENDHAT E A FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO DE FELICIDADE EM KANT

*Prof. João Hobuss**

O presente texto toma como referencial básico, o artigo *Ética Antiga e Moderna* presente no livro **Problemas de la Ética** (Problem der Ethik) de Ernst Tugendhat. Pode-se abordá-lo sob vários aspectos, algumas críticas surgem como necessárias, sobretudo no que se refere à ausência, na análise da eudaimonia (felicidade) aristotélica, de uma perspectiva que leve em consideração a indissociabilidade entre ética e política, pois o autor não explicita, o que é claro em Aristóteles, que a felicidade de cada um, a felicidade do indivíduo, vai em conjunto com a finalidade última da póλις, qual seja, o que é bom para o indivíduo, é bom para a coletividade. Mas, isto seria tema para um outro escrito.

Aqui, o objetivo é, a partir da leitura do referido artigo, indagar sobre a possibilidade de remeter o conceito de felicidade, tão presente na concepção ética da antiguidade, a um plano de fundamentação tal qual encontramos em Kant. Tugendhat acredita, e deixa absolutamente demonstrado no texto, que é possível encontrar uma resposta formal ¹ à temática da felicidade sem

* Chefe do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

¹Tugendhat, Ernst. **Problemas de la Ética**, p. 65.

renunciar aos dados oriundos da experiência sensível. A argumentação aqui presente vai em direção contrária, isto é, demonstrar que não é possível inserir no âmbito da filosofia prática de Immanuel Kant o conceito de felicidade, ligado, como se verá, às inclinações da sensibilidade.

Apresentar-se-á, num primeiro momento, a problemática levantada por Tugendhat para, posteriormente, estabelecer qual o conceito de felicidade que se encontra na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung der Metaphysik der Sitten) de Kant e, por último, relacionar Tugendhat e Kant, tendo em vista a intenção do primeiro.

Tugendhat: Ética Antiga e Moderna

A problemática central proposta por Tugendhat baseia-se na investigação sobre a possibilidade de introduzir na concepção apriorístico-formal kantiana, tomada como referencial da ética moderna, o conceito de frõnesij (prudência, sabedoria prática), sem renunciar à necessidade de fundamentação tão cara a Kant. Sendo assim, parte da interrogação sobre o significado da felicidade, buscando, dessa forma, uma resposta formal à questão da fundamentação, que não excluiria, certamente, o dado empírico.

Para isto, propõe como parâmetros da ética antiga e moderna, Aristóteles e Kant. Neste momento surge uma indagação que aparece como fundamental: "em que medida pode o encontro com Aristóteles chamar-nos a atenção acerca de uma deficiência em

nossa primeira posição?"². Para responder tal questionamento, Hans-Georg Gadamer é chamado à discussão, especialmente no que diz respeito à sua proximidade, seu interesse no conceito de frõnesij. Segundo Gadamer, a frõnesij está orientada de maneira imediata, para a situação concreta dada: é pela frõnesij que indivíduo se orienta na pòlij. A finalidade do homem é a felicidade, e sem a frõnesij ele não a atinge: ela não é um conceito *a priori*, dedutivo, mas um "conceito do saber moral do qual resulta que o correto em cada caso deve ser conhecido de modo imediato na situação particular(...)"³.

Segundo Tugendhat, Gadamer, seguindo sua concepção hermenêutica, acabará por contrapor as posições de Aristóteles e Kant. Ele, por sua vez, irá noutro sentido, ou seja, tentará demonstrar que é factível a integração da frõnesij na perspectiva formalista *a priori* de Kant.

Ora, o que se apresenta de maneira imprescindível, é a determinação dos juízos morais corretos. Aristóteles pretendeu fundamentar juízos morais corretos a partir do justo-meio. Só que este critério é tão indeterminado que ele próprio não conseguiu dar conta de sua pretensão de fundamentação, recorrendo às virtudes de seu tempo. Kant também pretendeu fundamentar juízos morais corretos e, para isto, pôs entre parêntesis os costumes morais vigentes para ter acesso à razão pura prática; Tugendhat diz que não se deve considerar impossível fundamentar costumes sociais

²op.cit., p.45.

³Gadamer, Hans-Georg. **Verdad y Metodo**, p. 393.

vigentes, mas, por outro lado, não se deve considerá-los fundamentados apenas por que existem.

Isto não significa que se pode prescindir da idéia de fundamentação. Torna-se claro que "uma proposição moral, na qual não se expressa o que queremos, mas sim o que devemos fazer, não pode ser uma proposição empírica"⁴. Foi a partir desta radicalidade no que se refere à pretensão de fundamentação, que Kant chegou a sua noção apriorístico-formal⁵. Se não prescindiu da necessidade de um princípio moral a priori, ou seja, de um conceito de fundamentação que possa valer "de uma vez para sempre"⁶, Kant prescindiu de um conceito de saber moral, situacional, imediato, como a *frōnesij* aristotélica. É exatamente neste momento que Gadamer observa uma possível fragilidade da concepção kantiana. Tugendhat discorda: o que num momento parece debilidade de Kant diante de Aristóteles, num segundo, tem-se o ponto forte de Kant em relação ao pensador grego⁷. Se, os juízos concretos não são deriváveis de um princípio formal a priori, onde encontrarão sua fundamentação?⁸ Tugendhat apresenta duas possibilidades, segundo ele não excludentes: ou o juízo concreto não pode fundamentar-se, pois contém um resto decisionista⁹, relativo ao imediato, à situacionalidade; ou no fundamento deste juízo situacional,

⁴Tugendhat, Ernst. *op.cit.*, p.49.

⁵Idem, p. 50.

⁶Idem, p. 49.

⁷Idem, nota 12.

⁸Idem, nota 11.

⁹Id. *ibidem*.

entrarão, além do princípio formal a priori, dados empíricos¹⁰, relativos ao sensível.

Esta relação aristotélico *x* kantiana remete a um outro momento importante, que se desvela a partir da seguinte questão: qual o objeto da ética?¹¹ Ora, é sabido que a palavra *bom* tem na ética antiga e na ética moderna, em Aristóteles e Kant, conotações distintas : na antiga o objetivo básico era uma vida boa. Portanto, o *bonum* é aquilo que, em cada caso é bom para o indivíduo¹², visando, sempre, sua finalidade específica, isto é, a eudaimonia. Então, temos na ética antiga a indagação pelo modo correto de orientar-se em cada caso, para atingir sua finalidade, enquanto que na moderna aparece deste outro modo: "que se deve fazer em relação ao outro?"¹³. Como consequência, encontra-se na concepção ética antiga uma preocupação precípua com a temática da felicidade, enquanto na moderna o imprescindível diz respeito à moral propriamente dita, a uma pretensão de fundamentação desta moral. Nesta, a pergunta pela felicidade não ocupa uma posição de relevo, ao contrário, diz respeito às inclinações da sensibilidade; naquela, a felicidade ocupa posição central, é aquilo ao qual todas as coisas tendem. Assim, se em Aristóteles pode-se fundar objetivamente as regras de conduta para atingir um determinado fim, no caso a eudaimonia, orientando-se pela *frõnesij*, em Kant elas inexistem, pois a pergunta pelo que se deve fazer pressupõe,

¹⁰Id. ibdem.

¹¹Idem, p. 51.

¹²Ib., nota 18.

¹³Ib., nota 18.

necessariamente, regras objetivas de validez universal, a bem dizer, uma pretensão radicalizada de fundamentação.

Tudo isto, não significa que se deva abandonar a problemática da verdadeira felicidade. Tugendhat observa que "por difícil que seja formular a pergunta pela verdadeira felicidade no plano de fundamentação alcançado por Kant, já não podemos hoje considerar, como Kant, esta pergunta tão irrelevante como pergunta pelo bem moral"¹⁴. Ora, segundo Tugendhat, lembrando os antigos, só se é feliz quando se age moralmente¹⁵: deve-se buscar a reformulação da pergunta pela verdadeira felicidade, pois "só podemos retomar hoje a problemática da eudaimonia, se o fazemos na moderna consciência do problema"¹⁶, ou seja, não se renuncia, de forma alguma, à pretensão de fundamentação.

Surge, então, naturalmente, a interrogação sobre como reformular toda esta questão na esfera da moderna consciência do problema¹⁷. Desta forma, cabe saber, se existe um critério que se apresente enquanto eficiente no sentido de descobrir, nos indivíduos, se as coisas estão bem ou mal¹⁸.

Par Tugendhat este critério existe, e diz respeito à saúde e doença humanas: ora, está bem quando está são. O autor afirma que este critério é um critério objetivo que não pode reduzir-se a um

¹⁴Op.cit., p. 56.

¹⁵Idem, nota 21.

¹⁶Op.cit., p. 58.

¹⁷Idem, nota 23.

¹⁸Idem, nota 25.

critério subjetivo, pois "alguém pode estar enfermo sem sabê-lo"¹⁹. Se este é um critério objetivo, trata-se agora de estendê-lo à saúde anímica. Para tal se faz necessário um conceito formal de saúde psíquica: isto é encontrado na literatura psicanalítica, especialmente em Lawrence Kubie.

Kubie vai distinguir entre conduta compulsiva (patológica) e comportamento normal ou são. A primeira pressupõe um comportamento automático, não reflexivo; a segunda, flexível e controlada pela vontade, portanto, autônoma²⁰. Ao contrário de uma autonomia da razão, no sentido kantiano, Kubie faz alusão a uma autonomia do querer, determinada sensivelmente: o componente racional só é entendido no sentido de uma capacidade de reflexão. Tem-se, assim, um conceito realmente formal de saúde psíquica.

E é exatamente nesta concepção de autonomia, de liberdade, que Tugendhat baseia-se para retomar o vetor central do artigo, ou seja, a eudaimonia. A liberdade, a autonomia, manifestam-se no momento exato da escolha, pois só escolhe-se verdadeiramente se a escolha for livre, se for plena no sentido da autonomia: "a questão do verdadeiro querido se refere assim não às metas do nosso querer, mas ao como do querer"²¹.

Tugendhat observa que é possível encontrar uma resposta formal, aplicada a todos os homens, para a questão da felicidade. Esta resposta indica que não há exclusão entre a

¹⁹Op.cit., p. 60.

²⁰Op.cit., p. 63.

²¹Op.cit., p. 64.

formalidade do princípio e o dado empírico, mas, é importante ressaltar, ou melhor, se faz indispensável afirmar que, independente da relação princípio formal x experiência, não se pode afastar do que se apresenta tão intensamente na perspectiva ética moderna: a pretensão de fundamentação.

Kant e a Fundamentação do Conceito de Felicidade

Afinal, será viável a intenção de Tugendhat, no sentido de introduzir o conceito de felicidade no âmbito da concepção apriorístico-formal de Kant?²² Antes de que se chegue a uma conclusão, se faz necessário precisar o conceito de felicidade kantiano.

Este conceito será explicitado a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra clássica, na qual o filósofo busca estabelecer o princípio supremo da moralidade, investigando a fonte dos princípios práticos que residem a priori na razão, absolutamente depurado de todo e qualquer dado empírico. A preocupação central deste ponto não é o de elucidar os diversos conceitos propostos por Kant, mas sim tornar claro o conceito que este elabora na felicidade.

Bem, existe nos seres racionais em geral, o intuito de alcançar uma finalidade, finalidade esta que vai se apresentar enquanto uma finalidade natural: ela recebe o nome de felicidade.

Ora, em Kant, o conceito de felicidade vai aparecer enquanto completamente indeterminado, pois por inevitável que

²²Idem, nota 21.

seja a busca por um determinado objetivo que o ser racional aspire, no caso a felicidade, não conseguirá explicitá-lo de forma rigorosa: "A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos"²³. Todos os elementos pertencentes a tal conceito têm sua origem inequívoca na experiência. Desta forma, não se pode ter uma idéia exata, clara, do que é desejado realmente, tendo em vista o fato de que para "a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto"²⁴. Não se trabalha, no sentido de realizar uma intenção natural, como a felicidade, com princípios já determinados de antemão, com princípios já fundamentados, mas apenas mediante "conselhos empíricos"²⁵.

A maneira de determinar os meios para alcançar tal fim, dá-se por um imperativo, e este imperativo é hipotético. Em se tratando da felicidade, "o imperativo que representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar (a felicidade) é assertórico"²⁶. A ação surge aqui como um meio para alcançar determinada finalidade: "a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode se chamar prudência (Klugheit)"²⁷. Fica claro que esses imperativos, imperativos prudenciais, não são mandamentos da moralidade, como o

²³Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 127.

²⁴Idem, nota 36.

²⁵Op.cit., p. 128: "(...) não se pode pois agir segundo princípios determinados para ser feliz, mas apenas segundo *conselhos empíricos*, por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar".

²⁶Idem, nota 38.

²⁷Op.cit., p. 126.

imperativo categórico, pois não podem representar, de modo algum, objetivamente, as ações como "praticamente necessárias"²⁸. Assim, a felicidade não é um objetivo da razão, isto é, a razão não se destina à felicidade, pois esta não pode ser uma finalidade da razão, ou da vontade, pois "a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação que assenta somente em princípios empíricos (...)"²⁹.

Torna-se evidente que, em Kant, o conceito de felicidade, como já foi salientado, não se refere à razão, não é um ideal da razão, mas refere-se, tão somente, aos dados relativos à experiência sensível, às inclinações da sensibilidade.

Kant e Tugendhat

Explicitado o conceito de felicidade em Kant, passar-se-á ao ponto principal deste item, ou seja, a viabilidade de integrar o conceito de felicidade no âmbito da filosofia prática kantiana.

A preocupação de Tugendhat em todo o artigo *Ética Antiga e Moderna* é tornar factível a formulação da interrogação sobre a felicidade no que ele afirma ser o plano de pretensão, de fundamentação, alcançado por Kant. Desta forma, se bem que não especificando de forma rigorosa, a partir de toda uma discussão da problemática da felicidade, desde os gregos, especialmente Aristóteles, com a introdução do conceito de *fronesij*, Tugendhat acreditará ser possível elaborar uma resposta formal à questão da

²⁸Op.cit., p. 128.

²⁹Idem, nota 41.

fundamentação, levando, ao contrário de Kant, em consideração os dados da experiência sensível.

O próprio autor reconhece que, no que se refere à perspectiva kantiana, na moralidade existem regras de conduta objetivas, regras universais e necessárias a respeito de como se conduzir, do que se deve fazer, enquanto que "não há regras de conduta objetivas e de validade universal para a consecução da felicidade"³⁰. Podemos saber com rigor se uma ação é, em si, moralmente boa, mas não se uma ação é boa para mim, se, realmente esta ação atua no sentido de favorecer meu bem-estar³¹. Falta-lhe a pretensão de fundamentação. Isto não significa, para Tugendhat, que se possa renunciar, definitivamente, a esta questão, pois existem seres dotados de reflexão que se colocam o problema: o que é bom para mim?³² Ora, é necessário que o conceito moral em Kant não se refira, tão somente, a situações genéricas, mas que seja remetido à problemática da felicidade³³. Mas será isso possível? Será viável remeter o conceito formal kantiano à questão da felicidade? Certamente não.

A idéia de felicidade vai implicar na total e completa satisfação dos desejos e inclinações. Ela se refere aos dados sensíveis oriundos da experiência, é relativa e provisória; não é possível considerar este problema como uma lei, pois está inserido na probabilidade do empírico, nas inclinações de nossa

³⁰Tugendhat, Ernest, op.cit., p.54.

³¹Idem, nota 44.

³²Op.cit., p. 55.

³³Idem, nota 21.

sensibilidade, e a pretensão de fundamentação, que se encontra em Kant, indica a necessidade de princípios morais, de meta-regras, cuja validade seja universal e necessária.

E é isto que não se pode esperar de um conceito indelevelmente relacionado à experiência, aos dados que encontram origem na sensibilidade. É clara a ausência de uma validade universal e necessária e, portanto, de uma pretensão de fundamentação. Tugendhat pode tentar buscar fundamentar um conceito de felicidade, o que tentou de forma inconsistente no referido artigo, mas não no âmbito de uma filosofia prática como a de Kant, que supõe princípios práticos universais e necessários oriundos da razão.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES.** *Ethica Nicomachea* [ed. I. Bywater]. Oxford : Oxford Classical Texts, 1942 .
- _____. *L'éthique à Nicomaque* [trad. Gauthier e Jolif]. 4 vol. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970.
- BERTI,** Enrico. *La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation récente*. IN: Revue de Metaphysique et de morale n.2. Paris: PUF, 1990.
- DELEUZE,** Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- GADAMER,** Hans-Georg. *Verdad y Método* (Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica).2 ed. Salamanca: Sígueme, 1984
- HERRERO,** Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- KANT,** Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. IN: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980.
- LACROIX,** Jean. *Kant e o Kantismo*. Lisboa: Rés, s/d.
- TUGENDHAT** , Ernst . *Problemas de la Ética* . Barcelona : Editorial Crítica , 1988 .
- ZINGANO,** Marco A. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

**DEUS NA 4ª VIA DE TOMÁS DE AQUINO
E NO § 9 DA "DISSERTATIO" DE KANT**

Prof. Dr. Cláudio Neutzling

Na tentativa de fazer um pequeno estudo comparativo entre Santo Tomás de Aquino [1224-1274] e Immanuel Kant [1724-1804], sabendo da envergadura filosófica dos dois pensadores, procedeu-se a uma delimitação muito concreta do campo desta pesquisa: a 4ª via da existência de Deus e o § 9 da *Dissertatio de 1770*.

Composta para obter a condição de professor ordinário, isto é, titular, na Universidade de Königsberg, a *Dissertatio de 1770* é de interesse capital para conhecer o pensamento de Kant, por ser ela, ao mesmo tempo, um ponto de chegada e de partida, enquanto marca oficialmente o início do chamado "pensamento crítico".

Tratando da questão de Deus em vários parágrafos, mas especialmente no § 9, a *Dissertatio* de Kant foi o livro ideal para um confronto com Tomás de Aquino que, no século XIII, na *Summa Theológica* I,q.2,a.3, na 4ª via, desenvolvera assunto idêntico ao do § 9.

No presente exame, apresentar-se-á primeiramente o texto da 4ª via, seguido de comentários e reflexões. Passar-se-á, então,

para a Dissertatio, com a citação do § 9 e comentários. Concluída a análise dos dois autores, far-se-á um confronto dos textos em questão, ambos tratando da perfeição a exigir um *Máximo*, chamado Deus.

A conclusão apontará para a existência de uma surpreendente aproximação entre Tomás e Kant nos referidos textos, apesar de existirem diferenças, certamente explicáveis pela influência empirista recebida pelo filósofo alemão.

1. A 4ª VIA DE SANTO TOMÁS

1.1 - Texto da 4ª via

Na "Suma Teológica", composta entre 1266 e 1272, ao falar sobre a existência de Deus, Tomás de Aquino assim se expressa:

"A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. Assim, nelas se encontram em proporção maior ou menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseguinte, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo no II *Metaphys (lect. II)*.

Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe. E isto chamamos Deus."¹

1.2 - Exposição explicativa

A existência do mais ou do menos qualitativo, a existência de graus de valor ou de perfeição nas coisas, é um fato. Já Platão, melhor do que ninguém, percebera os graus na beleza das coisas e Aristóteles, conforme diz o próprio texto da 4ª via, refletira sobre o máximo. Todas as coisas, ora são mais, ora são menos. O conhecimento é mais altamente e mais perfeitamente conhecimento na inteligência do que no sentido. A vida é mais alta e perfeitamente vida no ser vivo livre e pensante do que no ser animal e neste mais do que no ser vivo vegetativo.²

Onde quer que haja um mais e um menos, onde quer que existam graus, é necessário que exista, de alguma forma, um supremo grau ou um máximo, isto é, um que seja "o mais". Isso deve ser entendido num sentido analógico. Uma coisa é boa, outra é melhor, mas pode sempre haver outra melhor ainda. Pode-se dizer que a bondade excede ou transcende toda categoria de seres e em nenhuma se acha em sua plenitude. Cada coisa boa ou bela é bela

¹ TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica** I,q.2.a.3.

² Jacques MARITAIN. **Caminhos para Deus**, p. 45.

ou boa parcialmente, ou por participação. Não é, pois, em si mesma, a razão de sua bondade. Para isso, seria necessário que fosse boa *por si*, ou por essência e, neste caso, teria a bondade em toda a sua plenitude, o que não ocorre. Por conseguinte, ela deriva a sua bondade de outra coisa. Sua bondade é causada. Seja qual for a causa considerada, se ela própria é causada enquanto boa, ela deriva a sua bondade de outra coisa. Por isso, é necessário que o pensador se detenha numa primeira causa que, no exemplo dado, seja boa por essência e boa por si mesma.³

Não se está a dizer que os graus dos seres podem ser afirmados pela comparação direta dos entes entre si. De fato, na ordem *quantitativa* é possível tal comparação, porque em tal caso há homogeneidade e, assim, pode-se dizer: este ente é maior ou mais pequeno do que aquele. No caso, temos uma analogia extrínseca. Mas não se diz: este ente é mais perfeito do que aquele. Em verdade, na ordem *qualitativa* não é possível a comparação direta, porque nessa ordem trata-se de analogia intrínseca. Nesse caso, só é possível dizer: este é mais perfeito ou mais imperfeito do que aquele. E, por isso, nessa ordem, os graus não significam que um ente tenha perfeição quantitativamente como dois, três, quatro etc., senão que tal ente participa, com uma maneira limitada e imperfeita, de uma perfeição que no outro está plena e absolutamente.⁴

³ Id. p. 45-6.

⁴ José Rubén SANABRIA. **Filosofia del Absoluto**, p. 82-3.

Toda a força de demonstração da 4ª via reside no fato de considerar valores ou perfeições transcendentais, que excedem todo gênero e toda categoria e, por sua própria natureza, exigem incessantemente a existência, em níveis cada vez mais altos do ser, do ser por excelência.⁵

Uma vez que a bondade, a beleza, a vida, o conhecimento, o amor e, afinal, o ser acham-se nas coisas em diversos graus, é necessário que exista em alguma parte, para aqueles valores, um máximo ou um supremo grau.⁶

1.3 - O exemplarismo na 4ª via

A exposição da 4ª via de Tomás apoia-se na causalidade exemplar. A exemplaridade consiste em que o ser não coincide formalmente com o ente. Assim, o exemplar, por ser subsistente, é independente de todo o ente. Ao contrário, o ente depende totalmente do ser de quem recebe tudo o que é.

A exemplaridade é a causalidade primeira e fundamental. Ela pertence à possibilidade interna do ente, isto é, ela determina a estrutura íntima do ente que se irá produzir. Ao contrário, a causalidade eficiente refere-se à possibilidade externa, que supõe necessariamente a possibilidade interna. As duas causas se necessitam e se completam, mas o influxo atual da causa exemplar só se exercita mediante a causa eficiente. Donde se conclui que a

⁵ Jacques MARITAIN. Op. Cit., p. 48.

⁶ Id., p. 45.

causa exemplar é primeiro, com prioridade de natureza, na ordem da constituição do ente, enquanto a causa eficiente é primeiro na ordem de realização. Mas, a realização se funda na constituição. Por isso, a causa exemplar é simplesmente a primeira⁷ e, dessa forma, é exigida como necessária na constituição de perfeição de todo ente finito. E uma reflexão sobre o ente finito remeterá à Causa Exemplar.

De fato, o exemplar absoluto da perfeição é coafirmado em toda a perfeição afirmada. Com esse exemplar absoluto comparam-se todas as perfeições finitas, que, na gradação diversa existente nos entes finitos, exigem, como foi dito, esse exemplar máximo.

O exemplar absoluto não é intuído pelo homem, porque ele não tem intuição do absoluto. Nem é uma idéia inata, pois, neste caso, o homem teria uma representação direta do absoluto, o que não é verdade, porque só se conhece o absoluto através do finito. Conclui-se que o exemplar máximo, o Absoluto, perfeição subsistente, é coafirmado na afirmação de qualquer perfeição limitada em virtude da tendência do entendimento ao infinito e da exigência de um exemplar máximo na predicação da perfeição feita pelo homem a partir dos entes finitos.

1.4 - O máximo subsistente

É necessário que exista, em alguma parte, um máximo ou um supremo grau de perfeição e bondade e dos outros valores

⁷ José Rubén SANABRIA. Op. Cit., p. 86.

transcendentais. Mas esse máximo ou supremo grau, por ser a causa primeira de tudo o que há de perfeição e de bondade nas coisas, é um ponto culminante acima da série infinita de todos os graus possíveis de perfeição e de beleza nas coisas. É um grau supremo, superior a toda a série. É uma causa primeira transcendente, que é perfeita e boa em si e de si. Ela não tem a perfeição e a bondade, mas "é" a perfeição e a bondade, é a perfeição e a bondade subsistente por si mesma: é o máximo subsistente.⁸

De fato, o absolutamente máximo é real. Se os graus são reais, o princípio da sua inteligibilidade tem que ser real, porque seria absurdo que aquilo sem o qual nada se pode afirmar absolutamente e objetivamente como grau real não existisse ou fosse somente uma idéia. Como o ser é o fundamento último da inteligibilidade, os graus reais exigem a realidade de ser fundamento. Do contrário, os graus não seriam reais. Mas os graus são reais, porque são participações parciais da plenitude da perfeição e da bondade. Logo, o exemplar máximo das perfeições finitas é real.⁹

A argumentação da 4ª via exige não só uma Perfeição Ideal, ou um máximo ideal, mas uma perfeição ou um máximo subsistente, isto é, existindo em si e por si. Isso porque a 4ª via é uma pesquisa e uma reflexão sobre uma razão de ser, ou seja, ela é uma indagação da razão ou da causa dos graus diversos de perfeição ou de ser nos entes. Ora, uma razão de ser último não se encontra

⁸ Jacques MARITAIN. Op. Cit., p. 46.

⁹ José Rubén SANABRIA. Op. Cit., p. 84.

em uma idéia, mas unicamente em um ser, ou seja, em um Ser com maiúscula, causa da perfeição e que possua a perfeição (ou o máximo) por essência, ao passo que tudo mais apenas a possui por participação.¹⁰ Esse raciocínio é aplicado a todas as perfeições ou qualidades que possam ser levadas ao absoluto: ser, unidade, verdade, bondade, inteligência e vontade, de tal modo que se possa dizer que o Primeiro Princípio deve ser, necessariamente, Ser perfeito, Unidade absoluta, Verdade, Bondade, Beleza, Razão e Vontade infinitas.¹¹

Portanto, o Máximo é subsistente, causa primeira exemplar de toda gradação de perfeição nos entes finitos. Esse máximo, perfeição absoluta subsistente, todos chamam Deus, diz Tomás de Aquino.

1.5 - Participação na perfeição subsistente

Todas as perfeições ou graus de ser fornecidos pela experiência, e especialmente aqueles entendidos pela inteligência, são participação da própria e infinita perfeição do ser subsistente. O próprio fato de haver graus diferentes de beleza, bondade, perfeição, acarreta o fato da participação dos entes finitos de um Exemplar Máximo, que existe fora e acima da hierarquia das belezas e perfeições limitadas e finitas.

¹⁰ Régis JOLIVET. **O Deus dos Filósofos e dos Sábios**, p. 60.

¹¹ Id., p. 58.

O Exemplar Máximo, Deus, é a medida de todo e qualquer ente que tem "ser" na medida em que se acerca de Deus. Assim, todo ente tanto mais se acerca de Deus, Exemplar Máximo, quanto mais ou menos participa da perfeição ontológica.¹²

Na verdade, qualquer ente é um determinado grau de entidade e se é conhecido e afirmado enquanto grau, necessariamente é relativo. Mas todo o relativo e imperfeito é entendido só em relação ao Perfeito e Positivo. Se, por exemplo, dizemos que "X é isto", nossa afirmação significa "X é somente isto", ou seja, uma limitada participação da perfeição do ser ou da perfeição do exemplar subsistente.¹³

Pode-se, portanto, dizer que a 4ª via é a "via da participação", ou seja, o miolo da metafísica tomista.

2. DEUS NO § 9 DA "DISSERTATIO" DE KANT

2.1 - Texto do § 9

Kant, no parágrafo 9 da "Dissertatio", afirma:

"O fim dos conhecimentos intelectuais é duplo: o primeiro é *eléntico*, pelo qual sua utilidade é negativa, isto é, a de impedir que o concebido sensivelmente invada o terreno dos númenos(...). O segundo é *dogmático*, segundo o qual os princípios gerais do

¹² José Rubén SANABRIA. Op. Cit., p. 83.

¹³ Id., p. 82.

intelecto puro, que são os que expõem a ontologia ou a psicologia racional, se constituem em um certo exemplar, que não pode ser concebido senão pelo intelecto puro, que é, por sua vez, pelo que se refere à realidade, medida comum de todo o demais, isto é, a PERFEIÇÃO NÚMENO. Esta pode ser tal em sentido teorético (*) ou prático. No primeiro, é o Ente Sumo, DEUS; no segundo sentido, é a PERFEIÇÃO MORAL. (...) Em todo gênero de coisas, cuja quantidade é variável, o máximo é a medida comum e o princípio do conhecimento. O máximo de perfeição chama-se agora Ideal, ou, em Platão, Idéia (como é sua idéia de Estado) e é o princípio de tudo o que está contido sob a noção geral de alguma perfeição, enquanto os graus menores somente podem ser considerados determináveis pela limitação do máximo; mas Deus, como ideal de perfeição, quando é princípio de conhecimento, é por sua vez, como realmente existente, o princípio de produção de toda perfeição."¹⁴

¹⁴ Tradução pelo autor desta pesquisa, a partir do espanhol. O texto original latino diz: "Intellectualium duplex potissimum finis est: *prior elenchiticus* per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, (...). Posterior est *dogmaticus*: secundum quem principia generalia intellectionis puri, qualia exhibet Ontologia, aut Psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, non nisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON. Haec autem est vel in sensu theoretico (*), vel practico talis. In priori est Ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. (...) In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, Maximum est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae), et omnium, sub generali perfectionis alicuius notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus non nisi limitando maximum determinari posse consentur; Deus autem, cum, ut Ideale

O asterisco no texto remete-nos à seguinte observação feita pelo próprio Kant no rodapé: "Consideramos algo teoreticamente, quando não atendemos senão àquelas coisas que lhe convém como ente; mas praticamente, se consideramos as que deveriam ser próprias dele em razão da liberdade."

2.2 - Alcance das afirmações de Kant

Diante das afirmações do § 9 da "Dissertatio", cabem algumas considerações. Kant reconhece que os princípios gerais do intelecto puro constituem-se em um certo exemplar, que é medida comum de todo o demais. O exemplar é, para Kant, o que ele chama de "Perfeição Númeno". Já no § 3, da mesma "Dissertatio", Kant falara de "númeno", dizendo que essa é a palavra que os antigos empregavam para aquilo que passou a chamar-se "inteligível", ou seja, o que não contém senão aquilo que só pode ser conhecido pela inteligência. O "númeno" está contraposto a "fenômeno", o sensível, que é próprio da sensibilidade.¹⁵ Portanto, ao falar de "Perfeição Númeno", o filósofo está a entender a realidade perfeita

perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter existens, simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi."

A nota do asterisco diz: "Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea quae enti competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant dispicimus".

O autor da pesquisa omitiu duas passagens do texto, subentendidas nos parênteses, por não se referirem ao trabalho proposto, para não alongar desnecessariamente a citação.

¹⁵ Diz Kant no § 3: "(...) Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat. (...)."

e exemplar que só o intelecto puro pode compreender.¹⁶ O fim desse conhecimento intelectual é, por isso, chamado "dogmático", porque não pode ser comprovado pela sensibilidade.

A "Perfeição Númeno", no sentido teorético, isto é, naquilo que se refere ao *ente*, conforme Kant afirma na nota explicativa ao asterisco do parágrafo em estudo, é o que ele chama "*Ente Sumo, DEUS*". O próprio Kant coloca a palavra Deus em maiúscula. Ele está a dizer que o exemplar máximo, no sentido teorético, é Deus, Ente Supremo. O texto afirma, logo após, que o máximo é entendido como medida comum e princípio do conhecimento: o exemplar máximo ou perfeição "númeno" é, portanto, o princípio pelo qual se pode conhecer a realidade e a medida desse conhecimento. Entende-se porque Kant afirma, então, que o "máximo de perfeição" chama-se "*Ideal*", enquanto Platão falava de "Idéia". Todos sabem que, em Platão, a "Idéia" é ontologizada. Como Kant refere Platão, e, em seguida, afirma explicitamente que Deus, como Ideal de perfeição, é "realmente existente" e "princípio de produção (fiendi) de toda perfeição", pode-se afirmar que sua reflexão chega aqui, na "Dissertatio", à prova da existência de Deus.

Na frase conclusiva do § 9, o filósofo de Königsberg faz três afirmações importantes sobre Deus como Ideal de perfeição: 1) Deus é princípio de conhecimento; 2) Deus é realmente existente e, 3) como realmente existente, Deus é princípio de produção de toda

¹⁶ Kant fala de "intelecto Puro" no § 8, enquanto "intelecto" em geral ele já havia definido no § 3.

perfeição. O verbo usado no texto latino é "fiendi": Deus faz, produz, cria a totalidade da perfeição que se encontra nos entes.

Todo texto do § 9 faz uma profunda referência a Deus como o Máximo grau de perfeição, afirmando-o realmente existente.

2.3 - Deus em parágrafos complementares ao § 9

Kant completa algumas idéias sobre a existência de Deus em outras passagens da "Dissertatio". Por exemplo, no § 19, ele fala que a causa do mundo é um Ente extramundano. No § 20, ele refere um Arquiteto como Criador do Universo. Nos § 21 e 22, fala da necessidade e da existência de uma causa única para o mundo. Estes são alguns parágrafos a deixarem suficientemente claro que, na "Dissertatio", Kant refere-se a Deus como realmente existente, como ficou explicitado pelo exame do § 9.

3. CONFRONTO ENTE A 4ª VIA E O § 9

A 4ª via de Santo Tomás de Aquino, tratando da existência de Deus, e o § 9 da *Dissertatio* de Immanuel Kant possuem uma significativa relação, uma vez que ambos refletem sobre os graus de perfeição a exigirem um *Máximo*, realmente existente.

Santo Tomás, seguindo a tradição lógica do aristotelismo, levanta um raciocínio silogístico, partindo clara e diretamente da consideração dos graus que se encontram nas coisas, enquanto Kant

faz uma reflexão mais teórica e indireta. Ambos, porém, usam os termos "máximo" e "perfeição", culminando numa afirmação da existência de Deus. Tomás diz que esse máximo, causa da perfeição, "chamamos Deus", enquanto Kant define o máximo como "Sumo Ente, Deus", chamando-o, porém, sintomaticamente de "Ideal", o que talvez explica sua evolução posterior.

Tomás de Aquino prefere chamar o máximo de "causa" da existência de todos os seres e da bondade de qualquer perfeição. O Kant de 1770, tendo já confrontado seu pensamento com o empirismo inglês, especialmente o de David Hume, é prudente em usar a palavra "causa", preferindo chamar Deus de "princípio de produção (principium fiendi) de toda perfeição". Ao fugir do tradicional conceito filosófico de "causa", e usando o verbo "fiendi" (de "fieri": produzir, fazer surgir, criar), Kant achega-se surpreendentemente ao sentido e ao conceito bíblico de Criação, muito mais do que Tomás de Aquino no texto da 4ª via. Deve-se, entretanto, alertar que o filósofo alemão, nos §§ 19 a 22 da mesma *Dissertatio*, usará o conceito de "causa" evitado no § 9.

Kant, embora admitindo que Deus seja **realmente existente**, como afirma ao final do § 9, resente-se, contudo, de várias influências empiristas. Isso explica seu cuidado em dizer que o conhecimento do Máximo pertence ao "intelecto puro", que exclui a sensibilidade. Tomás de Aquino, pelo raciocínio prático de sua 4ª via, não faz essa exclusão: De fato, um de seus exemplos afirma que "o mais cáldo é o que mais se aproxima do quentíssimo" e, logo adiante, cita o exemplo do fogo: É a sensibilidade que atesta o grau

de mais ou menos quente através da experiência, em contato com o fogo. Kant não aceitaria a exemplificação de Tomás. Na verdade, o pensador de Königsberg refere a "Perfeição Númeno", só concebida pelo intelecto puro. O "Máximo" de Kant, chamado Ideal, está mais próximo da "Idéia" de Platão, como ele mesmo diz no § 9, ao passo que o "Máximo" de Tomás está no campo da "substância" aristotélica, sem, contudo, excluir, absolutamente, sua aproximação do pensamento platônico no que se refere à questão da causa exemplar.

Surpreende, pois, que o Kant de 1770 ainda consiga afirmar que Deus, Ente Sumo, como ele o chama, seja realmente existente. Entretanto, esta afirmação talvez não seja exatamente uma prova, mas a constatação de sua existência. De fato, alguns anos mais tarde, na "Crítica da Razão Pura" (1781), Deus será entendido apenas como uma idéia transcendental, exigida pela razão,¹⁷ sem que, segundo Kant, seja possível afirmar sua existência real, a não ser na razão prática, como resultado de uma "crença", postulada pelo "imperativo categórico".

* * *

O confronto da 4ª via de Tomás de Aquino e do § 9 da *Dissertatio* de Kant revela uma surpreendente aproximação de

¹⁷Veja-se *Crítica da Razão Pura*, 3ª secção da Dialética Transcendental, especialmente capítulos I e II e também o capítulo I da Introdução à Dialética Transcendental.

raciocínio de dois eminentes pensadores, apesar da diferença de vários séculos entre um e outro.

Tendo mostrado que Tomás reflete sobre os graus de participação dos entes no Ser Máximo e que Kant afirma o Máximo como "Perfeição Númeno", Ente Sumo, Deus, Ideal de perfeição, que produziu toda perfeição, deve-se concluir da importância do confronto dos dois textos em estudo. Se Tomás reflete com mais clareza e de modo mais acessível, Kant coloca distinções que levam a uma maior precisão sobre o raciocínio da existência da perfeição, que exige um Máximo chamado Deus. Poder-se-ia dizer que as distinções de Kant ajudam a precisar a compreensão da 4ª via, evitando-se uma possível falsa interpretação.

Embora ambos afirmem a existência de Deus como Máximo de Perfeição, Kant, no §9, por certo já influenciado por Hume, evita o conceito de "causa", utilizado por Tomás de Aquino, mas utiliza este conceito nos §§ 19 a 22. Várias passagens do § 9 revelam, por suas distinções, a influência empirista. Por isso, o Ente Sumo, Deus, de Kant, ainda que afirmado como realmente existente e princípio de produção de toda perfeição, tende a ser esvaziado desse sentido metafísico, uma vez que, também é chamado de "Ideal". Assim, o § 9 lança raízes para as reflexões kantianas posteriores sobre Deus, concretizadas na *Crítica da Razão Pura*.

O estudo da 4ª via e do § 9 revela aproximações na problemática e na terminologia, mas também mostra que há distinções entre os dois pensadores em exame.

Um aprofundamento da análise e um confronto maior dos textos em questão, situando-os melhor no contexto das obras examinadas e no conjunto do pensamento destes autores, poderão significar uma importante contribuição para a filosofia, de modo particular para o progresso da reflexão filosófica sobre a questão da existência de Deus.

Como um questionamento final, poder-se-ia ainda perguntar se a evolução posterior de Kant para a consideração de Deus como uma mera Idéia transcendental ou como um mero Ideal da Razão Pura, sem nenhuma comprovação racional de sua existência real, tenha sido um passo inevitável ou um desembocar conseqüente da "Dissertatio", talvez pelo influxo da concepção reducionística de experiência, herdada do empirismo inglês.

BIBLIOGRAFIA

- JOLIVET, Régis.** *O Deus dos Filósofos e dos Sábios* (Le Dieu des Philosophes et des Sa-vants). Flamboyant (São Paulo), 1960.
- KANT, Immanuel.** *La "Dissertatio" de 1770* sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Trad. Ramon Ceñal SJ. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.
- MARITAIN, Jacques.** *Caminhos para Deus* (Approches de Dieu). Belo Horizonte, Itatiaia, 1962.
- SANABRIA, José Rubén.** *Filosofia del Absoluto: afirmación y rechazo de Dios em diver-sas corrientes Filosóficas*. México, Progreso, 1966.
- TOMÁS DE AQUINO.** *Suma Teológica*. 2 ed. P. Alegre/Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul/Sulina, 1980.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NEOTOMISTA NO BRASIL

Prof.Me.ManoelVasconcellos *

No presente texto, buscaremos analisar os aspectos mais fundamentais da repercussão do pensamento neotomista no Brasil. Partindo de rápidas pinceladas sobre a origem da reflexão neotomista, procuraremos, em seguida, atentar para três fatores que julgamos bastante marcantes no sentido de caracterizar a índole e a repercussão do neotomismo em nosso país. Por fim, faremos algumas poucas considerações à guisa de conclusão.

1. ORIGENS DO NEOTOMISMO

Acompanhando Fernando Arruda Campos em sua obra *Tomismo Hoje*,¹ podemos dizer que o neotomismo seria sinônimo de "Tomismo Contemporâneo", ou seja, um movimento de renovação do tomismo que se inicia mais efetivamente a partir da

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

¹ Nesta interessante obra, o professor Fernando Arruda Campos, além de situar a filosofia de Tomás de Aquino e sua evolução histórica, apresenta com agudo preciosismo histórico a posição do neotomismo desde sua origem até os dias atuais.

publicação da Encíclica *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII (1810-1903),² ocorrida em 04 de agosto de 1879.

É inegável que houve todo um movimento de restauração do tomismo mesmo antes da encíclica leonina³, que teve a sua importância, podendo-se dizer com o autor de *Tomismo Hoje* que o documento pontifício "representa a culminação de múltiplos e árduos esforços desenvolvidos... no sentido de ensinar, uniformemente, filosofia e teologia"⁴ segundo a doutrina de Tomás de Aquino.

A *Aeterni Patris* surgiu num contexto complexo para o pensamento católico; com efeito, a Igreja sentia dificuldade em oferecer uma resposta adequada diante do impacto provocado pela modernidade que abalou as estruturas sociais a partir do impulso científico e tecnológico e seus indissociáveis reflexos sobre a cultura. A carta papal pretendia chamar a atenção para a necessidade de se adotar um pensamento que fosse capaz de harmonizar a razão natural e os dados da fé. Numa tal perspectiva, a

² Vecenzo Giochio Pecci, o Papa Leão XIII, que exerceu o pontificado de 1878 a 1903, depois de ter sido arcebispo de Perugia por mais de trinta anos, além de impulsionador do Tomismo, destacou-se por ter sido o autor da encíclica *Rerum Novarum* (1891), considerado o documento inaugural da Doutrina Social da Igreja.

³ Tais esforços anteriores à *Aeterni Patris* se deram de maneira particular na Itália com Buzzetti (1777-1824) e Testa (1788-1873) que fizeram do seminário de Piacenza um centro de difusão do neotomismo. O movimento de restauração, porém, não se limitou à Itália, mas se expandiu, tendo fortes expressões na Espanha com Jaime Balmes (1810-1848), na Alemanha com José Kleutingen (1811-1893) e na França com Lacondaire (1802-1963). Para uma análise detalhada deste movimento neotomista pré encíclica *Aeterni Patris*, remetemos a F. A. Campos, in *Tomismo Hoje*, especialmente p. 29-46.

⁴ F. A. CAMPOS. Op. Cit., p. 30.

filosofia de Tomás de Aquino apareceu como sendo a mais adequada. Como salienta Fernando Arruda Campos,

*"fazia-se, conseqüentemente, necessário retornar à filosofia do Aquinatense e seguiu-a com fidelidade; mas a restauração do tomismo impunha, por um lado, a necessidade de se realizar uma escolha nas teorias a serem restauradas, deixando-se de lado as questões assaz sutis, as afirmações inconsistentes e os aspectos que não se coadunassem com o progresso das épocas posteriores e, por outro, a necessidade de acolher, de bom grado, os aspectos valiosos, contidos no pensamento moderno, assim como o progresso científico, integrando-os no campo doutrinário do tomismo."*⁵

Visando concretizar este amplo projeto, Leão XIII tomou uma série de providências, tais como proclamar Tomás de Aquino como o patrono das escolas católicas (1880); criar a Academia de S. Tomás em Roma (1880); incentivar uma nova edição crítica das obras do Aquinate, a chamada edição leonina (iniciada em 1882); a criação de um centro tomista em Louvain, na Bélgica (1886), sendo nomeado seu diretor o então jovem Diséré Mercier, que seria o futuro Cardeal Mercier, grande neotomista e autor do famoso *Curso de Filosofia de Santo Tomás*.⁶ Também na Itália surgiram importantes centros de estudo e divulgação do tomismo, particularmente na Universidade Gregoriana (Roma), na

⁵ Idem, p. 35.

⁶ "Este curso, que obteve grande repercussão no mundo inteiro, através de numerosas edições e traduções em diversas línguas, foi, posteriormente, completado por seus discípulos, donde resultou o Curso de Filosofia louvaniense (Cours de Philosophie), em doze volumes" (F. A. Campos, Op. Cit., p. 42).

Universidade Católica do Sagrado Coração (Milão) e no Instituto Filosófico Lusiano de Gallarate.

Tal movimento restaurador do tomismo se espalhou rapidamente, encontrando adeptos na Espanha, na Alemanha, na Suíça, na França e também na América.⁷ Não resta dúvida, contudo, de que o mais importante centro de renovação do tomismo foi a Universidade de Louvain, na Bélgica, que, através do Cardeal Mercier (1851-1926), deu ao neotomismo uma feição mais progressista, e nesse sentido um tanto diversa da orientação romana, na medida em que buscou atualizar o tomismo colocando-a numa franca perspectiva de abertura e diálogo com o mundo moderno. Na concepção de Mercier, o tomismo deveria dialogar com a filosofia e a ciência modernas, tendo "por objetivo colocar o pensamento do Angélico em contato com todos os filósofos de boa vontade, numa tentativa de superar o 'alheamento intelectual' em que se encontrava na época a cultura católica."⁸

Tal renovação tomista, como já acenamos, não se restringiu à Europa, tendo chegado também à América, onde, ligado quase sempre a instituições católicas, prosperou em universidades, centros de estudos e numerosas publicações, particularmente nos Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil. Olhemos agora o neotomismo no Brasil.

⁷ Sobre a repercussão do neotomismo na Europa e fora dela, após a publicação da *Aeterni Patris*, , Cf. F. A. Campos, p. 36-46, onde o autor apresenta os principais autores e as instituições que empreenderam o esforço de restauração do tomismo.

⁸ F. A. CAMPOS, Op. Cit., p. 42.

2. O NEOTOMISMO NO BRASIL

O Neotomismo brasileiro não difere substancialmente de outras correntes filosóficas aqui presentes, no sentido de ser uma reflexão não totalmente original e com marcada influência européia. Seguir a tradição européia, contudo, não pode ser entendido como algo de *per si* negativo, desde que se revista de originalidade, pois, como declarou Lima Vaz num célebre texto sobre o pensamento brasileiro,

"Europa e América formam hoje o todo indissociado e homogêneo de uma civilização, que mergulha na mesma tradição, vive dos mesmos valores fundamentais e lança à vida a mesma problemática. A originalidade da cultura americana será um inexpressivo mosaico de idéias européias, se não for a reelaboração vital e o repensamento em perspectivas novas destas idéias, de tal sorte que a sua vida pulse tão autêntica e vigorosa aqui como lá, porque circulando num solo de comum cultura."⁹

Esta busca de originalidade, que requer o amadurecimento necessário para a instauração de um pensamento fecundo, nos parece ser o grande desafio a ser enfrentado não só pelo neotomismo, mas por toda a reflexão filosófica brasileira. Se a caminhada ainda é longa, não há dúvida, porém, de que alguns sinais promissores já podem ser vislumbrados. Vejamos, agora, um pouco da história do neotomismo no Brasil.

⁹ H. C. de LIMA VAZ. **O pensamento filosófico no Brasil de hoje**. IN: Leonel FRANCA. **Noções de História da Filosofia**, p. 368.

O movimento neotomista toma impulso no Brasil, como de resto em todo o mundo, no influxo da *Aeterni Patris*. É possível, contudo, falar da presença de uma reflexão tomista entre nós, desde a época colonial, através do ensino da filosofia pelos jesuítas em seus colégios. Fernando Arruda Campos nota que "em todos os colégios inacianos, imitações do Colégio de Artes de Coimbra, ensinava-se assim a filosofia escolástica, com especial relevo para o tomismo."¹⁰

A distância no tempo e a falta de uma mais farta documentação dificultam uma análise mais ampla da significação do tomismo no Brasil colônia. É notório, porém, que, devido à expulsão dos jesuítas (1759), a reflexão tomista não prospera. Diríamos, usando a expressão de Fernando Arruda Campos que o tomismo entrou em "recesso", prolongando-se assim por todo o período colonial seguinte e ao longo do Império.

No período imperial, o pensamento tomista enfrenta a mesma dificuldade de todo outro tipo de reflexão nacional, qual seja, a dificuldade de estruturar-se e manter-se numa cultura pré-universitária. Lima Vaz analisando este período colonial e imperial¹¹ chama a atenção para o fato de que a reflexão filosófica de então se ressentia da falta dos requisitos metodológicos básicos, gerando um autodidatismo desastroso num pensamento desnutrido de raízes culturais. A situação começa a alterar-se com a

¹⁰ F. A. CAMPOS. Op. Cit., p. 337. Cf. do mesmo autor **Tomismo e Neotomismo no Brasil**, p. 33-56.

¹¹ Cf. LIMA VAZ, Op. Cit., p. 346 ss.

instauração dos cursos superiores durante o Império, notadamente os cursos de Direito de Olinda e São Paulo, criados em 1827. Como nota o mesmo Lima Vaz, o Brasil era então um "projeto de nação" que buscava concretizar-se e firmar-se no cenário internacional, e o Direito parecia fornecer meios para a concretização deste ideal. Diz Lima Vaz que

"as duas faculdades de Direito de São Paulo e Olinda tornam-se, na concepção de Rui Barbosa, os pólos em torno dos quais gravitam as manifestações de uma vida cultural de conteúdo predominantemente jurídico, e que, por longos anos, será o terreno quase único aberto às realizações da inteligência brasileira no âmbito dos estudos superiores."¹²

Neste período, o tomismo não se caracterizará por ser um pensamento marcante na reflexão dos "juristas que se desdobram em filósofos", como diz Lima Vaz. Nesta época as correntes dominantes no Brasil serão o positivismo, o materialismo evolucionista e o pampsiquismo espiritualista.¹³ O único nome que manifesta maior simpatia pelo tomismo é Soriano de Souza (1833-1895), que havia estudado em Louvain, mas cujo pensamento não obtém maior ressonância.

É somente com a República, especialmente com a criação das Faculdades de Filosofia, na década de 30, que a reflexão filosófica brasileira terá novo impulso. Quanto ao tomismo, em particular, cumpre notar que sua saída do recesso em que se

¹² H. C. LIMA VAZ. Op. Cit., p. 347.

¹³ Cf. F. A. CAMPOS. Op. Cit., p. 338.

encontrava, vai dar-se no impulso que segue ao movimento inaugurado pela *Aeterni Patris*. O movimento de renovação do tomismo chegou ao Brasil por volta de 1908, através de M. Sentroul (1876-1933), um discípulo de Mercier e, portanto, adepto da visão mais aberta ao convívio e intercâmbio com outras correntes filosóficas. Sentroul publicara em 1905, em Louvain, uma obra sobre Kant e Aristóteles, intitulada *L'Objet de la Metaphysique selon Kant e selon Aristote*. A partir de 1908, contudo, o pensador belga vem para o Brasil, passando a ministrar aulas no colégio São Bento em São Paulo, aí permanecendo até 1913. No Brasil, Sentroul publicou um *Tratado de Lógica*. Até esta época não havia entre a intelectualidade brasileira uma maior tradição tomista. A própria intelectualidade católica estava envolvida com os problemas advindos da proclamação da República, que provocou a separação entre a Igreja e o estado.

Vejam agora alguns dos principais fatores que fizeram com que o neotomismo (ainda inexpressivo) passasse a ser uma corrente importante na tradição filosófica brasileira, sendo até considerada por alguns como a corrente filosófica que possui o maior número de adeptos entre nós. Apontaremos três fatores que nos parecem mais importantes. Outros, por certo, existirão.

2.1 - Fatores determinantes do neotomismo no Brasil

A) Primeiro Fator: A Presença da Tradição de Louvain - o papel de Van Acker

Como foi dito acima, a tradição de Louvain se faz presente entre nós de 1908 em diante com as aulas de Sentroul. O pioneiro Sentroul, contudo, retornou para a Europa. O colégio São Bento, porém, foi buscar em 1922 um substituto que preenchesse a lacuna deixada. Tal substituto foi Leonardo Van Acker (1896-1986), pensador também formado em Louvain e que ministrou aulas no Brasil por quatro décadas, no colégio São Bento e posteriormente na PUC-SP. É a presença deste pensador estrangeiro, formado na tradição progressista do tomismo de Louvain, que dará, sem dúvida, um forte impulso ao neotomismo brasileiro.

Leonardo Van Acker, contrariamente a seus contemporâneos Alexandre Correia e Maurilio Teixeira Leite Penido (1895-1976), defendia uma postura dialogante do neotomismo. Fernando Arruda Campos em sua obra *Tomismo Hoje*¹⁴ aponta Van Acker como sendo o pensador estrangeiro que maior influência exerceu sobre a cultura filosófica brasileira e isto se daria por três razões: seu longo período de docência universitária, trazendo para o Brasil a renovação do tomismo pregada por Mercier; a influência exercida pelos discípulos que cativou e, finalmente, por sua imensa atividade cultural exercida na universidade.

Como salienta F. A. Campos, no pertinente comentário que faz sobre o pensamento de Van Acker, o tomismo, na concepção do pensador belga, não pode ser entendido como a "filosofia perene",

¹⁴ Cf. F. A. CAMPOS, Op. Cit., p. 344 ss.

pois, para ele, toda reflexão filosófica tem méritos e defeitos, inclusive o tomismo, cabendo, pois, uma "relação de mútua ajuda" entre o tomismo e as diversas correntes do pensamento moderno e contemporâneo: "do mesmo modo que estas filosofias suprem-lhe as deficiências e limitações, assim também ele poderá suprir os defeitos e lacunas daquelas. Em suma, o tomismo é, para Van Acker, uma filosofia que se situa no mesmo nível das outras formas de pensar, moderno e contemporâneo, muito embora o estime mais compreensivo e equilibrado com aqueles, e capaz, portanto, de sobreviver, ainda que sem alardes e sensacionalismos."¹⁵

O próprio Van Acker percebe quatro fases distintas em seu pensamento:

1ª) Sua tomada de posição em face do positivismo, tal como é expresso na sua obra *Introdução à Filosofia da Lógica* (1932)

2ª) Seus comentários sobre a Escola Nova. As obras principais deste período são *História da Filosofia da Educação*, *Sistema de Filosofia Educacional* e *Psicologia Filosófica*.

3ª) Fase que nos parece de maior significação filosófica, quando ocorre seu contato com o pensamento moderno e contemporâneo. Neste período, Van Acker escreve sobre Bergson, Dewey e Bondel. Em 1946, profere suas *Conferência sobre a Filosofia Contemporânea* que serão publicadas somente em 1981. É deste período também *A Filosofia Bergsoniana* (1957). Seus escritos sobre Bergson, Dewey e Bondel acham-se publicados em

¹⁵ F. A. CAMPOS. Op. Cit., p. 345.

bom número na obra *O Tomismo e o Pensamento Contemporâneo* (1983). Nestes autores, Van Acker percebe a constante preocupação pelo homem, pois, "segundo Van Acker, Bergson colocou o problema básico da Filosofia no que se refere à natureza e ao destino do homem. Dewey questionara o valor do problema do conhecimento diante da história ou da experiência humana, visto que para ele a Filosofia não deve ser a crítica da razão histórica ou a meditação sobre as ciências do espírito e da cultura."¹⁶ Igual preocupação humanista Van Acker vai perceber e analisar no pensamento de Max Scheler e Gabriel Marcel.

4ª) A última fase de seu pensamento vai deter-se no estudo e ensino da Filosofia Jurídica, expressa nos seus escritos *Curso de Filosofia do Direito* (1968) e numerosos artigos publicados na Revista Brasileira de Filosofia e na revista da PUC-SP.

B) Segundo Fator: Os Meios Universitários Católicos - o papel de Leonel Franca

Pode-se dizer que a instituição do ensino superior no Brasil, notadamente a criação de faculdades de Filosofia, é o divisor de águas entre a época do heroísmo de pensadores isolados e com poucos recursos e a época de uma estrutura mais afeita à pesquisa, onde o maior número de recursos e de informações se constitui no incentivo e mesmo na possibilidade para o surgimento de reflexões

¹⁶Idem, p. 348.

mais profundas e originais. Lima Vaz, em seu texto sobre *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje* cita o seguinte:

"a diferença apresenta-se, pois, fundamental entre os pensadores isolados e autodidatas da época pré-universitária da Filosofia brasileira e aqueles que devem desenvolver sua atividade dentro dos quadros institucionais da cultura superior, e que têm à sua disposição todos os meios de preparação metodológica e de rigor técnico que a obra científica exige."¹⁷

A instituição de cursos de nível superior no Brasil remonta ao início do século XIX. A primeira universidade, contudo, só vai surgir em 1920, é a do Rio de Janeiro, posteriormente chamada Universidade do Brasil. Todavia, segundo a maioria dos estudiosos, pouco representou no sentido de incentivar o espírito universitário, limitou-se a ser o mero agrupamento de faculdades isoladas que já vinham funcionando. Lima Vaz constata, porém, que o progresso do sistema universitário no Brasil só vai ocorrer em 1931, com a decretação do estatuto Básico das Universidades do Brasil, surgido no âmbito da chamada reforma educacional Francisco Campos e que previa a criação de uma Faculdade de Educação, Ciências e Letras que poderia conferir o diploma de Licenciado em Filosofia. Em breve se chega à criação da Faculdade Nacional de Filosofia, surgida em 1939 e que será a instituição padrão para outras que surgem posteriormente, contribuindo como diz Lima Vaz, para a "elaboração de uma cultura superior de caráter puro, em continuidade orgânica com os outros planos estruturais da vida

¹⁷ H. C. LIMA VAZ. Op. Cit., p. 349.

intelectual da nação"¹⁸, proporcionando melhores condições para a atividade filosófica entre nós.

Feita esta sucinta digressão histórica, voltemos ao tema do tomismo. Um outro fator que contribuiu para o incremento da reflexão neotomista entre nós foi, justamente, a repercussão que obteve este pensamento nos meios universitários católicos. Aí, cumpre um papel especial à figura do pensador gaúcho Leonel Franca (1893-1948) que fundou em 1941 as Faculdades Católicas do Rio de Janeiro, que viriam a constituir-se mais tarde na PUC-RJ (a partir de 1947), a mais antiga universidade católica brasileira. Leonel Franca, o primeiro reitor da PUC-RJ, juntamente com um grupo de intelectuais católicos, entre eles, D. Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima, percebe a necessidade de que a cultura cristã assuma sua posição no nível universitário que passava a ser relevante no pensamento nacional.

Leonel Franca, como salienta Fernando Arruda Campos, não deve ser considerado um "filósofo no sentido estrito do termo" na medida em que não escreveu obras especializadas em Filosofia, mas é, sem dúvida, um pensador que forneceu inegáveis contribuições para o desenvolvimento do pensamento filosófico em nosso país, particularmente nos meios universitários.

Leonel Franca, filho de uma família baiana, nasceu em São Gabriel - RS, mas sua formação ocorreu na Bahia, no Rio de Janeiro, São Paulo e Roma. Em 1908, ingressou na Companhia de Jesus. Suas principais obras são *Noções de História da Filosofia*

¹⁸ Idem, p. 348.

(1918) que teve dezenas de edições, *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1924), *A Psicologia da Fé* (1934), *A Crise do Mundo Moderno* (1941), *O Problema de Deus* (1953) entre outras.

Como Leonel Franca via o tomismo? Parece-nos poder dizer que o percebia na sua relação com o pensamento moderno. É o que transparece em seu texto *Sobre a oportunidade e a importância da renascença escolástica no século XIX*, colocado como apêndice de suas *Noções de História da Filosofia*. Neste texto, o padre Franca ressalta de modo forte sua convicção da superioridade do pensamento tomista, vendo na filosofia moderna uma situação "caótica", caracterizada pela "mais deplorável anarquia". Tendo feito o juízo, vai em busca de explicações para tal estado de coisas: "A causa próxima e imediata desta desorientação geral das inteligências é a inconsistência das modernas construções filosóficas, destituídas de fundamentos metafísicos e lógicos, capazes de se imporem à generalidade dos espíritos."¹⁹ Além desta causa próxima, Franca antevê uma causa remota e mais geral que "parece-nos ser o desejo imoderado de inovação que vem caracterizando a Filosofia dos últimos séculos."²⁰

O jesuíta gaúcho vê na Filosofia moderna uma "ânsia de destruir" (expressão que ele toma de Farias Brito); tal desejo se constitui em "herança fatal dos fundadores da filosofia moderna", onde cada pensador, no desejo de ser original, busca um sistema novo, não percebendo que a originalidade é um "dom raro de

¹⁹ Lenoel FRANCA. *Noções de História da Filosofia*, p. 332.

²⁰ Idem, p. 332.

renovar sem revolucionar" e que a filosofia "é um monumento grandioso, em cuja construção trabalha indefensamente todo o gênero humano, numa cooperação de esforços só assegurada, através das eras pelo amor indefectível da verdade."²¹

Para Leonel Franca, o erro fundamental do pensamento moderno foi ter rompido com o passado (leia-se "filosofia escolástica") e é este erro responsável pela "situação anárquica do pensamento contemporâneo". Impõe-se, pois, a correção de tal equívoco e para isto não são suficientes os paliativos; importa, isto sim, remontar às origens, onde começaram os extravios e pedir a Tomás de Aquino "a chave perdida da metafísica", o "verdadeiro caminho da regeneração filosófica".

Leonel Franca refuta a objeção segundo a qual a volta às idéias filosóficas da Idade Média seria um retrocesso, um anacronismo injustificável. Para ele, esta objeção não passa de um "equívoco pernicioso proveniente de idéias confusas acerca da marcha progressiva dos conhecimentos racionais e a dos conhecimentos experimentais"²², pois nas ciências experimentais o progresso no tempo aperfeiçoa os processos de observações, o mesmo não se dá na filosofia, onde a verdade "não sofre na beleza imortal de sua perene juventude os efeitos desorganizados da ação corrosiva do tempo"²³, pois tanto os antigos gregos como os medievais estão além dos modernos na "coerência e solidez de sua

²¹ Idem, p. 333.

²² Idem, p. 335.

²³ Idem, p. 336.

construção filosófica". Impõe-se, pois, para Leonel Franca, a volta aos antigos, pois só assim se terá o verdadeiro progresso.

Leonel Franca não quer deixar de perceber que o pensamento moderno trouxe também contribuições; negá-las seria um erro tão grande quanto o equívoco de desprezar o passado. Por isso, entende que o neotomismo não deve "exumar as antigas doutrinas", transplantando-as como modelo para os tempos modernos, como se nada de bom a modernidade possuísse. Entende que é preciso "conservar o antigo depurado de todos os erros e imperfeições, enriquecê-lo com as aquisições posteriores e marchar confiado à conquista de novos conhecimentos."²⁴

Percebendo o avanço da filosofia neo-escolástica com o reflorescimento do tomismo, Leonel Franca concluía seu estudo dizendo que

*"se a reação neo-escolástica, vencendo dificuldades e dissipando antigos preconceitos, lograr de todo vencer na arena onde se debatem as questões vitais do pensamento, bem podemos afagar a esperança de ver raiar para a filosofia uma nova era, era de harmonia e de concórdia, de reconstrução firme e duradoura, de vida internas e de progresso científico."*²⁵

Leonel Franca marcou, de um modo particular, a cultura nacional, especialmente através do movimento intelectual, provocado pela PUC-RJ e daí para todos os meios escolares católicos. Na esteira do pensador prematuramente falecido, seguirão

²⁴ Idem, p. 337.

²⁵ Idem, p. 342.

outros nomes importantes no neotomismo brasileiro: Alceu Amoroso Lima, Padre Veloso, Fernando Bastos de Ávila e Henrique de Lima Vaz entre outros.

C) Terceiro Fator: A Influência de Jacques Maritain - o papel de Alceu Amoroso Lima

Outro fator que marcou o neotomismo no Brasil foi a grande influência exercida entre nós pelo pensador francês Jacques Maritain (1882-1973). Maritain formou-se em Filosofia na Sourbone, tendo também estudado Biologia em Heidelberg. Admirador, a princípio, do materialismo biológico de Felix Le Dantc (1869-1917) de quem foi aluno e amigo, Maritain, aos poucos, percebe na reflexão de Le Dantc um determinismo que impedia o agir social do homem. Maritain sente-se incomodado com tal pensamento e, refletindo intensamente sobre a questão, acaba por romper com a concepção materialista de Le Dantec, vindo a aderir ao pensamento de Henri Bergson (1859-1941).

Autor de inúmeras obras, entre elas *Os Degraus do Saber* (1932), *Três Reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (1924), *Humanismo Integral* (1936) e *Cristianismo e Democracia* (1942), Jacques Maritain exerceu vasta influência no pensamento cristão, desde sua conversão ao catolicismo ocorrida em 1906. Deste então, dedicou-se ao estudo da obra de Tomás de Aquino, tendo sido professor do Instituto Católico de Paris, além de ter lecionado em universidades do Canadá e Estados Unidos. Foi também

embaixador da França junto ao Vaticano de 1945 a 1948. Como salienta o professor Francisco Araújo Santos,

*"Maritain foi um fenômeno católico, (que atingiu o universo cultural de seu tempo, não só o ligado às comunidades católicas, mas um amplíssimo leque que ia desde as comunidades universitárias em geral, a diversos partidos políticos, às mais variáveis comunidades confessionais e a distintos movimentos artístico-culturais), com repercussões na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina."*²⁶

A obra de Maritain que talvez maior influência tenha exercido no Brasil foi *Humanismo Integral* (1936), obra onde o autor propõe a construção de um novo humanismo, diferente dos dois grandes modelos que vigoravam na década de 30: a antropologia do liberal capitalismo e o humanismo marxista.

Para Maritain, o homem do humanismo integral não pode ser o homem do liberalismo burguês que vivia num ritmo naturalista para a vida profana e num ritmo religioso para a vida sagrada. O novo homem deve ser aquele que é consciente das exigências que o projeto cristão apresenta em face da vida temporal, exigências que postulam a transformação da ordem profana e da vida social como um todo.

Igualmente, o homem do humanismo integral não pode ser o homem do humanismo marxista que, embora tendo em vista a promoção humana, quer realizá-la desconsiderando o aspecto individual, reduzindo o homem à vida coletiva. Na experiência

²⁶ F. A. SANTOS. **Por que Maritain.** IN: *Veritas*, Porto Alegre, V. 35, Nº 113, p. 25-6.

histórica soviética, tal humanismo se mostrou desalentador consoante Maritain, uma vez que submeteu o homem a uma obediência passiva:

"que um dia um sucessor de Stalin ordene a seus povos fiéis adorar os elétrons ou dobrar os joelhos diante das santas imagens, nos dois casos haverá semelhantemente ocasião de inquietar-nos; seja qual for o objeto a que aplique a sua vontade, o cesaropapismo insulta a pessoa humana e Deus."²⁷

Para Maritain, embora Marx tenha compreendido a importância do regime de produção na evolução, bem como o caráter usurário imprimido pelo capitalismo à economia moderna, embora tendo todos esses méritos, não pôde Marx entregar à humanidade uma filosofia capaz de abordar com suficiente clareza tais problemas, pois o Marxismo reduz-se a um messianismo que comporta uma imagem falsa do trabalho e do homem que leva à socialização inteira do humano.

Se o marxismo, enquanto teoria, já contém vários problemas, a questão torna-se bem mais aguda, quando se focaliza a experiência histórica do pensamento de Marx tal como a vê Maritain na URSS dos anos trinta. Maritain considera como sendo o principal problema do totalitarismo russo a questão da forte organização coletiva, que destrói a liberdade de pensamento e pretende uma socialização da pessoa e do espírito, além da "luta contra Deus e a religião" e a idolatria da ciência e da técnica.

²⁷ J. MARITAIN. **Humanismo Integral**, p. 66.

Se Maritain critica fortemente o marxismo, não deixa, contudo, de nutrir algumas simpatias para com o socialismo, chegando mesmo a perceber "no humanismo socialista um grande impulso para verdades que não seriam negligenciadas sem grave dano, e que muito importam à dignidade humana."²⁸ Não se pode, contudo, identificar o humanismo integral com o humanismo socialista, uma vez que o humanismo integral é bem mais amplo e é capaz de promover em uma síntese completamente diferente também as verdades abordadas pelo humanismo socialista.

O humanismo integral transcende qualquer tipo de humanismo. Maritain caracteriza-o como sendo o humanismo do amor que envolve a humanidade toda e cada um dos homens sem permitir que o ódio tenha vez. Tal humanismo transformaria o ser do homem, fato este que seria impossível de ser realizado por técnicas sociais. Enquanto o humanismo de Marx desconsideraria a transcendência humana, o humanismo integral integra-la-ia na realidade do homem. Diz Maritain:

*"há lugar, no sistema do humanismo cristão, não para os erros de Lutero e Voltaire, mas para Voltaire e para Lutero na medida em que, apesar destes erros, eles contribuíram na história dos homens para certos crescimentos... no sistema do humanismo marxista, porém, não há lugar para Santo Agostinho ou para Teresa d'Ávila, senão na medida em que estiveram um momento em uma dialética que só avança sobre mortos."*²⁹

²⁸ Idem, p. 70.

²⁹ Idem, p. 73-4.

Um tal humanismo que pretende ser aberto, é, para Maritain, o esforço para fazer desaparecer o "homem velho" e instaurar o "homem novo" na caminhada histórica da humanidade até a lenta instauração de novas estruturas sociais que buscarão, na medida em que é possível, realizar as exigências sócio-temporais do Evangelho. Eis a aspiração radical do autor do *Humanismo Integral*.

O pensamento de Maritain causou forte impacto na América Latina e particularmente no Brasil, onde ele encontrou no amigo Alceu Amoroso Lima (1893-1983) um grande discípulo e divulgador de sua obra. O professor Francisco Araújo Santos em artigo intitulado *Por que Maritain?* elucida as razões da receptividade encontrada pelo pensador francês entre nós:

"Para os intelectuais brasileiros e latino-americanos, profundamente atraídos pelo protesto marxista contra o autoritarismo político ... e contra as impressionantes desigualdades sociais, a doutrina de Maritain possibilitava, para o intelectual que quisesse abraçar o catolicismo, aquilo que Roberto Romano, muito mais tarde, exprimiu numa frase sintética: 'desvincular os valores cristãos das origens positivamente estabelecidas'. Essa era a primeira parte do pensamento de Maritain. A segunda parte, seria a abertura do dilema: fascismo versus comunismo; a consideração alternativa de um movimento de inspiração cristã, orientado para um "humanismo integral" e para uma idéia justa de liberdade."³⁰

A influência de Maritain sobre o pensamento de Amoroso Lima se dá na evolução da reflexão deste último. O pensamento de

³⁰ F. A. SANTOS. Op. Cit., p. 36.

Alceu vem à lume a partir de 1919, quando, sob o pseudônimo de Tristão de Atayde, empreende sua carreira jornalística, marcada nesta primeira fase, preponderantemente pela crítica literária. Alceu, contudo, em 1924 começa uma longa correspondência com o líder católico Jackson de Figueiredo (1891-1928). Dessa correspondência resulta sua adesão ao catolicismo, ocorrida em 1928. Daí, tem início uma segunda fase no pensamento de Alceu, marcada por uma notória atividade como líder católico.; com efeito, no mesmo ano em que Alceu se converte ao catolicismo, ocorre a inesperada e trágica morte de Jackson de Figueiredo. Alceu passa então a assumir o papel antes exercido pelo amigo, destacando-se à frente de vários empreendimentos: assume a direção da revista "A Ordem", torna-se presidente do Centro D. Vital, bem como secretário geral da Liga Eleitoral Católica, além de tantas outras atividades. Neste período, Alceu por assim dizer renunciou à disponibilidade que marcava sua vida até então³¹ e, na esteira do pensamento de Jackson, assume uma postura bastante conservadora. Como disse Régis de Moraes, Alceu passa a ser "um cativo da sombra de um morto, cumprindo expectativas, que nem sempre estavam afinadas com sua índole pessoal."³²

Com o passar do tempo, porém, ele supera seu período reacionário, partindo para uma postura mais aberta e democrática e isto se deve sobretudo a dois fatores. De um lado, o seu maior

³¹ Veja-se a este respeito sua carta a Sérgio Buarque de Holanda intitulada *Adeus à Disponibilidade* onde o autor explicita sua nova postura.

³² R. de MORAES. **História e Pensamento na Educação Brasileira**, p. 53.

envolvimento com a realidade brasileira, proporcionado pelo seu crescente engajamento político, por seu envolvimento com a Liga Eleitoral Católica e o movimento da Ação Católica, surgido em 1934 e que pretendia colocar os princípios do cristianismo como bases de uma sociedade mais justa. Todas estas experiências, como também salienta Régis de Moraes,³³ foram fundamentais para a nova postura do autor. De outro lado, o outro fator que contribuiu fundamentalmente para o surgimento desta nova fase da reflexão de Amoroso Lima foi o seu contato com a obra de Maritain, especialmente *O Humanismo Integral*. Ele próprio reconhece que passou a compreender S. Tomás a partir da atualização tomista propiciada por Maritain.³⁴

Ao contato com Maritain, ocorre uma mudança rigorosa no pensamento de Alceu e, a partir de 1945, seus escritos tomam uma forma extremamente diferente dos textos da anterior fase reacionária. Segundo Régis de Moraes, o texto que evidencia a alteração da trajetória intelectual de Alceu é a famosa introdução que escreveu para a tradução brasileira de *Cristianismo e Democracia* de Maritain. Já é notória, neste trabalho, sua admiração pelo regime democrático. Neste novo período, Alceu retoma sua disponibilidade, agora enriquecida pela experiência social, fazendo-o tomar contato mais direto com os problemas concretos da sociedade brasileira.

³³ Cf. Régis de MORAES, Op. Cit., p. 61.

³⁴ Cf. a entrevista de Alceu a Frei Betto IN: *Encontros da Civilização Brasileira*, Nº 6, p. 210.

Daí em diante, seu pensamento evoluirá ainda mais na compreensão do social, até chegar à fase que corresponde aos últimos vinte anos de sua vida: de 1964 em diante, torna-se o grande mestre de toda uma geração de brasileiros, na medida em que empreendeu uma incessante luta em favor da liberdade e da dignidade ameaçadas, escrevendo fortemente contra os Atos Institucionais e as torturas, denunciando as prisões e arbitrariedades cometidas contra operários, intelectuais, estudantes, artistas e outros. Sua postura foi a de alguém que se coloca radicalmente contra à ditadura, não esmorecendo na condenação de todos os males que a repressão e a supressão da democracia causavam ao país.

* * *

O movimento neotomista, entendido como uma retomada atualizante do pensamento de Tomás de Aquino, tem seu impulso em 1879 com a publicação da encíclica *Aeterni Patris*. Tal movimento se estendeu pela Europa, tendo alcançado uma feição particularmente interessante na universidade católica de Louvain, na Bélgica, onde, através de Mercier e seu grupo, o neotomismo buscou assumir uma feição de diálogo edificante com outras correntes do pensamento contemporâneo.

Na esteira do movimento renovador, o neotomismo chegou ao Brasil. Apontamos três motivos que nos pareceram fundamentais para seu desenvolvimento entre nós: a presença da tradição de

Louvain, através de Van Acker; a parecnça marcante nos meios universitários católicos, através de Leonel Franca e, finalmente, a forte repercussão exercida pelo pensamento e Jacques Maritain, especialmente nos meios católicos, destacando-se aí a figura de Alceu Amoroso Lima.

A análise que empreendemos sobre o pensamento neotomista no Brasil, pautou-se por uma perspectiva panorâmica até certo ponto muito genérica. É certo que muitas lacunas podem ser encontradas em nossa abordagem. Acreditamos, contudo, que, do estudo feito, podemos chegar a algumas conclusões.

Se é inegável que o neotomismo entre nós exerceu grande influência, não é menos verdadeiro que esta expressão se deveu a impulsos vindos de fora, ou seja, do neotomismo europeu (o que de *per si* não se constitui em algo desabonador) e que encontraram ressonância em figuras de inegável valor intelectual como Leonardo Van Acker (este não brasileiro, mas aqui radicado), Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima. Através desses nomes, o neotomismo achou receptividade em inúmeros outros intelectuais e, por conseguinte, em várias instituições.

É forçoso constatar, porém, que o neotomismo não teve no Brasil, nem mesmo nesses três nomes que se nos afiguram mais fundamentais, um pensamento de tal sorte amadurecido, que pudesse levar ao empreendimento de uma reflexão mais plenamente original contribuindo fortemente para a fecundidade universal do pensamento filosófico. Constatado o fato, não queremos, contudo, menosprezar o valor da reflexão desses pensadores que, sem

dúvida, foram capazes de instaurar, no cenário brasileiro, um debate filosófico importante, dando uma conotação local aos problemas universais da filosofia, particularmente no que se refere ao pensamento social (salientamos particularmente o papel preponderante de Alceu Amoroso Lima).

Outro ponto que se pode verificar é que o neotomismo no Brasil, da mesma forma que em outros locais, não obteve maior receptividade fora dos meios católicos (Maritain pode ser uma honrosa exceção). Cremos, com isto, que o neotomismo pela sua própria origem, é inegavelmente uma filosofia católica, embora o pensamento católico não se restrinja ao neotomismo. No âmbito da reflexão neotomista, fica o desafio de que prevaleça não tanto uma postura mais conservadora que vise combater a modernidade, mas sim, a postura dialogante, única digna da autêntica reflexão filosófica, que abomina dogmatismos, pois no pluralismo contemporâneo, a reflexão neotomista pode, inclusive no Brasil, contribuir para uma percepção mais clara do momento atual, onde se impõe à filosofia, neotomista ou não, levar o homem à reconstrução da autêntica utopia; pois, como afirmou Alceu Amoroso Lima, "... a utopia é, sem dúvida, o derradeiro reduto dos que ainda não desesperaram da liberdade."

BIBLIOGRAFIA

- CAMPOS**, Fernando Arruda. *Tomismo Hoje*. São Paulo: Loyola, 1989 .
- COSTA** ,José Silveira. *Tomás de Aquino: A Razão a serviço da Fé*. São Paulo: Moderna, 1993 .
- FRANCA**, Leonel. *O Problema de Deus*. Rio de Janeiro: Agir, 1953 .
- LEÃO XIII**. *Carta Encíclica Sobre a Filosofia Cristã (Aeterni Patris)*. 3 ed, Rio de Janeiro/São Paulo/Petrópolis: Vozes , 1956.
- LIMA**, Alceu Amoroso .*Revolução Suícida*. Rio de Janeiro: Editora Brasília/Rio, 1977 .
- MARITAIN** ,Jacques. *Humanismo Integral*. 5 ed, São Paulo: Cia Editorial Nacional, 1965.
- _____ . *Les Degrés du Savoir*. 5 ed, Paris: Desclée de Browner, 1946.
- MORAIS**, Régis de. *História e Pensamento na Educação Brasileira*. Campinas: Papyrus, 1985.
- PAIM**, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- SANTOS**, Francisco Araújo. *Por Que Maritain?*. IN: Veritas, v. 35, n. 133. Porto Alegre: EDIPUC, 1989.

O OLHAR EM PESSOA E MERLEAU-PONTY

*Prof. Me. Úrsula Rosa da Silva **

*“ Esta velha angústia,
Esta angústia que trago há séculos em mim,
Transbordou da vasilha,
Em lágrimas, em grandes imaginações,
Em sonhos em estilo de pesadelo sem terror,
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.*

*Transbordou.
Mal sei como conduzir-me na vida
Com este mal-estar a fazer-me pregas na alma!
Se ao menos endoidecesse deveras!
Mas não: é este estar entre,
Este quase,
Este poder ser que ...
Isto.*

*Um internado num manicômio é, ao menos, alguém.
Eu sou um internado num manicômio sem manicômio.
Estou doído a frio,
Estou lúcido e louco,
Estou alheio a tudo e igual a todos:
Estou dormindo desperto com sonhos que são loucura
Porque não são sonhos.
Estou assim ...”¹*

A reflexão poético-filosófica, que aqui se faz, tem como objetivo a analogia dos olhares sobre o mundo que fazem o poeta Fernando Pessoa (1888-1935) e o filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Pessoa, na verdade, permite várias aproximações com a filosofia, uma vez que sua obra reflete uma diversidade na forma de seu questionamento sobre o sentido da vida e do mundo de

* Professora do Curso de Filosofia da UCPEL.

¹Fernando Pessoa, Ficções do Interlúdio/ 4, Ed.Nova Fronteira, p.157.

maneira geral e, também, uma multiplicidade de sujeitos que manifestam estes questionamentos. Merleau-Ponty, por sua vez, define a visão de mundo do sujeito através das várias formas deste percebê-lo, recebê-lo, olhá-lo e expressá-lo.

O meio através do qual é possível para o sujeito perceber o mundo, conforme Merleau-Ponty, é o corpo; ele é a via de acesso às coisas e fonte da possibilidade do conhecimento. Entretanto, há linguagens diferentes para a manifestação desse conhecimento e da percepção do mundo. A arte tornou-se, dentre todas as formas de conhecer e de dizer o mundo, a mais livre de determinações. “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las.”² A ciência tem modelos para olhar e medir o mundo; a arte o habita verdadeiramente. A linguagem científica demonstra um jeito predeterminado de ver as coisas; a linguagem artística permite que se vá ao mundo sem querer dar-lhe um sentido exato e, por isso, pode perceber o sentido da vida nas suas vivências completas. Como diz Merleau-Ponty:

“Mister se faz que o pensamento de ciência - pensamento de sobrevôo, pensamento do objeto em geral - torne a colocar-se num ‘há’ prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos.”³

²Merleau-Ponty, O Olho e o Espírito, IN: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1989, p.47.

³Merleau-Ponty, op.cit., p.48.

O olhar “de fora”, característico do pensamento de sobrevôo, faz com que as coisas tenham sentido incompleto, pois aquele que olha, aquele que percebe não está fazendo parte do movimento próprio de seu conhecimento. O sujeito, na filosofia de Merleau-Ponty, conhece porque faz parte do jogo da descoberta, ele participa com sua corporeidade da percepção e da expressão do mundo. Exatamente por isso é que o ato de perceber e o de dizer o mundo se dão de formas múltiplas, pois nem mundo nem sujeito são os mesmos sempre: há mudança, há movimento na forma de olhar, de receber e doar significações às vivências. “O enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o ‘outro lado’ do seu poder vidente. Ele se vê vidente, se toca tateante, é visível e sensível por si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento - mas um si por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que vê ...”.⁴

O corpo está junto das coisas, por isso é ambíguo, sujeito e objeto ao mesmo tempo, mistura-se com o próprio conteúdo de seu conhecer. O artista empresta seu corpo para olhar e dizer em diversas linguagens o mundo. A arte mergulha num oceano de sentido puro, não lapidado, do mundo sensível e isso faz com que ela tenha a liberdade de olhar tudo sem a obrigação de traduzir em classificações.

⁴id. *ibid.*, p.50.

“...tudo se resume em compreender que nossos olhos de carne já são muito mais do que receptores para as luzes, para as cores e para as linhas: são computadores do mundo, que têm o dom do visível como se diz que o homem inspirado tem o dom das línguas.(...) O olho vê o mundo, e o que falta ao mundo para ser quadro, e o que falta ao quadro para ser ele mesmo, e, na palheta, a cor que o quadro aguarda(...). Instrumento que se move por si mesmo, meio que inventa seus próprios fins o olho é aquilo que foi comovido por um certo impacto do mundo, e que o restitui ao visível pelos traços da mão”.⁵

Da arte pega-se a parte que diz de mil maneiras a fala do mundo, do artista toma-se o corpo que assimila e troca em versos o misterioso poema do todo mundano, misturando-se isto à sensibilidade de uma multidão de subjetividades que estão a espreitar a vida, tem-se Fernando Pessoa: o poeta dos múltiplos e diferentes olhares. A possibilidade infinita que tem a arte de dizer o mundo traduz-se, em Fernando Pessoa, em vários sujeitos, em diferentes subjetividades que assimilam as vivências de acordo com sua forma de ser.

Todavia, em Pessoa, a sensibilidade não se deixa levar de forma insensata, ela não jorra sem um certo controle. A obra poética de Pessoa tem como característica uma forte racionalização artística perpassada por uma vigorosa e, por que não, rigorosa, racionalidade. Como ele mesmo diz: “...domino quase sempre os resultados exteriores, ou dinâmicos dessas manifestações íntimas. É preciso que eu esteja muito fatigado, ou muito comovido, para que

⁵id. ibid., p.52-53.

minha emotividade se expanda exteriormente.”⁶ Está presente a racionalização tanto na produção do poema quanto na exposição de suas idéias teóricas. Alguns intérpretes de sua obra argumentam que ao experienciar os “outros-eus”, a alteridade absoluta, ele multiplicou-se tanto que perdeu sua própria unidade. Conforme Perrone-Moisés, Fernando Pessoa tem a lucidez de saber-se “ninguém” e, por isso, é mais real do que o comum das pessoas, que não querem nem questionar as falsas identidades que lhe permitem parecer reais⁷.

Fernando Pessoa ortônimo (“ele mesmo”) é aquele que não consegue olhar o mundo verdadeiramente. Parece haver um intervalo entre seu olhar e as coisas, como se não houvesse relação daquele que olha com aquilo que vê. Para ele, tudo o que o olhar vê representa algo que não se mostra, é símbolo do encoberto. Impõe-se aí uma reflexão excessiva que o torna incapaz de ver simplesmente. Essa incapacidade revela-se num olhar que não alcança bem as coisas mesmas, pois o sujeito quer ver a si próprio olhando o que está ao seu redor. Pessoa “ele mesmo” é a própria consciência reflexiva que está alheia e estranha a si mesma:

“De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos?
Quando penso que vejo,
Quem continua vendo
Enquanto estou pensando?”⁸

⁶Carta a Dois Psiquiatras Franceses, IN: Fernando Pessoa, *Alguma Prosa*, Ed.Nova Fronteira, 1990, p.28.

⁷Leyla Perrone-Moisés, *Fernando Pessoa: Aquém do Eu, Além do Outro*, Martins Fontes.

⁸Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Rio de Janeiro: Aguilar, 1965, p.132.

Essa característica da consciência reflexiva é própria da filosofia iluminista, onde impera o domínio da razão:

“Guia-me a só razão.
Não me deram mais guia.
Alumia-me em vão?
Só ela me alumia.”⁹

Em Fernando Pessoa, “ele mesmo”, há o peso de olhar tudo racionalmente, como se a razão tivesse o poder absoluto de desvendar de forma precisa os mistérios que encobrem aquilo que se manifesta no mundo, o que acaba perdendo de foco o próprio mundo tal como é. Já em seus heterônimos, os “outros-eus”, existe a explosão de uma emotividade contida, como se as alteridades fossem a válvula de escape de um ego muito autocontrolado.

Álvaro de Campos quer o olhar simultâneo de tudo e multiplicado de sensações fortes. Caracteriza-se pela busca de sensações exarcebadas e plenas da confusão e vibração da vida moderna. Tem o olhar futurista de quem decompõe, não as coisas, mas as próprias sensações das coisas:

“Quando olho para mim não me percebo.
Tenho tanto a mania de sentir
Que me extravio às vezes ao sair
Das próprias sensações que eu recebo
(...)
[Serei]
Tal qual me julgo verdadeiramente?
Mesmo ante as sensações sou um pouco ateu,

⁹id.ibid., p.159.

Nem sei bem se sou eu quem em mim
sente.”¹⁰

Álvaro de Campos é o heterônimo que mais se expõe às sensações, mas também é o mais depressivo. A energia que busca na vivência das sensações tem a mesma intensidade quando mergulha na dúvida e no vazio:

“Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do

mundo.

(...)
Estou hoje perplexo como quem pensou e achou e
esqueceu
Estou hoje dividido entre a lealdade que devo
À Tabacaria do outro lado da rua, como coisa real por
fora,
E a sensação de que tudo é sonho, como coisa real po
dentro.”¹¹

Ricardo Reis tem um olhar indiferente, desapaixonado, daquele que vê mas não se envolve, é mero espectador da vida. Acredita no destino, por isso não crê que o mundo possa mudar, mesmo porque ele tem aversão a mudanças:

“Sábio é o que se contenta com o espetáculo do

mundo,

E ao beber nem recorda
Que já bebeu na vida,
Para quem tudo é novo
E imarcescível sempre.”¹²

¹⁰Álvaro de Campos, IN: Fernando Pessoa, Ficções do Interlúdio/ 4.

¹¹Álvaro de Campos, Tabacaria, IN: Fernando Pessoa, Coleção Poesia, Vol.II, Ática.

¹²Ricardo Reis, IN: Fernando Pessoa, Coleção Poesia, Vol.IV, Ática.

Já Alberto Caeiro é o Mestre que nega a pretensão de desvendar os mistérios do mundo e propõe apenas o mero olhar para as coisas. Ao olhar dominador opõe o olhar ingênuo, infantil, que só é possível quando deixamos de pensar. O olhar, ao invés de analisar, abre-se receptivamente ao real:

“Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...”¹³

A mensagem de Caeiro é a de uma vivência das coisas sem querer explicá-las. O mundo existe para ser vivido em toda sua obviedade cotidiana. As pessoas sofrem pois tentam dominar e desmistificar um mundo sobrenatural e esquecem de viver diretamente o mundo concreto:

as

“...o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre coisas:
Só me obriga a ser consciente.
Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei.
Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos.

Ter consciência é mais que ter cor?
Pode ser e pode não ser.
Sei que é diferente apenas
Ninguém pode provar que é mais que só diferente.
(...)
A espantosa realidade das coisas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é,
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,
E quanto isso me basta.

¹³Fernando Pessoa, *Obra Poética*, p.204-205.

Basta existir para ser completo(...)"¹⁴

Embora sejamos os mesmos, somos novos a cada dia, por isso o mundo nos surpreende cotidianamente, mesmo sendo ainda o mesmo. O olhar de Caeiro é aquele que maravilha-se pelo simples fato das coisas serem como são e ainda assim modificarem-se sempre aos nossos olhos. O segredo da felicidade, para ele, não está no modo de ser, mas no modo de ver as coisas. Caeiro propõe a prática da arte de existir com naturalidade.

“O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
O Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras.
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...”¹⁵

Ao contrário de Fernando Pessoa ortônimo, que faz uma separação de sujeito do conhecimento e objeto, que fragmenta intelecto e emoção, Alberto Caeiro heterônimo desfaz essa cisão e apresenta uma saída: à consciência reflexiva opõe o que Merleau-Ponty chama de consciência perceptiva.

¹⁴ Alberto Caeiro, IN: Fernando Pessoa, Coleção Poesia, Vol.III, Ática.

¹⁵ Alberto Caeiro, IN: Fernando Pessoa, Obra Poética, Rio de Janeiro, Aguilar, 1965, p.204.

Do ponto de vista filosófico, pode-se dizer que a obra de Pessoa mostra uma variedade de subjetividades; e o que mais impressiona é que cada sujeito tem seu modo próprio de ver o mundo independente do autor que os cria. Na verdade, esses sujeitos não são personagens criados, mas “outros-eus” que Pessoa permite-se expressar na forma literária, o que jamais faria em sua vida efetiva. A experiência de apresentar com exagero a emotividade, os sentimentos do sujeito, como pretendiam os poetas do romantismo, Pessoa o faz muito bem com vários sujeitos.

Entretanto, se nos espantamos com a capacidade ilustre deste poeta de falar o mundo através de múltiplos olhares, é interessante, também, saber como ele via a si mesmo como sujeito. Essa visão de si, ele a demonstra com certo sofrimento por ter consciência de que sua profunda racionalidade torna seu agir quase impossível. Numa carta que envia a dois psiquiatras franceses, ele revela seu temperamento:

“...Minha histeria é apenas interior, é bem minha mesma; na minha vida comigo mesmo tenho toda a instabilidade de sentimentos e de sensações, toda a oscilação de emoção e de vontade que caracterizam a neurose proteiforme.(...) um temperamento tal como lho descrevi está profundamente atingido, não na emoção, não na inteligência, mas na vontade. (...) A emotividade excessiva perturba a vontade; a cerebralidade excessiva - a inteligência por demais apaixonada pela análise e pelo raciocínio - esmaga e amesquinha essa vontade que a emoção acaba de perturbar.(...) agir, para mim, é violentar-me.”¹⁶

¹⁶Fernando Pessoa, Carta a Dois Psiquiatras Franceses, IN: op.cit., p.28.

Às vezes a paixão artística transborda como sentido de vida, ou seja, só é possível viver o mundo na forma de arte. Parece ser o caso de Pessoa, que fez da arte um refúgio e um escape de sua ortodoxia intelectual. Através de sua obra percebemos sua abertura sem limites para a experiência mundana e para o questionamento do sentido existencial. Se este olhar pessoano é uma obra de arte ou apenas um desabafo, de qualquer forma ele só terá sentido se inquietar os olhares de cada um.

BIBLOGRAFIA

- MERLEAU-PONTY**, Maurice. *O Olho e o Espírito*. in: Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- PESSOA**, Fernando. *Ficções do Interlúdio/ 4*.Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- _____. *Coleção Poesia. Vol. II, III, IV*. São Paulo: Ática, s/d.
- _____. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.
- _____. *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- PERRONE-MOISÉS**, Leyla. *Fernando Pessoa: Aquém do Eu, Além do Outro*.São Paulo: Martins Fontes, s/d.

REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO RACIONAL

Prof. Dr. Osmar Schaefer *

Este texto foi elaborado para a sala de aula, como subsídio para alunos das Ciências Humanas. Tenta estabelecer as características essenciais do pensamento racionalista que, ao nosso ver, se constitui numa das pedras angulares da antropologia contemporânea. O homem contemporâneo vive, vê-se e se compreende dentro de uma sociedade, em larga escala, marcada e dirigida pelo ideal de *Racionalidade*. Investigar esta marca do homem moderno motivou estas reflexões.

* * *

Antes de apontar algumas características do *Humanismo Racionalista*- uma visão de homem dos tempos modernos- convém que se situe uma concepção de homem e de mundo que lhe é anterior: a chamada *Visão Cosmológica*. Precisamente o Humanismo Racionalista vai estabelecer uma ruptura com essa compreensão de mundo, que caracterizava a "weltanschauung" do homem antigo e do homem medieval. Que quer dizer isto? Quer dizer que a idéia central do homem antigo e do homem medieval era a idéia de *cosmos*, a idéia de que existe uma ordem natural,

* Professor Titular do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL .

acabada, perfeita, e, portanto, estática. Uma ordem natural em que o homem estava inserido como um de seus elementos, com a particularidade apenas de que ele podia compreendê-la - mas não transformá-la profundamente (o humanismo acredita no poder transformador do homem). E, por isso, a principal atitude do homem diante do mundo era a contemplação.

Ao lado dessa característica comum, há, entretanto, uma diferença importante entre a cosmovisão do homem antigo e a cosmovisão do homem medieval: "ambas são cosmológicas, mas a cosmovisão do homem antigo, além de cosmológica, era cosmocêntrica, enquanto a visão do homem medieval era teocêntrica".

A visão do homem medieval, se era, por uma lado, cosmológica, porque interpretava toda a realidade do mundo a partir da idéia de uma ordem natural, era teocêntrica por outro lado, porque esta ordem natural era vista como uma ordem criada por Deus e porque toda a vida do homem medieval estava centralizada em Deus e na esperança da salvação futura.

A Idade Moderna vai estabelecer a ruptura com esta visão de mundo. A crise começa com a renascença. No Renascimento, qual vai ser o conteúdo do Humanismo?

O humanismo foi, no começo, um movimento literário, como atestam todos os manuais. Tornou-se, depois, um movimento cultural global. Enfatizava ele o valor da razão humana. Os europeus que tinham vivido, durante a Idade Média, uma cultura muito baseada em princípios religiosos, fundados na Bíblia, agora

começavam a valorizar outro tipo de cultura. Aquele tipo de cultura que se fundamenta na razão. Os medievais, quando queriam justificar os valores fundamentais da civilização, recorriam às letras divinas (à Bíblia). Agora, no fim do século XIV e início do XV, o homem burguês, que tenta reelaborar os fundamentos da vida sóciopolítica, vai apelar, cada vez mais, para a razão.

Nem se trata, para a maior parte dos humanistas, de negar o valor da religião. Eles defendem, contudo, que, antes de apelar para Deus, o homem tem de valorizar e explorar sua humanidade, sua razão, seus sentimentos, sua força natural. Apelam para as letras humanas: grego e latim. Assim, os humanistas são homens que se dedicam ao estudo dos clássicos gregos e latinos, que defendem o valor da razão humana para descobrir a verdade; que exaltam a natureza física, a vida aqui na terra. Nada de viver pensando somente no sobrenatural, no céu, em Deus. A melhor maneira de o homem viver bem é tentar descobrir, com a força de sua razão, todos os segredos da natureza, para poder dominá-la e colocá-la a serviço do homem.

À medida que desenvolve sua ciência e sua técnica, o homem moderno vai-se tornar cada vez mais *racionalista*, ou seja, vai cada vez mais ter fé, sobretudo e antes de tudo, em sua razão, em seu poder criador. A razão vai ser o lugar e a fonte da verdade. Assim, a visão medieval vai ser progressivamente substituída por uma visão tipicamente humanista, porque parte do homem para explicar tudo, até a própria ordem natural. Significa dizer, em suma,

que a visão do mundo e do homem moderno se tornou *antropocêntrica*.

O homem, na perspectiva moderna, vai-se descobrindo como sujeito, como subjetividade, e não mais como objeto na perspectiva medieval e antiga, isto é, o homem vai descobrindo que ele tem o poder de conhecer e o poder de transformar o mundo. Em primeiro lugar, o poder de conhecer, e o seu conhecimento não é um simples conhecimento da natureza, mas é uma certa recriação da realidade objetiva. Neste sentido, a posição do homem, a sua atitude diante da natureza já não é uma atitude meramente passiva, contemplativa; ao contrário, no próprio ato de conhecimento da natureza, o homem tem uma atitude ativa, ele recria a natureza. Então, o homem já não é o homem-espelho da visão cosmológica; o homem é agora o homem conhecedor, o homem sujeito, o construtor da realidade.

Mas, ao mesmo tempo que o homem se descobria como sujeito, ele necessariamente se descobria como um ser histórico. Porque, se o homem é sujeito, se o homem tem o poder de transformar a realidade objetiva, então o homem não está obrigado a permanecer preso ao ciclo imanente imanente da natureza; ele já não é uma peça estática de uma ordem natural dada em si mesma, mas, por ter o poder criador, ele tem o poder de renovar, de inventar coisas novas, tem o poder de fazer história propriamente dita, isto é, o homem se descobriu, na aurora dos tempos modernos, como um ser histórico, ou seja, como um sujeito criador de um tempo

histórico especificamente humano. E isto graças a sua racionalidade.

O racionalismo, instaurado pelo homem moderno, designa uma maneira de filosofar que considera a vida da inteligência, do pensamento e da razão como fonte única e auto-suficiente do saber humano. Também como o único lugar da verdade e do modelo de ser . Ser=conhecer.

O pensamento, a razão, é o que há de maior e mais nobre no homem, segundo o racionalismo. O ideal humano consiste em realizar plenamente a vida racional.

Será que a história dos homens mostra que seu ideal sempre foi esse?

Através dos tempos, a história mostra que, antes do pensar racional, houve o pensar mítico.

O homem primitivo via, na natureza e no mundo, forças e uma finalidade que não podiam ser dominadas pelo próprio homem. A partir daí, estabeleceu-se a crença de que o destino do homem era guiado por essas forças e essa finalidade. Como consequência, estabelece-se uma relação de profundo respeito com a natureza. A natureza, por exemplo, ajudava o homem a satisfazer suas necessidades básicas: a caça, a pesca, o plantio.

De outro lado, a natureza também ameaçava o homem. O raio tinha um sentido de mensagem de destruição, de castigo etc. para o homem primitivo completamente diverso da quele do eletricitista que instala um pára-raios em cima do telhado.

A lua guiava o homem pelos caminhos da noite e não era objeto a ser explorado como, por exemplo, o seria para o astronauta, que pisa sobre ela e dela recolhe pedras para analisar no laboratório.

A celebração da fecundidade e do casamento era um ato que estava sempre ligado à natureza; por exemplo, o casamento, na primavera equivalia à fecundidade.

A autoridade, para o pensar mítico, não era um ato de investidura formal mas sim a autoridade emanava da vivência e se encarnava na figura do ancestral. O ancestral é aquele que experimentou e vivenciou todas as etapas da vida e por isso ele deve ser consultado e pode aconselhar. Ele se iniciou na caça, na pesca, na agricultura, no combate, na procriação. Ele é sábio e não sabido.

Na civilização técnico-científica, a autoridade é sabida (no sentido de treinada racionalmente e investida formalmente) e não sábia.

Como, historicamente, aconteceu a ruptura com o pensar mítico? Começou na sociedade grega clássica. Essa sociedade era formada de *castas*, se assim se pode dizer para a época, onde existiam os intelectuais, isto é, políticos, pensadores e sacerdotes; depois, os militares; e, por fim, os trabalhadores braçais. Cabia, aos intelectuais, a direção da sociedade e da vida dos homens e, às outras castas, o trabalho de defesa e de produção dos bens necessários para a vida de toda a sociedade. É, neste contexto, que se rompe definitivamente a vida mítica.

Os intelectuais gregos introduzem um elemento novo. Este elemento novo é a valorização do conhecimento. Percebem que conhecer não é apenas relacionar-se imediatamente com as coisas mas sim penetrar no âmago das coisas.

Aristóteles diz: "conhecer é conhecer as coisas pelas causas".

E os gregos descobrem que o homem pode tem um poder em si: o de conhecer todas as coisas pelas suas causas. E a este poder chamam razão.

Esta descoberta é absolutamente nova e revolucionária. Por quê? Porque o homem descobre, de repente, que ele tem em si, um agente da natureza divina que lhe permite ir além da aparência, da opinião, para a essência, para aquilo que as coisas são. O homem tem essa dimensão - metafísica - de ir para além das coisas físicas; ele participa, pela razão da natureza divina.

Assim como, para os primitivos, existia a figura da divindade, que tudo sabia e guiava, agora, de repente, o homem descobre, em si, esse mesmo agente. A esse agente de essência divina chamam razão, *logos* .

A razão é a faculdade do agente divino no homem pelo qual ele pode reconhecer todas as coisas naquilo que elas são e não apenas naquilo que elas aparentam.

Assim, o ideal humano consistirá em desenvolver ao máximo o seu *logos* . Desta maneira, o homem aproximar-se-á da divindade e poderá, por si só, guiar o seu próprio destino.

Aristóteles dirá: "... o homem é, em um certo sentido, todas as coisas".

No renascimento dir-se-á: "... o homem é a medida de todas as coisas".

No século XIX, os positivistas e os idealistas dirão: "...o homem se basta a si mesmo".

A ruptura com o pensar mítico se dá no momento em que o homem coloca a força da sua razão como centro de sua caminhada na história.

Um grupo de intelectuais tente realizar, pela primeira vez, esse ideal na Grécia clássica. Platão e Aristóteles inclusive em seus tratados sobre a ética e a política, acreditam que estes intelectuais devem dirigir os destinos da sociedade.

Durante um longo período da história, estas idéias gregas permanecem quase latentes e são usadas na construção do ideal da Idade Média. Este ideal medieval concebe o homem e a história conciliando a doutrina da revelação com o ideal do homem grego. O homem desenvolve as forças da razão guiado pela luz divina.

Na Idade Média, o ideal, o centro, é a divindade revelada pela doutrina da mensagem evangélica. Cabe à razão compreendê-la. Deus é o centro (teocentrismo) e o homem é o viajante que a Ele deve chegar, mas nunca ultrapassá-lo ou destroná-lo.

No Renascimento, a idéia refigurada pelos gregos sobre a racionalidade, toma proporções nunca antes alcançadas.

O homem pela força de seu conhecimento racional, não dependerá de mais ninguém em relação a seu destino. Será ele, pela

racionalidade, quem vai dominar o mundo elaborar seus costumes (ética), forjar seu modelo de sociedade (política), guiado unicamente por si (antropocentrismo).

É aqui que o racionalismo tornar-se-á um modo de pensar e uma antropologia (concepção de homem e de mundo) que, penetrará a civilização ocidental até nossos dias.

Do ponto de vista antropológico (visão de homem e de mundo) o racionalismo tem uma importância decisiva no Ocidente. Para ele, o homem é um ser radicalmente diferente dos outros do mundo e, ao mesmo tempo, superior. A radicalidade da diferença e a superioridade residem na razão. O homem é humano porque é racional.

Convém, para melhor compreender esta idéia central, apontar algumas características dela decorrentes:

- o homem racionalista é o lógico, aquele que fundamenta seus atos no cálculo, suas decisões se revestem de frieza e de esperteza.

- o ideal humano se concretiza para o racionalismo no *conhecimento*. Ser homem é conhecer. O conhecimento é o ato pelo qual o homem se *apropria* (ser proprietário) do mundo e dos outros.

Então, a máxima "conhecer é poder" recebe todo seu sentido. O ideal humano se plenifica na medida em que o homem é capaz de dominar. A ciência, a técnica, ao invés de serem instrumentos de solidariedade e de justiça, tornam-se instrumentos de dominação.

A própria razão, poder de conhecimento, é *estável e imutável*. Por isso, existe um só modelo de homem e de sociedade, necessário e universal: o homem da ciência e da técnica. Aqueles que não preenchem o ideal do homem racionalista devem deixar-se guiar pelos *iluminados* (iluminismo). Daí a necessidade de chefes e de leis. Por esse mesmo motivo, existem povos "civilizados" e "não civilizados". O processo de educação, para o racionalismo, é o processo civilizatório dos civilizados sobre os não civilizados.

Uma idéia-chave dentro da concepção racionalista é a da *liberdade*. Ser livre é realizar plenamente o ideal de conhecimento. Desta forma, o homem se desvincilia das amarras da contingência (do cotidiano, dos fatos, da história, dos outros) e alça-se para o mundo das idéias. O mundo das idéias é o da luz, do cálculo, da esperteza que permitirá ao homem apoderar-se dos fatos e dos outros. Ser livre é, então, ser proprietário. É livre aquele que tem poder sobre o mundo e os outros.

Poder-se-ia, e até seria necessário, estender a reflexão sobre os traços essenciais do racionalismo. Mas estes elementos já nos permitem entrever o quanto a antropologia racionalista marcou a nossa cultura e, ao mesmo tempo, quanto é necessário postar-se criticamente frente a este mundo de valores. Parece-nos que o racionalismo pratica um reducionismo fundamental: o homem é reduzido a um modelo universal e abstrato, que se concretiza hoje no mundo da ciência e da técnica. Existe um só modelo de humanidade. Aqueles que não o realizam, são menos homens, ou não são homens (não civilizados).

Esquece também o racionalismo que o homem é um ser encarnado. Não é o homem também corpo? (O homem não tem corpo).

Nesta mesma linha, fica também esquecido o mundo da afetividade, do sentimento, da paixão.

O caminhar da história não é em grande parte, a história da paixão humana?

E, para finalizar, pode-se perguntar: será que o projeto humano da liberdade não é um fruto existencial muito mais profundo do que o apropriar-se do mundo e do outro? Será que a liberdade não é mais um processo de libertação que se radica na história do "Mundo da Vida" (*lebenswelt*)?

Parece-nos que ser humano, muito antes do que adonar-se, é instaurar um mundo onde, mediante o diálogo e a solidariedade, os homens possam crescer, escutar, acolher e amar. Estas dimensões podem parecer utópicas ao olhar racionalista. Mesmo aparecendo como utópicas, há todo um contingente de filósofos, e homens de ciência, acalentando esta utopia no nosso século. Talvez uma tarefa urgente para aqueles que fazem a pergunta - *quem é o homem?* - seja a de perseguir esta utopia.

BIBLIOGRAFIA

- DONDEYNE, A.** *Cours d'Anthropologie Philosophique*. Louvain: UCL, 1968.
- LARA, Tiago A.** *Caminhos da Razão no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- OLIVEIRA, Admardo S. de e outros.** *Introdução ao Pensamento Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1985.
- SCHELER, Max.** *L'Homme e L'Histoire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1955.

RESENHA BIBLIOGRAFICA

CALDAS, Sérgio, *A Teoria Histórica de Ortega y Gasset a Partir da Razão Histórica. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994. 197pp.*

Na obra *A Teoria Histórica de Ortega y Gasset a Partir da Razão Histórica* de Sérgio Caldas*, o desprestígio das ciências humanas, em geral, e da História em particular, justifica a formulação das seguintes questões: é possível o conhecimento da história? É possível que a história se constitua, verdadeiramente em ciência?

Para que se alcance uma nova postura, diferente da que foi consagrada, - a das ciências físico-matemáticas como modelo ou forma única de conhecimento- conforme Ortega y Gasset, é necessário proceder a uma revisão dos conceitos da tradição ocidental.

Em primeiro lugar, o problema do movimento, na proposta aristotélica, nos leva a considerar o sentido da história dependente do desocultamento do fim para o qual convergem todas as ações humanas. Para o pensador espanhol, o "QUE HACER" do homem se caracteriza pela simultaneidade do ato e da potência, ou seja, pela indeterminação latente de cada ato.

Faz-se necessário, portanto, observarmos atentamente e descrevermos criteriosamente esse ser que se extenua em perguntar

* Professor Assistente do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

pelas coisas que o cercam. Em outros termos, é preciso esclarecer a realidade fundamental, na qual todas as demais surgem revestidas de sentido: a minha vida, a vida de cada qual naquilo que têm de comum, de inerente a todos.

Por ese meio faremos emergir, progressivamente, o ser da história, o sujeito ou, ainda, o radical no qual acontecem os fenômenos que chamamos históricos, com suas relações, valores e vigências próprias.

As teorias do conhecimento têm dado conta das questões que lhe competem, relativas ao mundo físico-matemáticos. Mas têm deixado desprovidas de explicações as relativas ao mundo humano. Esse fato aponta para a necessidade de uma teoria do conhecimento que abarque toda a realidade, ou seja, que inclua em seu âmbito e encontre suas razões, as indagações mais urgentes da vida de todo e qualquer homem.

Através da teoria da perspectiva, Ortega y Gasset *sistematiza* seu pensamento e revela a história como uma realidade da qual o conhecimento não só é possível como necessário. Também aponta para a legitimidade da ciência histórica, enquanto ciência fundamental e enquanto método pelo qual as demais ciências se justificam e revisam suas próprias razões.

A trajetória exigida pelas questões propostas passa, assim, pela ontologia, pela antropologia, pela antropologia e pela epistemologia da história, três modos, grosso modo, que completam a obra de Sérgio Caldas.

Prof. Dr. Osmar Schaefer

O ESPAÇO E O TEMPO

A Vida e a Doutrina Transcendental dos Elementos

Luis Nunes *

São três horas e trinta minutos em Königsberg. Lá vai o homenzinho frágil. Posso vê-lo descer a rua, de trás de minha escrivaninha que dá para a janela, todos os dias neste mesmo horário. Às vezes torna-se difícil juntar aquele ser magro de peito encolhido e ombros estreitos a esta pilha de livros que estão a meu lado. Dizem que nasceu em abril de 1724, portanto, setenta e três anos atrás. Sua obra mais importante a "Crítica da Razão Pura" escreveu com cinqüenta e sete anos. Agora, dizem que esta escrevendo um tratado que ele chama de: "Sobre a filosofia em geral". As coisas para mim são interligadas - subjetivamente seladas - veja por exemplo esta estatueta de porcelana. Ela veio da França. Ela representa um rapaz tocando um realejo para que, seu mico possa prever o futuro. Mas ela esta quebrada, na altura da manivela, logo não tem corda, força, potência, para elaborar seus vaticínios. E diz, quem me vendeu, que ela foi quebrada com a invasão do Palácio de Versalhes pelo povo.

Depois da queda Bastilha estes estilhaços da Revolução se espalharam pela Europa. Alguns, como eu, acabaram colecionando objetos quebrados para que no futuro - através destes objetos - o quebra-cabeça que se chama história pudesse ser montado. E outros, como o pequeno homem de Königsberg - que passa agora por minha janela - puseram-se a restaurar, colar, criar idéias das que já existiam - idéias que precederam ou sucedem a revolução - para que com elas possa a humanidade um dia restaurar seus realejos...¹

* Graduado em Filosofia pelo ICH/UFPEL.

¹Texto do autor do artigo .

Deixemos um pouco os realejos de lado. Quero neste momento explorar alguns aspectos das causas de suas quebras, para que, mais adiante, possa resgatar um pouco do romantismo que se perdeu com eles. Para isso deixarei, também, o romantismo um pouco para trás e neste momento voltar-me-ei para a reflexão, no pensamento de Imanuel Kant, dos conceitos de "*espaço*" e "*tempo*". Esses são, obviamente, os grandes achados de sua filosofia. Tais conceitos foram os responsáveis pela solução do grande problema da teoria do conhecimento da época, qual seja: como coadunar o racionalismo francês (de Descartes) ao empirismo inglês (principalmente de Hume)?

Começarei por uma abordagem geral do pensamento kantiano, para que possamos identificar o local onde surgiu e a maneira como foi produzida a "*Estética Transcendental*" - texto no qual o autor define os conceitos de "*espaço*" e "*tempo*" - para chegarmos logo a seguir a uma breve descrição da "*Crítica da Razão Pura*". Finalizarei com o comentário da "*Estética Transcendental*" e o respectivo aprofundamento dos conceitos de "*espaço*" e "*tempo*". Conceitos esses que são a base de toda a teoria do conhecimento de Kant, e mais, a base de toda a epistemologia moderna.

Apesar de sua inegável importância no que se refere ao conhecimento científico, os conceitos de "*espaço*" e "*tempo*" kantianos pecam no que se refere a existência humana. E é justamente por esse prisma que meu artigo levantará suas críticas a filosofia de Kant.

"... se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes."²

Uma rápida visão do criticismo

Antes de entrarmos na análise da obra em questão farei uma rápida exposição do pensamento de Kant, para que possamos entender o universo de onde surgiu a "*Crítica da Razão Pura*" e conseqüentemente a "*Doutrina Transcendental dos Elementos*". Esse universo é dividido em três momentos distintos:

a) O primeiro em que ele não é ainda um pensador autêntico porque suas idéias eram extremamente influenciadas por autores diversos. Leibniz irá encabeçar esta fila através de seu discípulo, Wolff. A própria leitura de Hume irá ajudá-lo em grande parte no seu pensamento. Sua filosofia nesta época tinha também um forte fundamento científico que teve origem em Hume. Lendo Rousseau, Kant continuaria a ver muito mais problemas do que soluções, assim como em todos os outros. Isso se deu devido a sua necessidade de encontrar seu próprio caminho. É neste momento que vemos os primeiros passos dados na direção da estruturação de seu trabalho. Neste período praticamente não escreve sobre filosofia preocupando-se com problemas bem mais pragmáticos;

b) Em um segundo momento é na "*A forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*" (1770) que Kant dá início a seu período filosófico. É justamente nesta obra, que

²Kant . *Crítica da Razão Pura* , p. 52.

Kant, através de uma diferenciação do mundo sensível para o mundo inteligível, constrói uma nova visão de espaço e tempo - que seriam as duas colunas que sustentarão toda a teoria da sua obra principal, "*Crítica da Razão Pura*". Esta dissertação é, então, o marco inicial de sua filosofia, que irá levar aproximadamente uns dez anos para se consolidar. Logo este é o período mais criativo de Kant, ou seja, o período compreendido entre os anos de 1780 e 1790;

c) E um último no qual teremos duas obras de relevância, mas que não modificam em nada a estrutura do criticismo fundado por suas três "*Críticas*".

Percebemos que o pensamento kantiano é dividido em três períodos: um primeiro mais científico e questionador que irá preparar o terreno para as três grande obras de Kant - "*Crítica da Razão Pura*", "*Crítica da Razão Prática*" e "*Crítica do Juízo*". Estas obras são o cume de seu segundo momento, o mais produtivo e, irão terminar, num terceiro, quando suas produções não alcançarão o mesmo nível das anteriores.

A "*Crítica da Razão Pura*"

Feito o mapeamento do pensamento kantiano chega a hora de definir e clarear a obra de onde é retirada a "*Doutrina Transcendental dos Elementos*". Este artigo será baseado na "*Introdução*" e na "*Estética Transcendental*" da "*Crítica da Razão Pura*", que são capítulos chave para a compreensão dos conceitos

de "*espaço*" e "*tempo*" que sustentam a "*Doutrina Transcendental dos Elementos*". A "*Crítica da Razão Pura*" está dividida em duas partes, além da introdução, que dá uma visão geral do pensamento kantiano, a saber:

I. "*Doutrina Transcendental dos Elementos*"

Dividida em "*Estética Transcendental*" - que vou abordar - e "*Lógica Transcendental*" - que, por sua vez, é dividida em "*Analítica do Transcendental*" e "*Analítica dos Princípios*".

II. "*Doutrina Transcendental do Método*"

Montada em quatro capítulos: "*Disciplina da Razão Pura*", "*O Cânone da Razão Pura*", "*A Arquitetônica da Razão Pura*" e "*A História da Razão Pura*".

Introdução da "Crítica da Razão Pura"

Os sete capítulos que se seguem da "*Introdução*" são de vital importância para a compreensão da obra. Pois definem conceitos que são a base da "*Crítica da Razão Pura*". E é justamente por isso que resolvi incluí-los neste artigo, exatamente porque sem eles não poderia abordar claramente os conceitos de "*tempo*" e "*espaço*" em Kant.

Da diferença entre conhecimento puro e conhecimento empírico

Kant deu início a este capítulo afirmando que "... *todo o nosso conhecimento começa pela experiência...*"³, visto que é justamente esta faculdade que põe em funcionamento a nossa intelectualidade "... *na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência...*"⁴

Mas isto não quer dizer que a substância - causa, fator imprescindível para que algo possa existir - do conhecimento humano seja a experiência. Pois se esta fosse a "*matéria-primeira*" - usando as palavras de Kant -, do conhecimento, teríamos, um aglomerado de impressões sem sentido das quais não retiraríamos absolutamente nada delas, no que se refere ao conhecimento. Portanto, se torna necessário a existência de um tipo de conhecimento que esteja além da experiência.

A partir deste momento, Kant, enumera dois conceitos que designaram as duas formas de conhecimento possíveis ao homem. O conhecimento a priori - conhecimento independente do mundo sensível - e o conhecimento a posteriori - conhecimento dependente do mundo empírico.

"Esta expressão não é, contudo, ainda suficientemente definida para designar de um modo conveniente todo o sentido da questão apresentada."⁵

³Idem. p. 36.

⁴Idem. p. 36.

⁵Idem. p. 37.

Mas na visão de Kant tal conceituação não é de todo suficiente pois dá margem para interpretações que irão, ainda, associar conhecimento *a priori* à experiência, coisa que Kant vai, neste instante, separar totalmente.

*"... por juízo a priori, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência."*⁶

Portanto o conhecimento puro é o que está totalmente livre de uma ratificação da experiência, este conhecimento é para Kant o conhecimento *a priori*. E, o outro conhecimento, o dependente de alguma forma o mundo sensível é o conhecimento *a posteriori*.

"Estamos de posse de determinados conhecimentos a priori e mesmo o senso comum nunca deles é destituído"

Como distinguir seguramente o conhecimento puro de um conhecimento empírico é o que neste capítulo - da "*Crítica da Razão Pura*" - Kant tratou.

Em primeiro lugar, afirma Kant, o conhecimento puro tem de ser necessário, não deriva de nenhum outro e, finalmente, deve ser totalmente universal, ou seja, ser rigorosamente verdadeiro e não depender de nem um outro juízo.

⁶Idem. p. 37.

"Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra."⁷

Exemplo claro disto no conhecimento humano, citou Kant, é a matemática e, além da matemática, estes juízos são encontrados como exemplo, também, na própria realidade conceitual de nossa existência:

"Eliminai, pouco a pouco, do vosso conceito de experiência de um corpo tudo o que nele é empírico, a cor, a rugosidade ou macieza, o peso, a própria impenetrabilidade; restará, por fim, o espaço que esse corpo (agora totalmente desaparecido) ocupava e que não podereis eliminar. De igual modo, se eliminardes do vosso conceito empírico de qualquer objeto, seja ele corporal ou não, todas as qualidades que a experiência vos ensinou, não poderíeis contudo retirar-lhe aquelas pelas quais o pensais como substância ou como inerente a uma substância (embora este conceito contenha mais determinações de que o conceito de um objeto em geral). Obrigados pela necessidade com que este conceito se vos impõe, tereis de admitir que tem a sua sede a priori na nossa faculdade de conhecer."⁸

A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão do conhecimento a priori

A partir daqui, Kant, fala sobre a importância do conhecimento que ultrapassa os limites impostos pelos sentidos. E quer que se crie e valorize uma ciência que estude os limites do conhecimento puro. Reitera, ele, que só um conhecimento *a priori* é

⁷Idem. p. 38.

⁸Idem. p. 39.

capaz de dar uma evolução segura, só que devemos evitar antigos erros da história do pensamento humano - como o erro de Platão ao ingressar num idealismo sem fim.

Logo, só através de um ciência que se auto critique e que tenha condições de ver os dois lados da moeda nitidamente é que o pensamento humano conseguirá chegar a uma condição privilegiada. Nesse caso Kant refere-se ao empirismo inglês e ao racionalismo francês.

"Como este procedimento dá um conhecimento real a priori e marca um progresso seguro e útil, a razão, sem que disso se aperceba, faz desprevenidamente afirmações de espécie completamente diferente, em que acrescenta a conceitos dados outros conceitos de todo alheios [e precisamente a priori,] ignorando como chegou a esse ponto e nem sequer lhe ocorrendo pôr semelhante questão. Eis porque tratei primeiramente da distinção dessa dupla forma de conhecimento."⁹

Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos

"Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o objeto é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos."¹⁰

⁹Idem. p. 42.

¹⁰Idem. p. 42-3.

Kant, neste momento, traça as diferenças entre os juízos sintético e analítico, dizendo que; Um juízo para ser analítico não pode ultrapassar o conceito para encontrar sua extensão; E um juízo sintético obrigatoriamente terá que achar fora de seu conceito predicados que o igualem a sua extensão.

Percebe-se, então, que um juízo sintético dependerá sempre da experiência, só que estas experiências são uma ligação sintética da intuições. E estas intuições serão sempre dadas por fatores a priori para Kant. Portanto o conhecimento só nasce a partir do juízos sintéticos *a priori*. Mas como ligar os conceitos sintético a conceitos *a priori*? A única coisa que Kant nos responde desta pergunta é que não podem ser fatores trazidos da experiência mas, tampouco, somente de uma visão *a priorística*

"Qual é aqui a incógnita X em que se apoia o entendimento quando se crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas todavia considera ligado a esse conceito?. Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão acrescenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente a priori e por simples conceitos. Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo a priori, pois os princípios analíticos sem dúvida são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja aquisição verdadeiramente nova."¹¹

¹¹Idem. p. 45.

*Em todas as ciências teóricas da razão entram-se, como
princípios, juízos sintéticos a priori*

Em três momentos, Kant, justificou a presença dos *juízos sintéticos a priori* nas ciências. Em primeiro lugar na matemática, em segundo nas ciências da natureza - como na física e na química - em terceiro e último na metafísica. Resumirei agora estas três etapas:

1. Na ciência, acreditava-se, até então, que a matemática tinha todos os seu juízos saídos de sentenças analíticas, o que não era verdade para Kant. Pois dizia ele:

"À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição $7+5=12$ é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco. Porém, quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito da soma de sete mais cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que de modo algum, é pensado que é esse número único que reúne os dois. O conceito de doze de modo algum ficou pensado pelo simples facto de se ter concebido essa reunião de sete e cinco e, por mais que analise o conceito que possuo de uma tal soma possível, não encontrarei nele o número doze."¹²

Ou seja, temos que recorrer à ajuda de nossa experiência empírica para podermos chegar ao conceito do número doze. Só a intuição, para Kant, pode completar todos os conceitos matemáticos. Enfim, toda a área que sair da matemática - seja

¹²Idem. p. 46-7.

aritmética, seja geometria - terá sempre que contar com os juízos *sintéticos a priori*;

2. Neste momento, Kant na *Introdução da Crítica da Razão Pura*, limita-se a dar um exemplo, para justificar que a Física, também depende dos juízos *sintéticos a priori*:

*"... em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou; em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem a priori, mas também que são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche. Ultrapasso, assim, o conceito de matéria para lhe acrescentar algo a priori que não pensei nele."*¹³

Logo, estamos diante de uma proposição *sintética a priori*. Assim podemos levar todas as sentenças da Física para esta conclusão;

3. A metafísica também irá se servir, para Kant, de juízos *sintéticos a priori*, explica ele:

*"... na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas a priori."*¹⁴

Problema geral da razão pura

¹³Idem. p. 48.

¹⁴Idem. p. 49.

"... como são possíveis os juízos sintéticos a priori?"¹⁵

David Hume foi quem mais se aproximou desta resposta na história do pensamento, mas não conseguiu respondê-la e, portanto, manteve a ciência nesta situação. Situação de necessidade de traçar seus limites para que possa medir sua força e ver até onde pode alcançar. Ou seja, responder o que se sabe e, o que não se sabe, ter certeza de saber que não se sabe. Falta crítica - diz Kant - falta autocrítica, falta consciência de nosso potencial e não saberemos o que somos e o que deixamos de ser.

"Esta análise é imprópria para este fim, porque apenas mostra o que está contido nestes conceitos e não como os alcançamos a priori para depois podermos determinar a sua aplicação válida em relação aos objetos de todo o conhecimento em geral. Para desistir destas pretensões pouca abnegação é necessária, porque as inegáveis contradições da razão consigo mesma, inevitáveis no processo dogmático, há muito que tiraram à metafísica todo o prestígio. Será necessário maior firmeza para não nos deixarmos tolher pela dificuldade intrínseca e pela resistência externa e, deste modo, estimularmos, finalmente, seguido até agora, o crescimento próspero e fecundo de uma ciência imprescindível à razão humana, a que se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes."¹⁶

Idéia e divisão de uma ciência particular com o nome de Crítica da Razão Pura

¹⁵Idem. p. 49.

¹⁶Idem. p. 52.

"De tudo isto resulta a ideia de uma ciência particular [que se pode chamar de Crítica da razão pura]."¹⁷

Kant encerra sua introdução justificando a necessidade de uma nova ciência, que não seria para aumentar a área do conhecimento humano mas, para delinear melhor que já existia. Chamou de "*Crítica Transcendental*" porque, em primeiro lugar, não é uma nova ciência, mas sim, uma análise profunda ao que já existe. E, em segundo lugar, chamou *transcendental* porque seu campo de análise é o que está além do sensível, o *a priori*. E para chegar a este estudo deve passar-se pelo campo da sensibilidade, portanto, a primeira parte deste estudo.

"à crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental; é a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde o exige a apreciação completa do conhecimento sintético a priori"¹⁸

Estética Transcendental

A relação imediata entre sujeito e objeto - diz Kant na primeira parte da *Crítica da Razão Pura* - chama-se intuição, mas isto só ocorre se o objeto estiver ao alcance de nossos sentidos. E esta capacidade de receber informações através do sentidos é a sensibilidade. Portanto só a sensibilidade nós dá a intuição. E os conceitos - o ato de pensar - estes, vêm do entendimento. Mas o

¹⁷Idem. p. 52.

¹⁸Idem. p. 55.

entendimento só pensa a intuição, logo, pensar só é possível se pensarmos os objetos que nos são dados através dos sentidos.

Kant começa a desenhar lentamente a silhueta da ciência como ele queria. Assim, claramente, - como disse em sua introdução - crítica, define, mas não inventa.

Mais alguns conceitos que estruturam a obra de Kant:

*"O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenómeno."*¹⁹

Segue, ainda, dizendo que a matéria para ele é tudo aquilo que corresponde à sensação e nos será dada *a posteriori*. E a forma é o que possibilita o fenômeno ser ordenado, determinando relações, portanto, terá de ser *a posteriori*.

Nesta preliminar à sua "*Crítica*", Kant termina com as definições de "*pura*" e "*estética transcendental*". Puro é o que for totalmente emancipado da experiência. E a "*Estética Transcendental*" - uma das partes que divide sua "*Crítica*" - é tudo o que vem da sensibilidade pura, sensibilidade *a priori*.

Eis o que quer Kant na "*Estética Transcendental*", por suas próprias palavras:

"Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo

¹⁹Idem. p. 61.

*o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenómenos, que é a única que a sensibilidade a priori pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, a saber o espaço e o tempo, de cujo exame nos vamos agora ocupar.*²⁰

Espaço: Exposição metafísica deste conceito

Uma faculdade *a priori* se utilizando de nossos sentidos para chegarmos à representação de objetos que estariam no espaço. E tais objetos só serão cognoscíveis através de relações de tempo. Mas o que são tempo e espaço? é o que Kant irá começar a responder através destas quatro afirmações que se seguem sobre o que é espaço:

1. O espaço só poderá existir enquanto uma forma *a priori* porque só algo que está anterior aos fenômenos poderá relacioná-los. O espaço, portanto, não existe enquanto conceito empírico.

*"... logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenómenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação."*²¹

²⁰Idem. p. 63.

²¹Idem. p. 64.

2. Não há fenômenos sem espaço, mas, pelo contrário, é perfeitamente possível existir espaço sem fenômeno. Logo, o espaço é uma intuição *a priori* da qual dependem a existência de tudo o que for exterior ao homem.

3. O espaço está acima de conceitos, pois ele é uma intuição pura que definirá outros conceitos, logo todos os espaços serão apenas extensos de um único espaço *a priori*.

4. A intuição *a priori*, enquanto tal, encerra em si uma infinidade de conceitos e representações, portanto, não estamos aqui diante de um conceito, mas, isto sim, da origem de muitos conceitos.

"O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito."²²

Exposição transcendental do conceito de espaço

A exposição transcendental é a explicação de um conceito que é visto como um princípio, de onde podemos entender outros *conhecimentos sintéticos a priori*.

²²Idem. p .65.

E é através da geometria - um princípio que trabalha com *juízos sintéticos a priori* - que entenderemos o conceito puro de espaço:

O espaço será, portanto, uma intuição, longe de ser apenas um conceito porque ele terá proposições que ultrapassarão os conceitos. Será, portanto, uma intuição pura e não empírica. Mas, as proposições geométricas todas necessitam de uma comprovação posterior dos sentidos, logo, como poderá haver uma faculdade que possa determinar conceitos a prioristicamente? Isto só será possível através de uma faculdade que resida unicamente no sujeito e que, ao mesmo tempo, possa dar forma aos objetos externos a ele. Representando-os imediatamente, ou seja, uma intuição.

Conseqüências dos conceitos precedentes

a. O espaço não existe fora do sujeito. Ele não é um predicado do objeto, mas sim, uma qualidade do sujeito. Logo não poderemos jamais conhecer o objeto em si e as coisas pertencentes ao próprio objeto.

b. O espaço é apenas a forma de tudo o que se manifesta a nossos sentidos. Ou seja, é uma faculdade subjetiva da sensibilidade que permite ao sujeito a intuição.

"Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afectados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos

*aparecem, ou seja, são objetos da sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objetos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço. Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua.*²³

Tempo: Exposição metafísica do conceito de tempo

1. A sucessão e a simultaneidade são relações próprias do homem, logo, o tempo não poderá ter outro fundamento a não ser que este seja *a priori*.

2. Qualquer que seja a intuição terá obrigatoriamente de ter seu berço no tempo. Pois podemos concluir que é possível retirar do tempo qualquer manifestação mas, ao contrário, retirar das manifestações o tempo, é impossível.

3. Não existem vários tempos o que existe é uma sucessão de tempo, ou seja, só existe um tempo que dá origem a vários momentos.

4. O tempo é uma intuição não é, portanto, um conceito discursivo e sim uma forma pura da intuição sensível.

5. O tempo é uma grandeza infinita que precisa de intuições imediatas para ser fundamentado.

²³Idem. p. 68.

Exposição transcendental do conceito de tempo

O conceito de mundança só será possível a partir da existência de um tempo *a priori*. Ou seja, a possibilidade de dois objetos ocuparem um mesmo lugar não seria possível se não fosse a existência de um tempo anterior aos fenômenos.

Conseqüências extraídas desses conceitos

a. O tempo não é inerente as coisas, nem existe em si.

b.o tempo é a forma do sentido interno. Ele estabelece ligações entre as representações no nosso interior.

c. O tempo é uma condição *a priori* a todos os fenômenos, enquanto que o espaço só será aos fenômenos externos.

"O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afectados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenómenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência. Não podemos dizer que as coisas estão no tempo, porque se faz abstracção, no conceito de coisas em geral, de todo o modo de intuição é, propriamente, a condição própria pela qual o tempo pertence à representação dos objectos. Mas, se a condição for acrescentada ao conceito e dissermos: toda as coisas, enquanto fenómenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade a priori."²⁴

²⁴Idem. p. 74.

Explicação

Neste capítulo da "*Crítica da Razão Pura*", Kant, rebate alguns argumentos que negam a qualidade *a priori* do tempo. E justifica o *espaço* e o *tempo* como fatores únicos da formulação de todos os conceitos científicos.

"Finalmente, que a estética transcendental não possa conter mais que estes dois elementos, o espaço e o tempo, resulta claramente de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos, pressupõem algo empírico. Com efeito, este último pressupõe a percepção de algo que se move; ora no espaço, considerado em si próprio, nada é móvel; é pois necessário que o móvel seja algo que não se encontre no espaço a não ser pela experiência, portanto um dado empírico. Do mesmo modo a estética transcendental não pode contar entre os seus dados a priori o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requiere-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência".²⁵

Observações gerais sobre a estética transcendental

Neste momento da "*Crítica da Razão Pura*", Kant, abordou alguns pontos polêmicos deste primeiro capítulo. Este é dividido em quatro partes, pontos chave da "*Estética Transcendental*", quais sejam:

²⁵Idem. p. 78.

"[I.] Será necessário, antes de mais, explicarmos claramente quanto possível acerca da nossa opinião a respeito da constituição do conhecimento sensível em geral, a fim de prevenir qualquer interpretação errônea sobre esse assunto.(...)

[II. Para confirmação desta teoria da idealidade do sentido externo, bem como do interno, por conseguinte, de todos os objetos dos sentidos, enquanto simples fenómenos, pode ser particularmente útil a observação seguinte: tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição (...) contém apenas simples relação(...)

III. Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como afecta os nossos sentidos, ou seja, como aparece, isto não significa que esses objetos sejam simples aparência.(...)

IV. Na teologia natural, em que se pensa um objeto que não só pode ser para nós objeto de intuição, nem para si próprio poderia ser, de modo algum, objeto de qualquer intuição sensível, tem-se o cuidado de retirar a toda a intuição que lhe seja própria às condições de espaço e tempo (pois todo o seu conhecimento deve ser intuição e não pensamento, que supõe limites)²⁶

Conclusão da Estética Transcendental

Resolvido o problema principal da filosofia transcendental: com são possíveis *proposições sintéticas a priori* (o espaço e o tempo)? Ou seja, nas intuições encontramos aquilo que é a priori e, ao mesmo tempo, está ligado sinteticamente ao conceito. Só que tais juízos nunca alcançarão além dos fenômenos.

²⁶Idem. p. 78-60.

A partir deste momento, Kant resolve o maior problema de seu pensamento e pode tranqüilamente partir agora para a elaboração total de sua teoria do conhecimento.

* * *

As coisas para mim são interligadas - subjetivamente seladas - veja por exemplo esta estatueta de porcelana. Ela veio da Prússia Oriental. Ela representa um rapaz tocando um realejo para que seu mico possa prever o futuro. Mas ela está quebrada, na altura da manivela, logo não tem corda, força, potência, para elaborar seus vaticínios. E diz, quem me vendeu, que ela foi quebrada por Kant. Quando em visita a um vizinho ele dizia emocionado: " não falo de amor porque não quero ou porque ache que ele não exista e sim porque não posso..."²⁷

Talvez Kant nunca tenha dito isto. Mas a estatueta existe - não veio da Prússia certamente - e foi quebrada justamente por que ainda nenhum homem resolveu solucionar o problema do amor, ou como diria Kant, o problema do "nôumeno".

São três horas de uma noite cansativa - tenho de terminar um trabalho até domingo, não vou conseguir - estou dando uma pausa, vendo um filme na TV. O filme é sobre um homem que não sabe quem realmente é. Neste momento, me pergunto: e eu, quem sou? Olho para o Kant - um livro que está na minha mesa - ele não responde...

Na verdade ele não diria nada mesmo, pois os problemas que enfrento não são do alcance da sua ciência - ser um filósofo ou

²⁷Texto do autor do trabalho.

não ser? ser um escritor ou não ser? amar ou não amar? "*ser ou não ser?*"²⁸ - todos estes problemas são do mundo da "*coisa em si*", impossível à cognição humana.

Kant quis e conseguiu definir os alcances da pura ciência. Partindo da diferença entre o puro e o empírico, passando pelo *a priori* e o *a posteriori*, para chegar nas definições de "*tempo*" e "*espaço*", Kant consegue casar o racionalismo e o empirismo da época. E isso quer dizer, em outras palavras, que ele desenhou claramente a silhueta da ciência de seu período. Definindo seus limites e seus alcances a partir de um ajuste brilhante desses dois pólos do pensamento, através do que ele chamou de "*juízos sintéticos a priori*". Resolvidos alguns problemas desses juízos, estava preparando o teatro para o surgimento dos conceitos de "*espaço*" e "*tempo*". Conceitos estes que se baseavam na premissa de que eles não existem fora do sujeito, ou seja, são condições *a priori* para a existência de todos os fenômenos. Logo, nada para além deles poderia ser conhecido, para além do "*espaço*" e do "*tempo*" tudo é "*nômeno*" - indeterminado.

Enfim, Kant, nos tirou a possibilidade de conhecer o indeterminado - deus, futuro, paixão... e a nós mesmos. Pois reeditou para o pensamento Moderno a dicotomia de Platão entre saber (Ser) e viver (reflexo). Colhido os devidos frutos, hoje, somos a prova cabal desta dicotomia. Pois o espaço definido por Kant provou-se ser potencialmente ilimitado, fazendo do homem senhor do "*espaço*" e do "*tempo*" e ao mesmo tempo vítima de um

²⁸Parafraseando Shakespeare, "ser ou não ser?", em Hamlet.

espaço e de um tempo que, a pesar de não serem conhecidos, são os nossos mais íntimos companheiros. Pois são com eles que dividimos os espaços de nossas casas onde vivemos, nossos templos onde acreditamos, nossos quartos onde amamos e de nossos corpos onde pensamos.

É claro que Kant não preteriu este mundo incognoscível em favor de um mundo racional, como Platão fez ao dizer que este mundo é apenas uma cópia imperfeita do Mundo da Idéias. Mas em um universo onde a lógica aristotélica já havia sido consagrada e a ontologia de Parmênides já havia há muito batido a de Heráclito, não poderia se esperar outra coisa, a não ser que esse indeterminado fosse subjugado durante a história em favor de um determinado. Ou seja, se o ser é alguma coisa, ele é o lógico - o *logos*, o *divino logos* -, o positivo, o que verdadeiramente "é" e, jamais o que não pode ser, e principalmente o que não pode ser explicado. E assim, não tardou muito até o cognoscível se tornasse ontológico e, em Hegel, se projetasse acima do próprio homem, em seu pan-logismo. E é claro o universo que era incompreensível ao homem deixou de existir. Por isso os realejos perderam seu valor e facilmente, até o último, foram todos quebrados.

Kant quebrou o realejo - a humanidade quebrou os realejos - tirou das mãos do homem o poder de prever o futuro e responder as questões de nossos mais íntimos companheiros - o espaço e o tempo que nos cercam. Mas não podemos mais consertar nossos realejos e viver para um futuro previsto por macacos. Não podemos viver de uma racionalidade que só enxerga para trás. Precisamos de

respostas para nosso espaço e para nosso tempo e não podemos continuar negando nossas perguntas porque elas não são do alcance do "espaço" e do "tempo" de Kant. Para isso, precisamos rever o *Espaço* e o *Tempo*, fazendo deles conceitos onde a razão humana seja tão importante quanto seu romantismo e o seu pensar seja inseparável do sonhar. Ou seja, um universo onde "*Crítica da Razão Pura*" seja tão admirado quanto a previsão de um mico de realejo.

BIBLIOGRAFIA

- KANT**, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. IN: Os Pensadores. Tradução de Valerio Rohden & Udo Baldur Moosburger. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PASCAL**, Georges. *O Pensamento de Kant*. Tradução de Raimundo Vier. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- REALE**, Giovanni & **ANTISERI**, Dario. *História da Filosofia*. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 1991.

A ÉTICA DO DISCURSO EM HABERMAS*

*Sérgio Magnan***

A tarefa central da Ética consiste em formular e fundamentar um critério de moralidade capaz de determinar de forma universal e necessária o caráter moral de uma ação. Diante do contexto histórico pelo qual passa a humanidade, a função da Ética é imprescindível, haja visto a necessidade de princípios racionais capazes de orientar a conduta do homem na perspectiva de resolver os problemas globais que ameaçam a sobrevivência humana, visando a própria emancipação.

Na tradição filosófica, a tentativa de encontrar uma fundamentação para embasar uma ética racional sempre levantou problemas quase intransponíveis. Aristóteles encontrou dificuldades de estabelecer tal fundamentação. Na modernidade, Kant também buscou formular tal critério de moralidade. Sua posição consistente tem grande importância para a filosofia prática. No entanto, ao imperativo categórico são feitas objeções pelo seu formalismo, bem como críticas de que a fundamentação remete a

* O artigo constitui um fragmento da pesquisa "A Ética do Discurso em Habermas", realizada sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Neutzling e com apoio da FAPERGS.

** Acadêmico do Curso de Filosofia do ICH/UFPEL.

premissas metafísicas. Se a problemática da fundamentação de um critério normativo de eticidade teve em Kant uma abordagem rigorosa, na Época Contemporânea a questão foi relegada a segundo plano, predominando um certo grau de ceticismo no âmbito da moral.

A discussão em torno da chamada “pós-modernidade” remete à crítica da subjetividade moderna encarada como paradigma de uma racionalidade centrada no conceito de sujeito. A crítica da “filosofia do sujeito” e da consciência exige, no mínimo, repensar, redefinir ou aprimorar a subjetividade e a individualidade, senão, como sustentam alguns, decretar o seu esgotamento.

Na atualidade, a tentativa de elaborar uma ética racional, no debate com a modernidade, é um empreendimento que passa, necessariamente, pela filosofia da linguagem que, na sua versão pragmática, formula um critério de moralidade em termos discursivos. Neste contexto, a teoria da ação comunicativa de Habermas constitui-se numa abordagem de importância significativa no pensamento filosófico atual. Analisando as patologias sociais das modernas sociedades capitalistas, sua proposta volta-se para uma teoria da verdade e da ética centrada no consenso, fruto da ação comunicativa e não da estrutura opressora.

Haja visto a problemática que envolve a ética filosófica, a proposta da Ética do Discurso em Habermas, explicita as condições de possibilidade da ação comunicativa em seu sentido pragmático. Conforme a “Teoria da Ação Comunicativa”, trata-se da

fundamentação da ética nos termos da pragmática universal, viabilizada através da força ilocucionária dos atos de fala e da racionalidade comunicativa. O princípio do discurso funda-se no princípio da autocontradição performativa a ser evitada, exposta no diálogo do cognitivista com o cético. O princípio de universalização é afirmado enquanto procedimento formal de resolução de conflitos morais..

A fundamentação da ética através da pragmática universal permite explicitar as condições de possibilidade da ação comunicativa nos termos das pretensões de validade e do princípio do discurso, requisitos necessários para que haja consenso, entendimento. Desse modo, em cada contexto histórico, os participantes de uma comunidade estabelecem as normas, com conteúdo ético próprio, para orientar a ação.

1. A vontade racional discursiva

A fundamentação da ética discursiva de Habermas está estritamente relacionada com sua pragmática universal. Suas regras devem ser deduzidas do discurso racional. Todo sujeito falante que participa da comunicação precisa reconhecer os pressupostos contidos na pragmática universal, ou seja, a ética fundamenta-se a um mínimo de condições que devem ser cumpridas em qualquer argumentação visando o entendimento.

A participação no discurso implica, necessariamente, a admissão “intuitiva” de pretensões de validade implícitas na

comunicação, conferindo-lhe um caráter quase-transcendental à linguagem ordinária. Assim, o falante precisa admitir que requer validade para aquilo que fala e, por conseguinte, o princípio do discurso, por meio do qual sua pretensão será aceita ou não.

Habermas defende uma posição cognitivista da ética nos termos de que suas normas podem ser fundamentadas analogamente aos enunciados verdadeiros. Aponta assim para a pretensão de verdade e retitude, condições de possibilidade da ética discursiva.¹

A ética tem validade universal quando formulada sob o ponto de vista da racionalidade comunicativa. É a partir da vontade racional (moral) expressa na argumentação que se alcança o consenso. Em Habermas, a exemplo do imperativo categórico de Kant, o critério que permite a ética do discurso (U) é o princípio de universalização (U) que, com variantes, pode ser assim formulado:

*“...uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma”.*²

Esta é a norma de procedimento linguístico-discursivo que visa justificar a pretensão moral (de retitude). Ela oferece a garantia de que um discurso é racional e não, simplesmente, um decisionismo irracional. A vontade racional definida pela intersubjetividade precisa seguir uma regra possível de universalidade. Não havendo como saber “a priori” o que seria

¹J. HABERMAS. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 78.

²Ibid, p. 86.

aceito por um ser racional, Habermas remete a questão para o processo da argumentação, o qual irá definir a vontade racional com base em razões. Os participantes do discurso abandonam seus interesses e buscam o interesse comum, que afeta a todos de forma geral.

O princípio de universalização de Habermas é uma reinterpretação do imperativo categórico kantiano em termos discursivos. Afirma ele:

*“O princípio -
ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar
que somente sejam aceitas como válidas as normas que
exprimem uma vontade universal”.*³

[MJE
41

A reconstrução do imperativo categórico nos moldes da análise da linguagem, entretanto, é desligada da filosofia transcendental da consciência individual, considerada por Habermas como uma abstração com relação à intersubjetividade. “A universalização das leis morais a priori, no âmbito da razão prática, permite a redução do agir ético à ação monológica”.⁴ A moral autônoma, subjetiva, só adquire caráter de universalidade na medida em que é processual dialógica, envolvendo a participação de todos os afetados no diálogo.

Com isso, Habermas caracteriza a racionalidade comunicativa não em termos subjetivos, privados, mas à intersubjetividade mediada pelo discurso, na qual se elabora o

³ Ibid, p. 84.

⁴ D. Volpato, DUTRA **Razão e Consenso...** p. 100.

conteúdo ético-normativo. Sua proposta é somente formal; é um procedimento, fundamentado na razão comunicativa, de resolução de pretensões de validade. Ela não comporta conteúdos. Estes são definidos em cada comunidade ou contexto histórico. O pano de fundo é o “mundo vivido”.⁵

2. O princípio de universalização

Os enunciados normativos, na vida ordinária, apresentam-se associados às pretensões de validade. Quando, porém, uma norma é problematizada, exige-se que se apresentem razões a fim de justificar sua pretensão de validade, o que remete ao discurso prático fundamentar tais normas de ação. A ética discursiva de Habermas consiste, exatamente, em apresentar um princípio orientador a essa argumentação, bem como fundamentar o mesmo. A prescrição de um conjunto de normas positivas não é, por conseguinte, tarefa da ética. Ela oferece apenas um “procedimento de justificação de normas” a partir de uma vida organizada sob o enfoque da racionalidade comunicativa.

O procedimento ético exposto pelo próprio Habermas⁶ dá-se a partir do diálogo com a figura do cético, caracterizado por diversos passos que aqui estão sintetizados.

Habermas, inicialmente, caracteriza a existência de fenômenos morais, contrariando a posição cética. Utiliza, para isso,

⁵ J. HABERMAS. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 148.

⁶ *Ibid*, p. 98-9.

a fenomenologia do fato moral de Strawson⁷ o qual conclui que, na conduta diária, os indivíduos assumem posições morais. As reações afetivas e atentados à dignidade remetem a critérios suprapessoais de avaliação, e que esta “universalidade, ou imparcialidade atribui um caráter moral a uma norma de ação”.

II

No segundo passo, frente ao céptico, Habermas defende que as proposições morais comportam uma pretensão de validade análoga à verdade. Desta forma, a verdade define-se em relação à existência dos estados de coisas e a retitude das ações referem-se às normas vigentes. Entre ambas as pretensões há uma assimetria que

*“explica-se pelo fato de que as pretensões de verdade residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativa têm sua sede por primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala”.*⁸

Torna-se compreensível, então, que os “atos de fala regulativos dirigem-se às normas e se pretendem justificadas por relação a elas”. As próprias normas, entretanto, necessitam de justificação autônoma com relação aos atos de fala; elas têm uma espécie de objetividade frente aos atos de fala regulativos. Os fatos

⁷ Ibid, p. 68 e 70.

⁸ Ibid, p. 81.

(campo da verdade), por sua vez, não têm autonomia em relação aos atos de fala constatativos.

III

Diante da afirmação cética de que a pretensão de verdade não é passível de decisão racional, Habermas aponta o princípio de universalização como meio de resolver racionalmente questões morais.

A ética discursiva cognitivista de Habermas apresenta um princípio-ponte de resolução das questões morais, que é o princípio de universalização:

“que as conseqüências e efeitos colaterais que (presumivelmente) resultaram para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ela ser universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)”.⁹

Com isso, Habermas quer resgatar a idéia kantiana de impessoalidade e universalidade da ética. As normas válidas precisam ser expressão da vontade universal e “merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos”.¹⁰

O princípio de universalização rejeita a aplicação monológica de si mesmo, assim como nem todos podem decidir sem argumentação. É necessário o diálogo, o discurso intersubjetivo como meio. Uma norma moral caracteriza-se pela orientação universal. O fator determinante de uma ação normativa

⁹ Ibid, p. 86.

¹⁰ Ibid, p. 86.

é que “a norma possa dizer as razões que a fundamentam e ainda ser reconhecida como justa por qualquer um que exigisse tais razões”. A busca do consenso, numa comunidade ideal de comunicação deve ter a força do melhor argumento como única coação, motivado pela busca do entendimento.

IV

A refutação do ceticismo ético exige de Habermas, no quarto passo, a fundamentação do princípio de universalização. Este empreendimento inicia com a recusa da idéia de fundamentação de Albert, o qual sustenta que todas as alternativas dos programas de fundamentação dedutiva conduzem ao Trilema de Münchhausen. A objeção de Habermas assinala que o Trilema só aparece a partir de um conceito “semântico de fundamentação” que orienta-se pela relação dedutiva entre proposições.¹¹

A fundamentação da ética habermasiana utiliza, com correções, a estratégia argumentativa de Apel, já que estabelece um modo de fundamentação última alternativa ao Trilema de Albert.

“Neste ponto são importantes os trabalhos de K. O. Apel, que se ocupam principalmente de dois problemas: do modo daquelas fundamentações que se apoiam em reconstruções racionais de pressupostos universais e inevitáveis do conhecimento, da ação e do entendimento linguístico, assim como do conteúdo normativo da estrutura da fala racional. Disto se segue as teses centrais de que o

¹¹ Ibid, p. 101.

princípio de universalização pode ‘deduzir-se’, no sentido de um fundamentação ‘pragmático-transcendental’, a partir dos pressupostos da argumentação”.¹²

Apel caracteriza o paradigma pragmático-transcendental como o paradigma da racionalidade filosófica. É uma fundamentação filosófica última não dedutiva que necessita de “uma evidência que não pode ser questionada sem autocontradição performativa, isto é, sem negar, ao mesmo tempo, a pretensão de validade reivindicada”. Apela-se aí a uma intuição reflexiva do falante enquanto participante da argumentação. A evidência performativa é auto-reflexão de quem argumenta sobre o próprio ato de argumentar. O modo de prova não dedutivo tem por base a autocontradição a ser evitada. É uma fundamentação última de cunho pragmático, pois pressupõe a participação de quem argumenta de forma reflexiva e transcendental.¹³

O modo de fundamentação transcendental, numa versão não dedutiva, determina certas condições de possibilidade da argumentação que não podem ser negadas. Se tomamos, por exemplo, a pretensão de verdade, não é possível dizer “eu não pretendo a verdade para aquilo que estou dizendo”, pois estaria cometendo uma autocontradição performativa. As pretensões de validade, então, são uma condição “última e inegável da

¹² J. HABERMAS. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**, p. 507.

¹³ K. O. APEL. **Estudios éticos**, p. 90.

argumentação”, não havendo como negá-las, já que são uma “evidência performativa do participante da argumentação”.

Quanto a fundamentação do princípio de universalização, o argumento de Habermas remete aos pressupostos pragmático-transcendentais do entendimento. O entendimento, visando o acordo racional, supõe implicitamente, a satisfação de certas condições de possibilidade que se aproximam de uma situação ideal. Habermas utiliza as normas explicitadas por R. Alexy¹⁴ as quais traduzem o conteúdo das condições pragmático-transcendentais. No processo discursivo de resolução de pretensões de validade normativa, os participantes aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem ao reconhecimento do princípio de universalização. “As normas válidas têm que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos”.¹⁵

Nesta perspectiva, a ética discursiva utiliza “argumentos transcendentais que demonstram a impossibilidade de se rejeitarem determinadas condições”.¹⁶ O cumprimento de tais condições são um fato do qual não há como negar sem autocontradição performativa. Sendo incontornáveis, as condições são um “fato da razão” que, mesmo sem demonstração dedutiva não deixam de ser válidas. O próprio cético não pode recusá-las e, por isso, é refutado.

¹⁴ ALEXY, R. **Eine Theorie des Praktischen Diskurses**. Apud HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**, p. 110-12.

¹⁵ J. HABERMAS. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**, p.86.

¹⁶ *Ibid*, p. 161.

V

A refutação do cético pela argumentação pragmático-transcendental de fundamentação do princípio moral efetiva-se porque ele, ao participar da comunicação, é conduzido a aceitar pressupostos que não tem como negar sem autocontradição performativa. O cético, porém, pode refugiar-se na recusa do discurso.

“O cético que previr que será pego em contradições performativas recusará de antemão o jogo do logro - e recusará toda e qualquer argumentação. O cético conseqüente priva o pragmático-transcendental de uma base para seus argumentos”.¹⁷

Sendo assim, o cognitivista não pode mais falar com o cético, apenas sobre ele, o que lhe daria a razão. Entretanto, se o cético recusa a argumentação, ele não pode negar que integra uma forma de vida sócio-cultural e, logo, não lhe é permitido negar a eticidade das relações onde está inserido. Habermas diz que tal indivíduo

“teria que refugiar-se no suicídio, ou numa grave doença mental. Nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de modo conseqüente consegue saltar fora da prática comunicativa cotidiana”.¹⁸

O cético também não poderá agir só, de forma estratégica, já que a própria identidade do eu é constituída no mundo vivido,

¹⁷ Ibid, p. 122.

¹⁸ Ibid, p. 123.

por estruturas transmitidas culturalmente. Saltar fora do agir comunicativo conduz, fatalmente, a um impasse existencial. A forma de vida organizada comunicativamente é intransponível.

Por fim, Habermas defende uma posição capaz de mediar moralidade e eticidade, visando refutar a crítica de que a filosofia moral é “um formalismo, vazio em seus efeitos práticos”. A resposta consiste em mostrar que as argumentações morais estão inscritas nos contextos do agir comunicativo; a moralidade está inserida na eticidade. A articulação entre moralidade e eticidade não limita as pretensões de validade, apenas apresenta as restrições históricas dos discursos práticos. O princípio de universalização é puramente formal; não fornece conteúdo. É uma maneira fundamentada de resolver conflitos morais. Os conteúdos concretos encontram-se no horizonte do mundo vivido de uma forma de vida histórico-concreta. “A pretensão do princípio do discurso, contudo, transcende todos os pactos locais”.¹⁹ O princípio do discurso está além da eticidade substancial; não está submetido de forma determinante às certezas do mundo vivido.

O pensamento de Habermas, na perspectiva da teoria crítica, de modo original analisa as “patologias do mundo da vida, induzidas sistematicamente por meios de comunicação não lingüísticos”.²⁰ Em contrapartida, apresenta uma teoria da verdade e da Ética centrada no entendimento, fruto da mediação discursiva. A razão, desse modo, remete à questão da linguagem. A

¹⁹ Ibid, p. 127.

²⁰ J. HABERMAS. *Teoria de la accion comunicativa (II)*, p. 280.

consciência é substituída pela linguagem como novo paradigma da filosofia, responsável pela tematização das condições formais da ação comunicativa.

A ética do discurso, com base na racionalidade comunicativa, tem sua fundamentação na pragmática universal. As pretensões de validade (verdade, retitude, veracidade e inteligibilidade) e o princípio de universalização são as condições que possibilitam a fundamentação de normas de ação, mediante o discurso racional, visando o consenso. A elaboração de tais normas com conteúdo, entretanto, é uma tarefa histórica, e elas somente podem ser universalizadas num processo de diálogo argumentativo real, em determinada comunidade. A tarefa do filósofo moral consiste apenas em formular um procedimento fundamentado de resolução de pretensões normativas, isto é, um princípio formal - o princípio do discurso. À filosofia cabe a função específica de tratar questões de justificação do conhecimento e da ética. A **razão, “do todo e de suas partes”** permanece como **“tema fundamental da filosofia.**

BIBLIOGRAFIA

- APEL**, K. O. *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986. 223 p.
- AUSTIN**, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990. 136 p.
- DUTRA**, D. J. V. *Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas, Ed. UFPEL/Liv. Mundial, 1993. 174 p.
- HABERMAS**, J. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987. (2 tomos).
- _____. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989. 507 p.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989. 236 p.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990. 271 p.

COLABORAÇÕES

Todas as colaborações para DISSERTATIO devem ser encaminhadas, necessariamente, em Word for Windows 2.0 ou 6.0 para Caixa Postal 317, Pelotas (RS), CEP 96001-970

Elas serão submetidas ao Conselho Editorial.

A revista dará preferência a artigos com até 25 páginas.