

Sumário

REDUÇÃO E INTENCIONALIDADE

A Fenomenologia que nasce

Osmar Schaefer.....5

A RACIONALIDADE SENSÍVEL COMO INTERSECÇÃO DE DUAS FENOMENOLOGIAS

Úrsula Rosa da Silva.....21

IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Edvino Rabuske.....35

MORAL E NATUREZA

Itinerário da Interrogação de Schelling a Nietzsche

Clademir Araldi.....51

RUSSEL E CONCEITOS DENOTANTES SEM DENOTAÇÃO

Breno Hax Jr......71

UMA ÉTICA SEM EXCLUSÕES

Jovino Pizzi.....87

SEGUIR A MODA OU SEGUIR O MODELO?

Álvaro Valls.....107

PRODUÇÃO DISCENTE

TRANSCENDÊNCIA COMO ÂMBITO DE INVESTIGAÇÃO

Uma Aproximação do Pensamento Heideggeriano

Luís Deodato R. Machado.....121

RESENHA BIBLIOGRÁFICA

Ética do Discurso: A Racionalidade Ético-Comunicativa de

Jovino Pizzi.....129

REDUÇÃO E INTENCIONALIDADE **A Fenomenologia que nasce**

*Prof. Dr. Osmar Schaefer**

O sentido da Filosofia é um esforço para nos fazer compreender o mundo em que vivemos e a ajudar a entender nossa existência humana na história. Já é lugar comum afirmar-se que os modelos de compreensão da época moderna conduziram a uma crise. É a crise da ciência, a crise dos valores, a crise da própria filosofia.

A percepção desta crise e a busca de novas referências para a compreensão do homem no mundo são a tarefa, dentre outros, dos homens de ciência e dos filósofos.

O movimento filosófico denominado Fenomenologia - surgido na passagem do século 19 para o século 20 - inscreve-se na paisagem destas novas referências em busca de uma clarificação para a existência do homem contemporâneo. Com Edmund HUSSERL (1859-1938), fundador da nova filosofia - a Fenomenologia - desde o início, propõe-se a resolver a crise em que o cientificismo reinante no século 19 conduziu o conhecimento. O

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPeL.

projeto husserliano é o de conquistar uma base, um fundamento absolutamente seguro para a possibilidade do conhecimento.

O estudo que ora proponho pretende examinar, a partir de um texto de Husserl de 1907 - A Idéia da Fenomenologia ("*Die Idee der Phänomenologie*")¹, os movimentos quase iniciais desse empreendimento filosófico novo. Digo "quase iniciais", porque até 1907 Husserl já havia feito árduo caminho em direção a seu projeto, notadamente com as Investigações Lógicas (*Logische Untersuchungen*) de 1900-1. Limito-me, no entanto, ao exame dessa obra porque é nela que Husserl, pela primeira vez de modo explícito, desenvolve a idéia da "Redução", em correlação com a de "Intencionalidade". As duas categorias são chaves para se entrar no território da Fenomenologia. São elas, aliás, que sugerem o título desse artigo: A Fenomenologia que nasce.

Com o que acaba de ser dito, o estudo aqui apresentado recebe seus estritos limites. Não se trata de fazer uma análise da Fenomenologia husserliana como um todo e, muito menos, da Filosofia Fenomenológica como um todo. Pretende-se, sim, elucidar as categorias de "Redução" e de "Intencionalidade" como ponto de partida para uma nova atitude em face do conhecimento da verdade.

Ainda é preciso registrar que, para interpretar a densidade do texto husserliano, vou apoiar-me amplamente na análise clarificadora que Jacques TAMINIAUX faz da obra de Husserl².

1 Este texto foi publicado em 1950 por Walter BIEMEL na coleção Husserliana, v.2. editora Nijhoff. É um texto resultante de 5 aulas proferidas por Husserl em Göttingen, de 26 de abril a 2 de maio de 1907

2 J. TAMINIAUX. D'une Phénoménologie à l'autre. 1 Husserl. IN: **Lectures de L'Ontologie Fondamentale**. Grénoble, Jérôme Millon, 1989, p.19-50

Husserl desenvolve o texto das cinco aulas em três etapas. A primeira trata da situação de crise em que se encontra o conhecimento. As outras duas etapas tratam da instauração da nova forma para o novo modo de filosofar: A "redução" e a "intencionalidade". Seguirei a ordem estabelecida por Husserl.

1. A Atitude Natural - Crise do Conhecimento

A leitura de A Idéia da Fenomenologia situa a forma nova de Filosofia (entenda-se Fenomenologia) a partir da problemática da Teoria do Conhecimento. Mais particularmente, Husserl percebe uma "situação problemática" (*Fraglichkeit*) no seio do conhecimento, seja ele científico ou filosófico. Na primeira lição descreve essa situação crítica em que se encontra o saber. Trata-se, em primeiro lugar, de identificar as teorias do conhecimento que causam embaraço. "É a ciência da espécie natural", que tem sua origem na "atitude natural do espírito"³, que torna problemática a possibilidade mesmo do conhecer. Desembaraçar as filosofias anteriores deste mal-estar proveniente da "atitude natural" ("*natürliche Anstellung*") será a tarefa do "novo método": "A filosofia reside, repito-o, numa dimensão nova, contrária a todo e qualquer conhecimento natural"⁴.

Portanto, antes de examinar a natureza da "Redução" é preciso esclarecer o que vem a ser esta "atitude natural" e sua conseqüente "ciência de espécie natural". Toda a pretensão ao conhecimento e, portanto, à verdade enfrenta o problema da "correspondência entre o ato cognitivo e seu objeto"⁵. Como se comporta a "atitude natural" em face dessa situação? Apresenta-se

3 E. HUSSERL. *Die Idee der Phänomenologie*, p.17

4 Idem, p.2.

5 J. TAMINIAUX. *Op. cit.*, p.26.

sob a forma de espontaneidade psicológica: é a crença de que "aqui" ("imanência") há uma consciência e "lá fora" existe um mundo de objetos e de coisas ("transcendência"). Naturalmente, a existência das coisas é posta pela consciência. É Daniel CHRISTOFF quem comenta:

"Atitude natural e tese do mundo (entenda-se o mundo das coisas colocado pela espontaneidade psicológica, O.S.) caracterizam todas as filosofias anteriores à reflexão fenomenológica. De fato, a metafísica, especulando sobre as causas primeiras, não faz outra coisa a não ser introduzir nos princípios o tipo de causalidade que reina entre as coisas; a reflexão dos filósofos, espiritualistas ou criticistas, descobre o eu na atitude natural; ela [a reflexão dos filósofos] estabelece o espírito como causa das coisas e o conhecimento como ato natural..."⁶

Assim, o conhecimento, para a "atitude natural", é o ato pelo qual a "imanência" põe a existência das coisas.

Mas o que vem a ser aqui esta esfera da imanência, garantia do ato do conhecimento? Para Husserl, trata-se de uma concepção psicologista do conhecimento, ou seja: o conhecer é o resultado de "vivências psíquicas". E enquanto tal é um processo que acontece naturalmente e é explicável pelas ciências naturais, das quais a psicologia do século 19 é o protótipo. A "atitude natural" é, então, a crença de que as "vivências psíquicas" (processos mentais naturais) determinam e constituem o conhecimento e, por conseguinte, a verdade.

É aqui que reside, aos olhos de Husserl, o nó da situação crítica em que se encontra a teoria do conhecimento. E é a partir da compreensão das dificuldades inerentes às "ciências de espécie natural" que nasce o projeto de uma nova forma de

⁶ D. CHRISTOFF. *Husserl, ou le Retour aux choses*, p.34.

investigação filosófica. A crítica obstinada de Husserl vê a teoria do conhecimento natural fadada à negação da própria possibilidade do conhecer. Se o conhecimento não é outra coisa a não ser "vivência psíquica", nega-se a própria possibilidade do conhecer. É TAMINIAUX, invocando o próprio Husserl, quem o mostra com clareza:

"ora, se se pretende, em acordo com a psicologia empírica, que o conhecimento é apenas vivência psíquica, um fato ou um processo mental surgindo neste setor da natureza que é o organismo dotado de possibilidade de conhecimento, então 'a possibilidade mesma que existem meus processos mentais (...) como também aquilo que eles conhecem', torna-se enigmática. Como poderia eu então saber que conheço outra coisa do que minhas vivências psíquicas? Logicamente o Filósofo que reduz o conhecimento a uma vivência psíquica é fadado ao solipsismo: 'ele nunca chega para além do encadeamento de suas vivências' (...). A teoria do conhecimento fundada sobre a Psicologia é levada a negar a possibilidade mesma da ciência, em sua dupla conotação de universalidade e de objetividade"⁷

A primeira parte de A Idéia da Fenomenologia estabelece, então, que as teorias naturais do conhecimento negam a própria possibilidade do conhecer, reduzindo-o ao solipsismo. O que é suscetível de ser conhecido é uma "sucessão de acontecimentos imanentes dos quais é impossível sair"⁸

2. A Redução

7 J. TAMINIAUX. Op. Cit., p.22-23.

8 Idem, p.27.

Esboçada a crítica das teorias "naturais" e demonstrado que elas enclausuram o conhecimento na "imanência" psíquica, tornando-o, assim, problemático, Husserl, na continuidade do texto, vai elucidar a nova forma de Filosofia que é a Fenomenologia. Trata-se de encontrar a âncora a partir da qual o conhecimento seja possível. Sabe-se que a chave é a "Redução".

Em que consiste a "Redução" e o que nos fornece ela em seu percurso? Trata-se de "suspender" ("*aufheben*"), de "colocar entre parênteses", a crença de que a existência das coisas exista independentemente da nossa, como "transcendente". Mais especificamente, é preciso suspender o saber resultante da "atitude natural", quer seja ele científico ou pré-científico. "No começo da crítica do conhecimento, por conseguinte, o conjunto do mundo, a natureza física e psíquica, incluindo também o eu humano próprio, com todas as ciências que se referem a estas objetividades, devem ser indiciadas com a característica de problemático. Seu ser e sua validade permanecem em suspenso"⁹. O filósofo aproxima seu projeto metódico da "redução" à dúvida cartesiana. Trata-se, com efeito, de encontrar, após a prática da suspensão, um dado irreduzível, um "dado absoluto e indubitável". Este dado é o "cogito", ou a vida da consciência.

"As 'cogitationes' que se dão ao término da epoché (termo grego para designar Redução - O.S.) não são mais dadas previamente; elas são dadas absolutamente e indubitavelmente: elas formam uma 'esfera de doação (Gegebenheit) absoluta' (...) que constitui o 'primeiro conhecimento' (...) e do qual deve partir a nova teoria do conhecimento".¹⁰

9 E. HUSSERL, Op. Cit, p.29.

10 J. TAMINIAUX. Op. Cit., p.29.

A rigorosa crítica husserliana e o paciente empreendimento metódico para elaborar uma nova teoria do conhecimento a partir de um dado absoluto não se fazem sem suscitar problemas e gerar dificuldades. Husserl, com certeza, tinha ciência disso. Assim, quando compara a "Redução" ao processo da dúvida cartesiana, não identifica o resultado ao *cogito* de Descartes. O cogito husserliano é a consciência com seus atos. O dado primeiro e indubitável é, certo, a consciência, mas trata-se da consciência com seu mundo.

Entretanto, mesmo com este distanciamento em relação a Descartes, Husserl determina a "imanência" como a "característica necessária" para todo o processo do conhecimento. É TAMINIAUX quem comenta:

*"... Justamente quando recapitula o movimento deste primeiro passo intra-fenomenológico, Husserl escreve que a absoluta doação da **cogitatio** é devida a sua imanência; que é 'por causa desta imanência' que o ponto de partida da Fenomenologia é 'liberado do caráter enigmático, que é a fonte de todos os desmandos céticos', e que, enfim, 'a imanência como tal é a característica necessária de todo o conhecimento que deve adquirir a teoria do conhecimento' "(...).¹¹*

"E aqui é a nossa vez de ficarmos perplexos", exclama TAMINIAUX. De fato, o mal-estar das teorias do conhecimento, criticados por Husserl, não residia no fato de que se fundavam na "imanência"? Não foi esta a descoberta que fez perceber ao filósofo a impossibilidade mesma do conhecer?

Husserl dá-se conta da dificuldade e esclarece detalhadamente os possíveis significados dos termos "imanência" e

¹¹ Idem, p. 29.

"transcendência". Não é possível aqui fazer esta análise pormenorizadamente. Por isso, de maneira condensada, tento esclarecer o que é a "imanência" husserliana em questão. Com certeza não é o fluxo das "vivências psíquicas" do eu empírico. Também não é o solipsista "cogito" cartesiano. "A imanência fenomenológica é, então, muito mais ampla e de uma natureza diferente daquela do teórico 'natural' do conhecimento. De um lado, ela é de tipo diferente porque é 'pura' e não misturada com o transcendente. De outro lado, ela fornece essências e não apenas simples ocorrências fatuais. Ela é mais ampla porque é relacional e não fechada sobre seu fluxo interno".¹²

Pode-se compreender a "imanência" fenomenológica como sendo "pura", isto é, não misturada ao que Husserl qualifica de "transcendente". Mas, ao mesmo tempo em que é "pura", ela não é fechada sobre si. É essencialmente relacional. A "imanência pura" é constitutivamente, ao mesmo tempo, pensamento ("cogitatio") e referência a um pensado ("cogitatum"). Ela é um "fenômeno puro" (aparecer) onde se encontram a consciência e seu objeto. "Na contemplação do fenômeno puro o objeto não está fora do conhecimento, fora da consciência; ele é dado imediatamente no sentido de uma auto-doação absoluta de um puro contemplar".¹³

A "Redução", chamada de "gnoseológica" na continuidade do texto, tem a tarefa de fornecer esta "pura imanência". Husserl tem o cuidado de insistir em que esta conquista da "Redução" - o "fenômeno" propriamente dito - não é a consciência fatural do meu eu empírico. A consciência fatural é o domínio da Psicologia. A Redução é exigida "para que justamente a evidência do ser da *cogitatio* não seja confundida com a evidência

12 Idem, p. 32.

13 E. HUSSERL. Op. Cit., p.43.

que é minha cogitatio"¹⁴. Esta passagem do texto marca um traço essencial da fenomenologia husserliana. Com efeito, é porque a "Redução" é a conquista do "ser da cogitatio", que ela nos fornece não aspectos fatuais da existência mas, sim, ela nos entrega a "essência", o mundo do "sentido" (Sinn), a "idéia": ela é Redução Eidética. Isto significa que seu termo, seu conteúdo é um mundo essencial. "A pura imanência é um campo eidético porque o fenômeno puro que a *cogitatio* reduzida é uma essência".¹⁵

A "Redução" aqui resolve, na ótica de Husserl, o problema do conhecimento. Uma vez colocados "entre parênteses" os fatos singulares e suas condições e suspensa a "atitude natural", todas as condições estão reunidas para a intuição da essência, que é a volta ao mundo do sentido. A "Redução" eidética - assim chamada porque nos fornece a "idéia", o sentido - não é fruto dos processos indutivo ou dedutivo; ela é, sim, um ato da Intuição: "Não se demonstra mais a certeza; deixa-se aparecer o sentido".¹⁶

Este dado fornecido pelo momento da "Redução eidética"- o Fenômeno - é o objeto com o ato que o visa. Trata-se da consciência e de seus diversos tipos de atos com suas essências: percepção, memória, imaginação, juízo. Estamos, desta maneira, sobre o solo firme a partir do qual se constitui a possibilidade do conhecimento.

O campo "eidético", enquanto nos fornece o "dado absoluto" do sentido, torna-se, ao mesmo tempo, campo "transcendental". Em outros termos, para Husserl a conquista do "dado absoluto" do sentido é também a condição de "validação" e de "justificação" das relações do conhecimento.¹⁷

14 Idem, p.43.

15 J. TAMINIAUX. Op. Cit., p.37.

16 D. CHRISTOFF. Op. Cit., p.36.

17 Ver E. HUSSERL. Op. Cit., p.46 e 47.

Poder-se-ia ser tentado imediatamente no sentido de identificar a dimensão transcendental da redução husserliana com o aparelho transcendental de Kant. Sem dúvida este desiderato pode ser até mais do que uma tentação! Não é possível aqui examinar detalhadamente as linhas de demarcação entre os dois campos transcendentais. É possível, no entanto, perceber com clareza que Husserl, assim como Kant, tem a preocupação de justificar a validade do conhecimento. O que significa assegurar-lhe objetividade e universalidade. Entretanto, a análise fenomenológica conquista o "fenômeno" - a "essência"- graças ao movimento da "suspensão", que encontra seu momento culminante no que Husserl chama de "apercepção transcendental"¹⁸, para distingui-la da empírica. A "apercepção transcendental" é da ordem da contemplação, da "visão" (*Schauen*), da Intuição. Só esta operação nos "dá" o fenômeno em sua pureza. A ordem da intuição aparece como uma primeira linha importante de demarcação em relação a Kant. Com efeito, para Kant a única forma de intuição possível é aquela que se dá sob as formas a priori da sensibilidade: espaço e tempo. Assim, os únicos objetos possíveis são as entidades da matemática e da física. Para Husserl, a intuição pura nos fornece um campo de "essências universais", de "objetos universais". Esta posição da fenomenologia husserliana sugere a ampliação do campo do conhecimento, e da vida da ciência, para além das ciências da física e da matemática. Também as "ciências do espírito" podem aqui ser justificadas e validadas. A interpretação de J. TAMINIAUX vai neste sentido e aparece como esclarecedora:

"Com efeito, a unidade sintética que define a apercepção transcendental no sentido kantiano não é, de modo algum, dada a uma vista; ela não pode ser intuicionada, porque em

¹⁸ Idem, p.48.

*Kant as únicas intuições puras são o espaço e o tempo, formas a priori da sensibilidade. Isto significa que as condições kantianas de possibilidade de um conhecimento não são dadas a uma contemplação; não se dão absolutamente a ver e, assim, permanecem misteriosas. Caracterizando a imanência fenomenológica pela noção de apercepção transcendental, mas liberada de seu mistério, Husserl estabelece, de um só lance, que esta imanência é um campo de condições aprióricas de possibilidade e de realidade; e que estas condições podem integralmente dar-se a uma vista, que não contém nada de empírico. Resulta daí, em relação a Kant, uma metamorfose do a priori. Não são mais exclusivamente o espaço e o tempo que ganham estatuto de intuições puras a priori, mas sim todas as 'cogitationes' e seu 'cogitatum'; os momentos de umas e outras, assim como as formas predicativas e lógicas nas quais nos exprimimos. Eis aí um conjunto de entidades universais (**Allgemeinheiten**); 'de objetos universais', 'de estados de coisas universais' que podem ser qualificados de a priori na medida em que são 'essências' absolutamente dadas a uma intuição integralmente imediata..."¹⁹*

3. A Intencionalidade

A análise da "Redução" nos fornece como resultado a condição de possibilidade, o fundamento, para todo e qualquer conhecimento. Este fundamento, já o sabemos agora, é "imanência pura", "dado eidético", "essência". Trata-se da vida da consciência, do sujeito como "*cogito*". Mas, esta vida da consciência não é uma vivência solipsista. Pelo contrário, ela aparece como abertura ao dado. Em outras palavras, a consciência é sempre consciência de;

19 J. TAMINIAUX. Op. Cit., p.38-39.

ela só é na medida em que é com seus objetos e seu mundo. Eis o que significa, grosso modo, a intencionalidade.

Husserl trata o tema especificamente a partir da 3ª etapa (4ª aula), embora ele esteja presente, como pressuposto, desde as primeiras linhas do texto. Vejamos brevemente o que o filósofo nos diz sobre a vida intencional da consciência:

"As vivências cognitivas possuem - e isto pertence à essência delas - uma intenção ("intentio"); elas se relacionam de tal ou tal modo a uma objetividade. O se - relacionar - a - uma - objetividade faz parte delas ... clarificar a essência do fenômeno cognitivo e conduzir as conexões de essência que lhe pertencem à auto-doação significa, então, examinar estes dois lados; investigar esta relação que pertence à essência do conhecimento".²⁰

O que é essencial é que o ato cognitivo é, ao mesmo tempo, intenção (dirigir-se a) e intencionado (objeto de direção). O que é importante compreender é que a intencionalidade husserliana aqui preconizada não é de ordem fatural, mas é da ordem da intuição. Ela se dá absoluta e universalmente. "O *Intentum* (mundo da intencionalidade - O.S) fenomenológico é este modo de aparecer, e não o fato de ser. Este *intentum* que aparece é um dos dois lados da relação intencional. Como o outro lado - a intenção - e como a relação mesma, é dado, não a título singular, mas sim, a título universal"²¹.

A análise da intencionalidade sugere, então, que há uma estrutura universal de ser da consciência, ou um modo de ser universal da consciência, que é abertura para. Seu ser é visar outra coisa diferente dela mesma. Como consequência, o ato de conhecer

20 HUSSERL. Op. Cit., p.55.

21J. TAMINIAUX. Op. Cit., p.41.

é sempre mais do que conhecimento. Conhecer é conhecer algo. Julgar é julgar algo. Perceber é perceber algo. A intencionalidade estabelece, assim, a consciência em seu movimento, com seus objetos e seu mundo. No movimento intencional há, pois, uma doação e apreensão de sentido.

*"É a mesma coisa dizer que a consciência constitui seus objetos e dizer que estas se constituem frente à consciência. Nesta dupla doação a consciência não faz ser seus correlatos; mas os faz aparecer; ou os deixa se darem assim como são intencionados por ela. Nesta relação acontece uma doação de sentido (Sinngebung). Aquele que vive na atitude natural põe existências: a sua e a de todos os entes do mundo. Aquela que contempla puramente a imanência reduzida não põe existência; ele descobre sentido; o sentido de cada intenção e o sentido, ou a maneira de aparecer, do **intentum** ao qual ele se relaciona."*²²

Conclusão

Ao término do exame de A Idéia da Fenomenologia, mais uma vez torna-se manifesto que o projeto de Husserl com a Fenomenologia é o de encontrar uma base, um fundamento, para a possibilidade do conhecimento. A "Redução" é a chave para abrir a porta nesta direção, enquanto que a "Intencionalidade" aparece como a própria condição para que a redução se torne possível. Se o texto ilumina com nova luz a situação crítica das teorias do conhecimento, graças às análises clarificantes de Husserl, isto entretanto não significa a ausência de regiões sombrias no contexto da Fenomenologia nascente. O primeiro a ter consciência de que

22 Idem, p.39.

nem todos os problemas da teoria do conhecimento estavam resolvidos é o próprio fundador da fenomenologia. Com efeito, o trabalho obstinado para dar uma base absoluta ao conhecimento vai desde a análise das estruturas da matemática e da lógica; passa pela psicologia e ciências naturais; torna-se reflexão sobre a vida da consciência; e dirige-se mais para o final da vida para o mundo das pessoas, da cultura e da história, sob a forma de "mundo da vida" - que é horizonte da consciência. Este itinerário da pesquisa husserliana testemunha, sem dúvida, que para o autor ainda existem questões a serem esclarecidas.²³

Mas o que retém a atenção aqui é o que nos forneceu o exame de A Idéia da Fenomenologia. Primeiramente, é preciso arrancar da confusão as teorias do conhecimento reinantes. Husserl mostra que as teorias provenientes da "ciência natural" (Psicologia) não fundam sequer a possibilidade do conhecer. Esta constatação conduz à necessidade de uma nova maneira de pesquisar que possibilite encontrar um fundamento absolutamente indubitável para o conhecimento. Segundo: A "Redução" será o novo "método" para a Filosofia. Ela permitirá a volta ao "dado absoluto" despojado das "vivências psíquicas", veiculadas pela "atitude natural". A "Redução" fornecerá "vivências cognitivas", dados da "pura imanência", que são "essências". O "mundo essencial" é o mundo do "sentido" ("*Sinn*"), que se dá à contemplação. As "essências", após redução, se oferecem à "Intuição" ("*Schauen*") . Assim, a Redução é "eidética", porque nos fornece a esfera do sentido e não as realidades empíricas e fatuais. As "essências" fornecidas pelo ato da Redução constituem-se nos "conceitos e proposições

23 Remeto o leitor ao estudo de J. TAMINIAUX. **La Réappropriation heideggerienne**. In Op. Cit., p. 52-88. O estudo, de modo consistente, mostra a crítica de Heidegger a muitas questões embaraçosas da Fenomenologia husserliana.

fundamentais ("*Grundbegriffe und Grundsätze*") que regem e legitimam a possibilidade do conhecer. Enquanto princípio de justificação e de legitimação, a redução é "transcendental". Terceiro, a volta ao "dado absoluto", fundamento da possibilidade do conhecimento, é da esfera da "imanência pura". Isto significa que o ponto de partida para a constituição da verdade é a esfera da "consciência". Mas, consciência não significa fechamento no solipsismo. A consciência husserliana é intencional, ou seja: ela é "consciência de". A consciência só existe para um mundo e não há mundo que não seja para a consciência.

A leitura que o texto me sugere é de que, finalmente, a Intencionalidade, enquanto estrutura fundamental do ser da consciência como abertura, é o dado originário, condição de possibilidade para a nova forma de Filosofia que é a Fenomenologia.

Bibliografia

- CHRISTOFF**, Daniel. *Husserl, ou le Retour aux choses*. (Husserl ou a Volta às coisas). Ed. Seghers, 1966.
- FINK**, Eugen T. *De la Phénoménologie*. (Studien zur Phänomenologie - Sobre Fenomenologia). Paris, Minuit, 1974 (1930-39).
- HUSSERL**, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. (A Idéia da Fenomenologia). V.2. Husserliana. M. Nijhoff, 1950. (1907).
- TAMINIAUX**, J. *Lectures de L'Ontologie Fundamentale*. (Leituras da Ontologia Fundamental). Grénoble, Jérôme Millon, 1989.

A RACIONALIDADE SENSÍVEL COMO INTERSECÇÃO DE DUAS FENOMENOLOGIAS

*Prof. Me. Ursula Rosa da Silva**

O movimento que se realiza nas fenomenologias de Edmund Husserl e de Maurice Merleau-Ponty, em função do processo de conhecimento, parece conter um problema semelhante: como se dá e o que é a experiência do sujeito no mundo. Levanta-se a possibilidade de um questionamento aproximativo das duas fenomenologias, através da hipótese da racionalidade sensível. Além disso, acompanhando este jogo de aproximação, procurar-se-á elucidar que estes movimentos evoluem em direções opostas, a partir mesmo desta intersecção existente entre ambas.

Impõe-se, portanto, como necessidade, apresentar o que é a racionalidade sensível e em que sentido as fenomenologias evoluem em rumos opostos.

Partamos, primeiramente, do segundo ponto: as vias opostas das fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty.

A filosofia de Husserl desenvolveu-se em virtude da fundamentação de seu método, qual seja, o da descrição das essências na atitude fenomenológica. Tendo por base atingir uma rigorosidade no processo de conhecer, a filosofia husserliana apresenta, ao meu ver, um direcionamento que parte de um momento categorial - toda a evolução até a purificação das vivências do Cogito, com vistas a atingir a objetividade possível -, chegando, em sua última fase, a perceber a necessidade de

* Professora do ILA/UFPel. Doutoranda em História na PUC/RS.

caracterizar o mundo da vida (Lebenswelt) mais voltado ao sujeito concreto, este denominável de momento pré-categorial.

A fenomenologia de Merleau-Ponty, por sua vez, ao contrário, pretende mostrar o pré-categorial, como momento anterior a qualquer tematização, passando por duas etapas: a fenomenologia-existencial e a ontológica. A primeira surge da interpretação do que Husserl chamou de mundo da vida. Merleau-Ponty situa o sujeito no mundo da vida, concreto existencial, dando corpo à consciência. Este sujeito seria a consciência encarnada, tendo o corpo próprio como meio para a experiência perceptiva. A segunda etapa do pré-categorial, que caracteriza a análise de Merleau-Ponty, é a fase ontológica. Esta surge dos impasses da consciência encarnada que apresenta a ambigüidade do caráter simultâneo de sujeito e objeto.

O Categorial em Husserl

A volta ao fenômeno mesmo, em Husserl, propunha uma atitude crítica ao método científico praticado pelo naturalismo, no sentido de que, ao reduzir o homem e o mundo ao âmbito dos fatos, este tipo de conhecer esqueceu da subjetividade. A fenomenologia estabelece a descrição, a intencionalidade, o mundo das vivências, a busca pela essência dos fenômenos como noções que, mais que fundamentar uma ciência, pretendem estabelecer um método no qual todo o conhecimento se construa em relação à subjetividade.

Seguindo o caminho cartesiano, em busca do método certo para esta ciência matriz de todas as outras - a fenomenologia -, Husserl pretendeu chegar à essência dos fenômenos. Descartes descobre o Cogito como sujeito do conhecimento, deixando em suspenso a existência do mundo. No entanto, o limite de Descartes

estava em seu ideal de fundamentar, a partir de critérios da ciência geométrica, a filosofia como ciência universal, atingindo a certeza absoluta do Eu.

O ideal da ciência é a evidência absoluta. Como a experiência do mundo não é algo acabado e exato, pois é fornecida pela experiência sensível que propicia as aparências do mundo, Husserl não quer tirar a objetividade do mundo, mas da vida pura do sujeito, do conjunto dos fenômenos presentes na consciência. Por isso, não será necessário prescindir da existência do mundo, apenas suspendê-la. O momento categorial, na fenomenologia de Husserl, caracteriza-se pela busca constante da possibilidade da objetividade, considerando as vivências do sujeito:

“O que nas minhas ‘Investigações Lógicas’ se designava como fenomenologia psicológica descritiva concerne à simples esfera das vivências, seguindo o seu conteúdo incluso. As vivências são vivências do eu que vive, e nessa medida referem-se empiricamente às objetividades da natureza. Mas, para uma fenomenologia que pretende ser gnoseológica, para uma doutrina da essência do conhecimento (a priori), fica desligada a referência empírica. Surge, assim, uma fenomenologia transcendental.” 1

O conceito de experiência, em Husserl, dista do conceito tradicional, isto é, a experiência tida como fato circunscrito na atitude natural. Essa experiência não possui a característica de originalidade e apoditicidade da experiência que Husserl busca para converter em base do saber rigoroso. A contingência do sujeito no mundo não pode ser constituída, fundamentada em uma ordem necessária. O mundo não proporciona

1 HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**, São Paulo: Edições 70, 1986, introdução.

a experiência absoluta, por isso prescindir dele pela *epoché* (redução). A experiência que Husserl pensa é a experiência absoluta transcendental, a experiência do “eu puro”, que recupera seu caráter absoluto através da exclusão da contingência mundana. O “eu puro” é a subjetividade transcendental que configura o mundo objetivamente.

Entretanto, em suas últimas obras, como a “*Krisis*”, Husserl preconiza o retorno ao *Lebenswelt*, com a preocupação de não desligar o sujeito transcendental de sua experiência originária, a qual inclui a experiência do eu-corpóreo situado espaciotemporalmente no mundo. A experiência absoluta coincide com a experiência pura, originária, antepredicativa. A experiência absoluta considera as vivências subjetivas não tematizadas.

O Pré-categorial em Husserl

Na sua obra “*Krisis*”, Husserl faz uma leitura da história do pensamento moderno, a partir do ponto de vista da fenomenologia. No início da modernidade surge a idéia de uma ciência universal sobre o infinito, posteriormente desmembrada em ciências particulares que perdem a conexão com a filosofia. Segundo Husserl, o erro do pensamento moderno foi ter contraposto dois âmbitos, o ser objetivo e o da consciência, ao invés de englobá-los numa experiência única.

Husserl, então, propõe a fenomenologia como forma de superar a crise das ciências. Esse novo método de percepção do mundo e da subjetividade poderia retornar do objetivismo científico ao mundo natural da vida. Esta recuperação do mundo da vida vai recolocar a questão do saber a partir da experiência original e pré-científica.

Parece que Husserl refaz sua concepção de evidência ou apoditicidade ao concebê-la já dentro do mundo da vida, como diz Gómez-Heras, “o mundo vital é de caráter intuitivo pré-dado e originário. O lógico-objetivo carece de evidência e é derivado (...). O mundo da vida, mundo da experiência absoluta, constitui este âmbito apriorístico, pré-lógico universal sobre cujas evidências se constrói todo o conhecimento”².

Uma das implicações decorrentes do retorno da fenomenologia ao mundo da experiência é a recuperação do corpo como instância participante da atividade da consciência. A atividade corpórea também constitui a vivência do mundo. Esta leitura do momento pré-categorial em Husserl tem seu ponto de partida já em Merleau-Ponty, na obra “*O Filósofo e sua Sombra*”. Merleau-Ponty retoma a questão da constituição em Husserl explorando o que está “impensado” no impasse husserliano da constituição transcendental. Ele acredita que Husserl encontrou contradições em sua redução fenomenológica que, de um lado, ultrapassa a atitude natural, mas, de outro, a redução conservaria inteiro o mundo da atitude natural: “como dissera nas ‘Ideen I’, refletir é revelar um irrefletido que está à distância, um irrefletido que éramos ingenuamente e que agora não somos mais, sem que possamos duvidar de que a reflexão o atinja, pois é graças a ela que temos noção dele”³.

A partir das “Ideen” haveria no próprio Husserl, segundo Merleau-Ponty, uma nova maneira de conceber a reflexão, que seria algo referente ao relacionamento natural do sujeito com o mundo, uma reflexão que se pressupõe nas coisas e que está

2 GÓMEZ-HERAS, J.M.C. **El Apriori del Mundo de la Vida**, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, p. 218.

3 Husserl citado por Merleau-Ponty, IN: **O Filósofo e sua Sombra**, São Paulo: Nova Cultural, 1989, p.191.

próxima de si mesma. “Husserl redescobre o sensível como forma universal do ser bruto. O sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo o que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo o que nelas deixa vestígio, tudo o que nelas figura, mesmo a título de distância e como uma certa ausência” 4. Esta interpretação dá margem a pensarmos que no próprio Husserl está presente a noção de racionalidade que, mais tarde, Merleau-Ponty desenvolverá, o que chamamos de racionalidade sensível.

O Pré-categorial em Merleau-Ponty

Husserl havia proposto, nas *Ideen I*, a possibilidade da mundanização e auto-objetivação da consciência, isto foi decisivo para a fenomenologia de Merleau-Ponty. Husserl perguntava sobre a possibilidade de uma consciência absoluta sair de sua imanência e entrar no mundo, ao que assim responde: “somente por sua relação empírica com o corpo se converte a consciência em realmente humana ou animal, e somente por este meio ocupa um lugar no espaço e no tempo da natureza - no tempo que se mede fisicamente. (...) Somente mediante o enlace da consciência e do corpo numa unidade intuitivo-empírica natural, é possível algo assim como uma compreensão mútua entre os seres animados pertencentes ao mesmo mundo, e somente por este meio pode cada sujeito cognoscente encontrar-se com o mundo em sua plenitude, consigo mesmo e com os outros sujeitos, e, por sua vez, reconhecer nele um mesmo mundo circundante, comum a ele e a todos os demais sujeitos” 5.

4 idem, op.cit., p.200.

5 HUSSERL, E. **Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica**, México:Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 126.

Merleau-Ponty assume a questão da relação entre a imanência e a transcendência, o que em Husserl passa apenas numa abordagem metodológica do conceito de intencionalidade. Mesmo que Husserl dê ao método prioridade, não se pode, entretanto, ignorar a existência de questões ontológicas pertinentes à sua base. E foi a partir das *Ideen* que Husserl começou a introduzir elementos ontológicos que, de alguma forma, amenizavam os paradoxos aos quais sua análise estritamente metodológica conduzia como, por exemplo, o solipsismo da consciência absoluta. A partir de então ele mostra o horizonte onde a consciência intencional abre a possibilidade da vida inteligível. Neste horizonte, o corpo seria a instância da consciência intencional que marcaria a co-implicação da vida intencional com o próprio mundo.

Diferentemente da concepção humanista, para Husserl o mundo não era o das unidades objetivas. Para a intencionalidade da consciência, lançada ao mundo da vida, o corpo e o mundo são absolutamente idênticos aos vividos da consciência. O antepredicativo entrou na filosofia de Husserl pela noção de intencionalidade, noção fundamental da fenomenologia. Husserl admitiu dois tipos diferentes de intencionalidade, uma intencionalidade operante, pertencente ao corpo; e a intencionalidade em ato, pertencente à consciência tética.

A problemática, em Merleau-Ponty, do corpo-sujeito (sujeito encarnado) situava-se próxima da questão da intencionalidade operante ou latente, de Husserl, entendida como constituição que não provém da apreensão de um conteúdo como modelo de uma essência. Para Merleau-Ponty, o caráter pré-objetivo, que caracteriza a intencionalidade operante, não implicava apenas um momento anterior implícito às operações téticas da consciência absoluta. Ele privilegia a intencionalidade operante pois o corpo não apenas enraíza a consciência no mundo, respondendo à exigência de um fundamento ontológico, como

também é o lugar da consciência, onde ela se estrutura de modo operante.

Além do horizonte metodológico de Husserl, Merleau-Ponty pretende imergir na perspectiva originária do estado nascente da reflexão, a qual capta as características tácitas e que não se deixam apreender totalmente, aliás, manifestam-se silenciosamente sob a motricidade e a expressão do corpo.

Merleau-Ponty insiste numa volta à experiência perceptiva, na “*Fenomenologia da Percepção*”, pois, segundo ele, a percepção real e a lógica vivida, com as quais se instaura nosso acesso ao mundo, foram esquecidas pela filosofia tradicional. É na percepção que surge a significação fundamental como verdade implícita da existência. É esta significação que guiará todo conhecimento e a reflexão. Caso se esqueça da percepção, a realidade torna-se desvirtuada. Pois a reflexão está ligada a algo de irrefletido, que é seu lado existencial, histórico, natural. Perceber é, pois, uma atitude que se opõe ao representar ou instaurar um conhecimento objetivo. A percepção como reflexão radical, que considera o existencial irrefletido, inaugura um sentido que se encontra enraizado histórica e culturalmente no mundo.

Foi para fundamentar uma nova forma de olhar este mistério da vida perceptiva, em que o sujeito que conhece está mergulhado em sua facticidade, é que Merleau-Ponty vai desenvolver uma outra forma de refletir, uma outra metodologia para conhecer. Por isso o retorno à experiência perceptiva, ao oculto, ao irrefletido, o que implica um retorno concomitante à experiência da reflexão, à experiência do pensamento.

A adesão de Merleau-Ponty à fenomenologia surge a partir da necessidade de um retorno ao fenômeno da percepção, entendendo-se por fenômeno um modo de aparecer anterior à tematização da consciência, ou seja, o que é vivido antes de ser tematizado.

A experiência perceptiva tornou-se fundamento de uma fenomenologia que pôs em questão a atividade de percepção, tal como era abordada na concepção de comportamento que adotaram a psicologia e a filosofia clássicas. O diálogo constante com a psicologia teve como objetivo elaborar uma filosofia “concreta”, que não se afastasse da vida como tal.

Em “*A Estrutura do Comportamento*”, Merleau-Ponty parte da concepção de comportamento da psicologia científica, representada pelo behaviorismo e reflexologia, fazendo uma crítica à redução do corpo à dimensão de objeto. O ponto de vista objetivo, no qual fundamenta-se esta psicologia empirista, deturpa o fenômeno do comportamento, concebendo-o como pura exterioridade, e relacionando estímulo e resposta num movimento de causalidade mecânica. O empirismo fundamenta a experiência perceptiva utilizando o mecanismo explicativo, ou seja, ao explicar a percepção, parte de unidades atômicas (sensações isoladas) e a reconstrói por meio de associações entre estas unidades. a percepção decorre, assim, da noção de sensação, sendo esta considerada como pura impressão ou qualidade do objeto.

A crítica de Merleau-Ponty ao intelectualismo, por sua vez, refere-se à redução da vida perceptiva a uma camada conceitualizada, constituída como abstrata e universal, prescindindo do movimento originário de sua própria constituição. O conceito é uma abstração que limita a singularidade concreta da vida perceptiva.

A percepção no intelectualismo é pensamento de perceber. Para este, os momentos empíricos da percepção não têm relevância para a constituição do conhecimento. O fato de irmos ao mundo e encontrarmos-nos com situações concretas não lhe diz respeito, posto que, para esta concepção, a consciência da realidade já está pressuposta em um entendimento “claro e distinto” (critério cartesiano).

Tendo como base a filosofia cartesiana que divide “res cogitans” e “res extensa”, a análise reflexiva baseia-se num pensamento que está acima de toda a experiência e além dos conteúdos dados na percepção sensível, pois pretende determinar o conhecimento do mundo a partir de um sujeito pensante. A partir disso, a experiência do corpo é reduzida à representação, à idéia de comportamento enquanto fato psíquico.

A fenomenologia de Merleau-Ponty pretende assegurar a descrição do campo de significação originário. Apresenta, para tanto, o corpo como fenômeno ou corpo-próprio, que possibilita a atividade perceptiva e intencional da consciência. O corpo próprio ou corpo sujeito seria o mediador de uma dialética vivida, que conteria, ao mesmo tempo, as características da consciência - sem ser meramente constituinte, mas intencional e perceptiva -, e do corpo, enquanto o que se manifesta e é suscetível à tematização. Ao afirmar que a experiência do corpo próprio nos revela um modo de existência ambíguo, Merleau-Ponty pretende superar o dualismo cartesiano (corpo/alma), através de uma terceira instância vivida pelo corpo como sujeito pensante e sujeito corpóreo.

É com base no corpo sujeito que nasce a fenomenologia descritiva da percepção. A percepção corporal foi uma das chaves para superar a filosofia humanista, que destaca o sujeito do mundo da vida para estabelecer uma relação de conhecimento. A percepção é abertura primeira ao objeto, antes da consciência constituinte. A percepção primordial distingue-se da percepção empírica porque implica uma estrutura transcendental. E transcendental é o horizonte vivido da experiência perceptiva, campo fundante da racionalidade, o qual é ambíguo por fundir os pólos opostos de sujeito e objeto. Transcender é viver nas coisas e nas idéias como seres culturais, sem precisar pensar-nos como seres transcendentais. É instalar-se no mundo das coisas com nossa existência intencional.

Houve assim uma reelaboração do discurso filosófico embasado numa nova noção de pensamento. O pensamento, diferente de uma atitude objetiva de conhecimento, tem suas raízes na atividade do corpo no mundo da vida (Lebenswelt), e, por este caráter de imanência ao mundo, tem sua origem na reflexão sensível.

A fenomenologia da percepção renuncia à capacidade constitutiva da consciência para fundar uma reflexão sobre as próprias condições da reflexão (reflexão da reflexão ou reflexão radical). Esta reflexão radical, ao contrário das análises intelectualista e empirista, não é transparente, mas se dá na experiência, abrangendo o caráter irrefletido que se oculta em uma facticidade que não pode ser negada e que, no entanto, não se revela totalmente.

O sujeito da reflexão radical na fenomenologia, portanto, é o sujeito que está situado no campo transcendental vivido (Lebenswelt), participando desta experiência fundante. E o Cogito deste sujeito também é mundano, ambíguo e participante da experiência em que está mergulhado o sujeito. O Cogito, então, antes de ser uma elaboração objetiva, é vivido, situado no mundo: um Cogito Tácito.

O Cogito, para Merleau-Ponty, diferencia-se do Cogito cartesiano, que tem uma perspectiva de universalização e destaca o sujeito do mundo contingente, concreto; e, também, disitngue-se do Cogito puro de Husserl, na medida em que este não possibilita a expressão originária com o Outro.

O Cogito Tácito vai implicar a intencionalidade que deve instaurar a consciência e o mundo num mesmo plano, ao invés de constituir um horizonte puro, como na fenomenologia transcendental de Husserl. Também este Cogito Tácito deverá realizar uma redução transcendental, não no sentido de buscar essências fechadas numa consciência, mas de encaminhar-se à

origem da reflexão, que supõe a experiência perceptiva, o mundo vivido.

Merleau-Ponty propõe, então, não partir de pressupostos para chegar à experiência, mas sim da própria relação existencial onde se compreende a antinomia sujeito-objeto. É nesta experiência primordial que engendra-se a racionalidade como um “Logos em estado nascente”.

A Racionalidade Sensível

A racionalidade sensível caracteriza-se por ser o âmbito onde se dá o processo originário do conhecimento, é o horizonte do impensado, do pré-reflexivo, da racionalidade vivida. A essência ou o sentido originário dos fenômenos encontra-se imbricado neste mundo da vivência sensível.

O Ego da filosofia de Husserl transforma-se em corpo sujeito da experiência perceptiva, na fenomenologia de Merleau-Ponty; o Cogito reflexivo é agora o Cogito tácito do mundo; a redução transcendental da consciência intencional é a reflexão radical do corpo sujeito. O corpo é o elemento que resgata o plano ontológico no qual se origina o estatuto da relação originária da experiência perceptiva, do Cogito tácito.

O Cogito implícito, tácito, envolve o âmbito irrefletido, pré-reflexivo da reflexão, isto é, a racionalidade nascente (logos do mundo estético), que não se iguala ao estágio irracional. Se a origem primordial que antecede o processo racional fosse da ordem do irracional, nunca sair-se-ia do âmbito irrefletido; e se, por outro lado, o irrefletido fizesse parte da racionalidade objetiva, não encontrar-se-ia na razão mais que essências transparentes, no sentido de conceitos claros.

A racionalidade sensível é, pois, o momento nascente da razão, que envolve o fato de o Cogito estar situado no mundo

através do corpo. Este âmbito da racionalidade não comporta um desvelamento total, porque o irrefletido não se diz explicitamente. O Logos em estado nascente contém um silêncio que envolve a relação da linguagem com o sujeito que a engendra. Como conseqüência desta relação no âmbito existencial, a consciência e o conhecimento do mundo nascem na relação sensível do pensar e do expressar. Quando Merleau-Ponty afirma que é necessário primeiro colocar o pensamento ao nível da expressão, ele refere-se à necessidade de retirar, num primeiro momento, o poder constituinte que a análise reflexiva concedeu ao pensar. Não havendo, assim, um sujeito absoluto que estabeleça um saber positivo sobre o mundo, a sua consciência não será primeiramente constituinte, mas um Cogito engajado no mundo sensível. Conseqüentemente, pode-se ter consciência de que o pensamento é um ato expressivo, vivido no mundo. O Cogito vivido, tácito, não constitui o mundo, ele o vive, o percebe e o fala.

Quando Merleau-Ponty identifica o corpo com a obra de arte, mostra que a atividade de expressão é característica da intencionalidade de uma consciência encarnada. A expressão é a manifestação da intencionalidade do corpo no mundo vivido, um modo de ver e de viver o mundo.

A intencionalidade como possibilidade da expressão “objetivada” da subjetividade denota a experiência única da interação com o mundo, do mundo para com cada indivíduo específico, fazendo interagir reflexivamente a identidade própria de cada um e expressando uma forma específica do criar humano pelo estilo. A intencionalidade é o meio de haver o retorno do objeto sobre a consciência do sujeito - como modo único de viver o mundo, pois há uma marca própria da subjetividade (estilo), é um carregar para dentro de si cada coisa com o jeito particular do indivíduo: um processo permanente de construção da consciência de si e, simultaneamente, do mundo.

Bibliografia

- BERGERON**, André. *La Conscience Engagée dans le Regime des Significations Selon Merleau-Ponty*. IN: Dialogue. 1966(5).
- BORNHEIM**, Gerd. *Fenomenologia e Causalidade em Merleau-Ponty*. IN: Revista Brasileira de Filosofia, 75 (1969).
- CERIOTTO**, Carlos. *Lenguaje y Reflexión según Merleau-Ponty*. IN: Philosophia, 29 (1964).
- DIAS**, Isabel Matos. *Elogio do Sensível-Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty*. Lisboa, Litoral Edições, 1989.
- GOMEZ-HERAS**, J. M. G. *El Apriori del Mundo de la Vida*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- HUSSERL**, E. *Méditations Cartésiennes*. Paris, Vrin, 1969.
- _____. *La Crise de L'Humanité Européenne et la Philosophie*. Ed. Bilingue, Aubier, 1987.
- _____. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa. Ed.70, 1986.
- _____. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra, Atlântida, 1965.
- MERLEAU-PONTY**, M.A. *Estrutura do Comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro. Freitas Bastos, 1971.
- _____. *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*. Dijion, Cynara, 1989.
- _____. *L'Oeil et L'Esprit*. Paris, Gallimard, 1990.
- _____. *O Filósofo e sua Sombra*. IN:Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultura, 1989.
- _____. *Le Visible et L'Invisible*. Paris, Gallimard, 1964.

IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA₁

Prof. Dr. Edvino A. Rabuske###

I - INTRODUÇÃO

Durante toda a História da Filosofia, até o começo do século 20, a Religião era um dos seus temas mais discutidos. Pode-se mesmo dizer que a existência e a natureza de Deus era a questão central. Filosofia e Religião eram irmãs rivais; rivais, mas inseparáveis. Não se entende, por exemplo, KANT e HEGEL, sem a sua luta contra as concepções religiosas vulgares, consideradas superstições, e contra as Teologias oficiais, consideradas dogmáticas.

No século 20 a rivalidade se tornou velada e indireta. Não há mais atualmente ateus militantes - o último foi SARTRE. Nos livros e nas aulas de Filosofia se elimina o problema de Deus. "Se queres ouvir falar de Deus, vá a uma igreja e assista a uma missa!" Muitos professores, mesmo católicos, **enquanto** filósofos se dizem agnósticos.

O desconhecimento mútuo de Filosofia e de Religião é prejudicial a ambas. A Filosofia ou se reduz a uma Teoria das Ciências e da Linguagem, que aliás os próprios cientistas dispensam, porque já têm o seu método; ou se reduz à Ética, com intermináveis discussões acerca da fundamentação última. A Religião, por sua vez, se torna dogmática e cada vez mais fanática. Doutro lado, é inegável, por exemplo em CARNAP e em POPPER,

₁ Este artigo é inspirado em: Béla Weissmahr. **Teología Natural**. Barcelona, Herder, 1986.

Prof. do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUC/RS.

o ataque indireto à Religião, sob o título de "Metafísica". Mas, então, conheçam melhor o seu adversário, para não combater uma caricatura.

A Filosofia é um assunto muito difícil, em que só se penetra com muito esforço e longo fôlego, sem nunca chegar a resultados definitivos. É uma marcha pelo deserto, com pequenos oásis, mas sem nunca chegar à terra prometida.

A principal dificuldade reside nisto, que sempre está em jogo **o todo**. O procedimento não é linear, mas circular. O discurso filosófico não é propriamente um "encadeamento de idéias" (DESCARTES), mas uma rede, um tecido. Ou se compreende tudo, ou nada.

Antes de expor as minhas idéias sobre imanência e transcendência, vou acenar a alguns pressupostos filosóficos do conhecimento de Deus. A questão da existência ou não existência de Deus se decide **antes** de ser colocada explicitamente. Com isto também ficam marcados alguns fatores do ateísmo e do indiferentismo religioso. Vou acenar a quatro pressupostos, que se complementam mutuamente, circularmente.

1- A experiência transcendental

A experiência é a forma de conhecimento em que a realidade está imediatamente presente à consciência. Para muitos, só a experiência sensível tem importância para o conhecimento, seja como fonte (empirismo), seja como critério de verificação ou comprovação de enunciados (neopositivismo). A experiência sensível é imediata, explícita e voltada a um objeto particular. Mas, **por ocasião** da experiência sensível, necessariamente faço uma experiência **implícita**, atemática, do ser, do absoluto, que denomino experiência transcendental (o termo é de Karl RAHNER, com evidente ponta anti-kantiana). É uma experiência imediata-mediata:

imediate, porque atinge realmente o absoluto; mediata, porque isto só ocorre por ocasião da experiência sensível de objetos contingentes. A base antropológica do "com" (com-experienciar) é a constatação, que os sentidos, o entendimento (Verstand) e a Razão (Vernunft) sempre operam conjuntamente - a separação é abstrata.

Contra KANT: a distinção entre o **a priori** e o **a posteriori** deve ser matizada. Também os primeiros princípios do ser e do pensar se experimentam ou com-experimentam de alguma forma. Não construímos o real, este se "mostra". Também o concluído por raciocínio, quando se trata do real (enunciados existenciais) pertence ao conteúdo da nossa experiência.

Antes de falar expressamente de Deus, deve-se descobrir o absoluto ou o incondicionado da verdade, do valor, do sentido da vida etc. Ao afirmar algo, suponho que o dito seja verdade e, ao supô-lo, suponho algo incondicionado. As asserções explícitas certamente são relativas, falíveis. Mas o fato de que nós o podemos saber prova a presença do absoluto no nosso conhecimento. A liberdade supõe apreender qualquer objeto particular como um valor relativo; ora, apreender o relativo **como relativo** supõe a abertura ao incondicionado, fundamento de qualquer valor e da responsabilidade moral. Buscamos o sentido da vida. Ora, as atuações particulares só têm sentido, quando o todo a que pertencem, tem um sentido, quando participam dum sentido último, que garante harmonia e plenitude.

Isto é importante para o nosso tema. Todo conhecimento de Deus se baseia sobre a **experiência de Deus**. Mas esta não é direta, a modo duma intuição intelectual, mas por ocasião do conhecimento dos entes mundanos, transcendendo-os. O conhecimento de Deus é o desenvolvimento metódico da experiência transcendental. Muitos, ateus e crentes, julgam que se chega à fé em Deus por influência de fora (bom exemplo, educação

etc), ou através duma "experiência religiosa", carregada de emoção (carismática). Como muitos não fazem tal experiência, não se interessam por Deus; dizem que, se Deus "morre" (na sua vida), não deixa saudades.

2- Argumento básico: o princípio da não-contradição performativa

O princípio da não-contradição performativa (não semântica ou lógica, mas pragmática) proíbe que haja uma contradição entre o ato de afirmar e o conteúdo proposicional. Enunciados metafísicos são aqueles que não posso negar sem me contradizer performativamente. "Sei algo", "existe o absoluto", "conheço a realidade em si mesma": quando nego um destes enunciados, ainda o estou afirmando tacitamente. Que enunciado verdadeiro é aquele que também poderia ser falso, só vale do contingente. "Sócrates está sentado" pode ser verdadeiro **ou** falso. Mas há enunciados que nunca podem ser falsos. Nadamos no absoluto, embora - isto não deve ser esquecido - a sua explicitação é sempre relativa, contingente e mesmo falível.

Um dos fatores do ateísmo é o relativismo, que está amplamente difundido. Diz-se o seguinte: quando saímos dos limites, metodologicamente traçados, das Ciências particulares, e tentamos construir uma teoria global sobre o toda da realidade, da história, da vida humana, caímos necessariamente no relativismo, no ceticismo... ou então no irracionalismo, no emotivismo. Esquece-se que o sujeito só pode conhecer o relativo **como relativo**, o contextual **como contextual**, o subjetivo **como subjetivo**, sobre o pano de fundo dum conhecimento implícito do absoluto, do válido universal e necessariamente.

3- Articulação lógico-lingüística: dialética implícito-explicito

Como já foi insinuado no item anterior, o nosso conhecimento e a nossa linguagem se movem **em dois níveis**: o explícito e o implícito. O explícito é o claro, o distinto, o objetivável, o abstrato. Implícito é o apenas com-experenciado, o com-conhecido, mas que se refere ao real em toda a sua concretude, ao incondicionado que é conhecido simultaneamente em cada conhecimento, ao horizonte. Entre ambos os níveis há uma dialética, no sentido de **complementaridade**. O indizível explicitamente tende a dizer-se, sem nunca consegui-lo de todo, mediante a alusão, a metáfora, o símbolo, a **analogia**.

O Positivismo, o Neo-Positivismo, a Filosofia Analítica só reconhecem um único nível do conhecimento e da linguagem como cognitivamente relevante. Célebre é a afirmação de WITTGENSTEIN: "O que se pode dizer se pode dizer claramente; acerca do que não se pode dizer claramente se deve calar". Mas ele mesmo fala do "místico", que é o estético, o ético e o religioso. O Positivismo leva ao secularismo, portanto, ao ateísmo. Mas o fator principal do ateísmo **não** são as teses de FEUERBACH, de NIETZSCHE, de FREUD, de SARTRE e outros, que poucos conhecem a fundo, mas a **mentalidade cientificista**: que somente as Ciências e a Tecnologia fornecem clareza, certeza, segurança e salvação.

Portanto, um dos **pressupostos** do conhecimento racional de Deus é uma concepção ampla e profunda da **razão**. A razão é mais do que a capacidade dum conhecimento exato e expresso com clareza conceitual. Devo trabalhar em dois níveis: procurar o máximo de clareza e, ao mesmo tempo, alimentar a minha consciência com os conteúdos mais ricos, profundos e mesmo tenebrosos, inspirando-me na Mitologia, no Romantismo, no Existencialismo, na Fenomenologia da Religião etc. Até a Psicanálise, com sua "semântica de profundidade", dá que pensar...

4- Princípio lógico-ontológico: a analogia do ser

Aqui chegamos ao pressuposto filosófico mais importante do conhecimento racional de Deus, resumo dos pressupostos precedente. É decisivo para o nosso tema: imanência e transcendência.

O conceito de ser é o mais vazio ou o mais pleno? Segundo HEGEL, é "nem mais nem menos do que nada". Para TOMÁS DE AQUINO, é o conceito mais pleno: o ser é a perfeição fundamental. Ambos têm razão. No plano do explícito, "ser" é o conceito mais pobre, pois explicitamente não diz se é real ou possível, se é material ou espiritual, se é o todo ou a parte, se é vivo ou morto etc.; implicitamente, porém, abrange tudo, pois tudo é ser, como sugere a experiência transcendental e confirma o princípio da não-contradição performativa.

Se levo a sério a minha experiência, em toda a sua extensão e profundidade, devo dizer que há **graus de ser**: anorgânico, orgânico, espiritual; contingente - absoluto etc. Para as Ciências objetivantes e neutras, fato é fato; não há mais fato ou menos fato. Na visão filosófica, posso crescer no ser, auto-superarme da perfeição infinita no ser.

Os graus de ser, em certo sentido, são quantitativos, o que se exprime pela idéia de participação - o finito participa do infinito. Mas, doutro lado, entre um grau menor e um grau maior há um salto qualitativo e mesmo um salto substancial. É isto que se exprime pela analogia.

A analogia se refere ao conhecimento. Se a diferença de graus fosse somente quantitativa, estaríamos no conhecimento unívoco; se fosse somente qualitativa, estaríamos no conhecimento equívoco. O conhecimento análogo une o quantitativo e o qualitativo.

Na base do conhecimento analógico está a **analogia do ser**. Os entes são análogos. ARISTÓTELES, no "Tratado das Categorias", fala de **coisas** sinônimas, homônimas e parônimas. Coisas sinônimas têm o mesmo nome e a mesma essência, por exemplo, "animal" é tanto o irracional como o racional, no mesmo sentido de essência genérica. Coisas homônimas têm apenas o mesmo nome, mas essência diferente, por exemplo, "cão", dito do animal e da constelação. Coisas parônimas têm uma essência (e um nome) em parte coincidente, em parte diferente, por exemplo, "gramática" e "gramático". Mas ARISTÓTELES não chegou ao conceito mais profundo de analogia, porque, segundo ele, entre o mundo e Deus há uma ruptura total (chorismós). No próximo capítulo vamos aprofundar a compreensão da analogia do ser, princípio articulador na questão da imanência e da transcendência de Deus ao mundo.

II - IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Deus é transcendente e imanente ao mundo. É **transcendente** porque tem propriedades radicalmente contrapostas aos seres mundanos. Deus é o fundamento do seu ser, é infinito, simples, imutável único... causa primeira de tudo quanto existe, é o criador de todas as coisas pela comunicação do ser. Mas também é **imanente**, porque entre quem comunica o ser e quem o recebe, entre causa e efeito, entendidas metafisicamente, deve haver uma íntima comunhão de ser, até uma identidade, mas sem negar a diversidade radical. Disse S. AGOSTINHO: "Espero que quem pensa espiritualmente já terá visto claro que nenhuma só natureza pode ser oposta a Deus".² E TOMÁS de AQUINO escreveu:

² **De fide et symbolo** 7; PL 40, 185.

"Enquanto a coisa tem ser, Deus tem que estar presente nela (...) e certamente do modo mais íntimo".³

Usando termos mais rigorosos, para colocar o nosso problema em toda a sua agudeza: Deus é **totalmente** distinto do mundo e, **por isto mesmo**, é **onipresente** a este mundo. Deus não se distingue do mundo como uma coisa se distingue da outra. Mas o que S. AGOSTINHO entende por "pensar espiritualmente"? Em todo caso, o pensamento humano dificilmente suporta a unidade dos contrário, a "coincientia oppositorum" (na expressão de Nicolau de CUSA). Por isto, na história do pensamento, ou se acentua a transcendência ou a imanência. O deísmo e o panteísmo aparecem continuamente.

1- Deísmo e panteísmo

O **deísmo** foi defendido explicitamente por um grupo de iluministas ingleses e franceses, nos séculos 17 e 18. Simplificando, esta é a sua concepção: Deus criou o mundo e depois se retirou. O que é negado é a Revelação divina (Bíblia), a Providência divina, a onipresença de Deus, enfim, a imanência. Deus é transcendente, e acabou; o mundo mesmo deve resolver os seus problemas. Deus é imaginado segundo o modelo dos entes mundanos, com a única diferença de ser o ente supremo. A transcendência é entendida, mais ou menos, como separação espacial.

Apesar das críticas (teólogos cristãos, KANT, HEGEL e outros), esta representação ainda hoje está **amplamente difundida**: é a concepção vulgar, aceita tacitamente por muitos crentes. É o primeiro passo para o ateísmo, passo que muitos não dão abertamente, por razões extra-filosóficas e extra-teológicas:

³ *Summa Theológica* I, q. 8 a.1.

insegurança psicológica, medo de decepcionar parentes e amigos, medo de perder o emprego (de professor, de pároco etc.).

O **panteísmo** é um erro mais filosófico. A realidade, na sua essência, deve formar uma unidade, e todo sistema filosófico é, duma forma ou doutra, um monismo, de que o panteísmo é a expressão religiosa. O universo se identifica com Deus ou flui necessariamente dele. Deus deve ser impessoal. Um panteísta assumido é SPINOZA: Deus é a única substância absoluta e o mundo e os entes particulares são meras modificações.

O politeísmo (atualmente professado em várias correntes do Espiritismo) é uma mistura ambígua de deísmo e de panteísmo. Os deuses, no plural, dum lado, são entes supra-mundanos - elemento deísta. Doutra lado, neles se manifesta uma única realidade misteriosa - elemento panteísta.

2- Pressupostos ontológicos

Com pensar isto: Um ente pode ser imanente e transcendente a outro, se se leva a sério os conceitos "imanente" e "transcendente"? Para o nosso problema, devemos radicalizar a pergunta: É possível pensar isto: Quanto mais idêntico, tanto mais diferente? Parece ocorrer um delito flagrante contra o princípio da não-contradição, regra de todo pensar lógico.

Como vimos acima, o pensamento humano se movo em dois níveis: o abstrato ou unívoco e o ontológico ou analógico. Quando se pensa a unidade e a diversidade segundo o seu conceito abstrato, então elas se excluem. Ou é idêntico, ou é diferente. Quanto mais iguais são dois entes, menos diferentes e vice-versa. Isto vale do conhecimento das coisas, coisista. Como os antigos e os medievais tomavam, sem se dar plena conta, o conhecimento das coisas materiais por modelo de todo conhecimento, não conseguiram resolver o problema central da Ontologia, o problema

do uno e do múltiplo. Mas no campo espiritual e intersubjetivo, **unidade e diversidade se condicionam mutuamente**. Vejamos quatro pontos, que só vamos circunscrever, sem descrever e analisar.

1) O **corpo próprio**: Tenho um corpo e sou o meu corpo. O corpo é objeto de conhecimento e faz parte do sujeito do conhecimento. É o elo de ligação entre o **eu** e o mundo, faz que eu seja ser-no-mundo. Vivo o meu corpo como unidade e, ao mesmo tempo, como distinto do **eu**: é a mim que doem os pés, a cabeça ... embora pés e cabeça sejam membros diferentes.

2) O **conhecimento** é identidade e diferença. Quando conheço uma árvore, torno-me árvore, mas sem mesclagem física. Pelo contrário, quanto mais me uno ao objeto, tanto mais me diferencio dele. A identidade em ato supõe a diferença do sujeito em si e do objeto em si. ARISTÓTELES vislumbrava isto, ao dizer: "A alma é, de alguma maneira, tudo".

3) O **amor** é identidade e diferença. Quanto mais me dão ao outro, procuro o seu bem e me identifico com ele, tanto mais descubro a minha identidade, diferente da identidade do outro. Identidade não é homogeneidade; diferença não é heterogeneidade. A sabedoria da língua latina distingue entre **idem** e **ipse**, entre mesmidade e ipseidade. A **união diferenciadora do amor** não é uma idéia "poética" (no sentido de pura ficção), mas é uma realidade que todos podem experimentar e que alguns pensadores tentaram descrever (HUSSERL, George H. MEAD, TEILHAR DE CHARDIN e outros).⁴

4) Para a fé cristã a **SS. Trindade** é a identidade absoluta (natureza) dos absolutamente diferentes (pessoas) - oposição absoluta dos absolutamente diferentes. Este dogma cristão

⁴ A exposição mais completa desta temática se encontra em Paul RICOEUR. **O si-mesmo como um Outro**. Campinas: Papyrus Editora, 1991.

não teve influência na Filosofia, porque se julgava ser assunto exclusivo da Revelação bíblica - com exceção de Nicolau de CUSA.

O mútuo condicionamento de unidade e diferença não é somente um assunto da experiência ou da fé, mas é também assunto do conhecimento filosófico. Para isto basta manter firmes as duas instituições de ARISTÓTELES: a) O ser é o comum a todas as coisas; b) o ser se diz de muitas maneiras. Os entes **se identificam e se diferenciam no ser**. Cada ente é bipolar; nenhum elemento se pode subordinar ao outro, pois se condicionam mutuamente.

A bipolaridade interna do ser dos entes cresce com o seu grau de ser. Quanto mais perfeito é um ente, tanto mais "participa" do que é comum a todos os entes; portanto, tanto mais se identifica com os outros, tanto mais é "imane" em todos os outros. E, ao mesmo tempo, tanto mais é ele mesmo de modo próprio, tanto mais se distingue dos outros e os "transcende" e é "transcendido" por eles.

Mas é preciso distinguir. Há uma identidade que é uma perfeição: identidade em virtude do ser comum; e uma identidade que é imperfeição: a identidade por falta do modo individual de ser - ser mera repetição de outro. Correlativamente, há uma diferença que é uma perfeição: a diferença em virtude do modo individual de ser; e uma diferença que é uma imperfeição: por falta do ser comum. Para os antigos e os medievais, afora o dogma da SS. Trindade, a diferença, a multiplicidade sempre era considerada como **imperfeição**. O ideal seria que tudo fosse idêntico - o monismo, de que PARMÊNIDES foi o maior defensor.

3- Imanência e Transcendência

Deus está imane em tudo, até a identidade com aquilo que dele recebe o ser. A criação é a **comunicação do ser**:

Deus comunica o seu ser, mas de modo "parcial" (fora da SS. Trindade); ao mesmo tempo, transcende da maneira mais perfeita tudo quanto existe por **participação**.

Mas há aqui dificuldades quase insuperáveis. Isto porque a tensão infinita e a unidade mais íntima são absolutamente singulares e únicas. A relação dos entes mundanos com Deus não é algo posterior à sua existência já constituída, mas é posta por Deus; é uma relação transcendental (onme ens est relatum).

A identidade de Deus com a criatura significa que Deus, à sua maneira divina, é criatura. A identidade da criatura com Deus significa que ela é divina, mas de modo limitado. O mundo tem uma transcendência face a Deus neste sentido: o ser do mundo, recebido de Deus, é realmente o ser próprio do mundo. Deus quando dá, dá mesmo.

Tudo isto pode ser interpretado de modo panteísta, se não se atende ao princípio fundamental de que quanto maior é a unidade, tanto maior é a diversidade. Dependência de deus e autonomia face a ele **crecem na mesma medida**. Portanto, nem panteísmo, nem deísmo.

III - CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

De tudo que acabamos de dizer, de modo mais sugestivo do que discursivo, podemos tirar duas conclusões.

1- O paradoxo fundamental e sua fecundidade

Segundo a concepção aqui proposta, todos os paradoxos da Filosofia remetem a um paradoxo fundamental: Que no ser os entes coincidam e se diferenciam. E não posso separar os aspectos, como se os entes em parte fossem idênticos e em parte diferentes. São totalmente idênticos e totalmente diferentes.

Deve-se acentuar com toda a energia: **Isto não é pensável**, se pensar é formar idéias claras e distintas, objetivas e unívocas. Mas não se pode tirar a conclusão de HABERMAS: devemos desenvolver o "pensamento pós-metafísico" (título dum livro), porque a Metafísica, depois de dois e meio milênios, não conseguiu resolver o seu problema central, o do uno e do múltiplo. O pensamento categorial e unívoco não é o único nível da racionalidade. Aliás, o próprio HABERMAS afirma a necessidade duma "razão mais ampla", mas abrangente, que envolve a subjetividade, a ética, a pretensão de verdade, de correção normativa e de sinceridade. Eu acrescentaria: uma razão que procura dar conta da experiência humana em toda a sua profundidade. Se com isto a razão se aproxima da poesia e da Religião, que mal faz isto? Infelizmente, é esta a nossa limitação: o que se ganha na precisão, se perde na profundidade. Isto não é um convite para a preguiça intelectual. É preciso **procurar** o máximo rigor, **contanto que** não seja às custas do conteúdo.

Se se aceita o paradoxo fundamental, então é possível dar uma resposta razoável a muitos problemas, que retornam contínua e teimosamente no curso da história. No plano filosófico: o problema do uno e do múltiplo, da imanência e transcendência; nos tempos modernos, a disputa autonomia-heteronomia, o conceito de intersubjetividade, a possibilidade da evolução como auto-superação e outros. No plano teológico: a compreensão da SS. Trindade, o conceito de criação; nos tempos modernos, a disputa razão natural - "sola fide", a relação entre liberdade e graça; atualmente a disputa horizontalismo do engajamento ético - verticalismo duma espiritualidade mística, e outros, sem falar da controvérsia deísmo-panteísmo.

2- Podemos falar do inefável

Aqui há problemas muito sérios. Quem não os reconhece e continua ensinando o catecismo para crianças, ou continua preso a certos manuais de Teologia Natural, está, sem o querer, fomentando o ateísmo. Mas também peca quem insiste tanto na inefabilidade de Deus, quem repete, tanto "sei que não sei nada", que o ouvinte ou leitor acaba dizendo: Se não sabemos nada de Deus, vai ver que Ele nem existe!

Todas as afirmações sobre Deus são falsas para quem somente considera válida e confiável a linguagem objetiva e exata. O fundamento da linguagem sobre Deus é a analogia do ser. Toda realidade contém alguma referência a Deus, origem e fim último. Deste fato deriva o caráter dialético da linguagem sobre Deus. TOMÁS DE AQUINO fala duma "tríplice via": da afirmação da negação e da superação ou elevação.

Afirmação: De Deus posso predicar tudo que é positivo, que é valor ou perfeição, porque entre causa e efeito necessariamente há uma certa identidade.

Negação: No discurso teológico devo excluir: a) Tudo que é um mal (p. ex. a cegueira); b) todas as perfeições que incluem essencialmente a finitude (p. ex. o corpo); c) a maneira finita como as perfeições, em si mesmas puras, se realizam no finito (p. ex. o **nosso** modo de ser, de conhecer, de amar).

Superação: Ao negar a forma finita da perfeição, esta se transforma deste o mais íntimo. Cada predicado aplicado a Deus conserva, e ao mesmo tempo, muda a sua significação originária, já que identidade e diferença não se podem separar. Portanto, nem a univocidade da afirmação, nem a equivocidade da negação, mas o salto dialético para a "síntese" da analogia. A negação não empurra ao indeterminado, mas desperta o conhecimento atemático da plenitude do ser.

Mas a linguagem especulativa da Filosofia e da Teologia é insuficiente. Ela deve ser entrecruzada com a linguagem

simbólica, para que se interanimem. A metáfora é a analogia do poeta, a analogia é a metáfora do filósofo e do teólogo. Escrevi em outro lugar: "A Ontologia, empregada na Teologia, assenta na predicação de termos transcendentais: Deus é o ser subsistente, a verdade, o bem, a inteligência infinita etc. A metáfora assenta na predicação de significações 'que trazem consigo o seu conteúdo material': 'Deus é o meu rochedo', 'o poder do seu braço', 'Eu sou o caminho'... São dois discursos diferentes, duas linguagens. Se a Teologia quer ser Ciência, deve usar conceitos especulativos, que exprimem perfeições puras. De outro lado, se não quer ser um discurso abstrato, alheio à experiência humana, deve debruçar-se incansavelmente sobre a linguagem metafórica da Bíblia."⁵

Isto se justifica pela unidade interna do conhecimento dos sentidos, do entendimento e da razão. Mas ambas, a linguagem especulativa e a simbólica, só têm poder na medida em que se baseiam sobre a experiência; tratando-se de Deus, sobre a experiência transcendental.

5 RABUSKE, Edvino A. **Filosofia da Linguagem e Religião**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

MORAL E NATUREZA

*Itinerário da Interrogação de Schelling a Nietzsche**

*Prof. Clademir Luís Araldi ***

No pensamento metafísico ocidental, moral e natureza constituíram, via de regra, domínios distintos. A articulação entre esses dois domínios implicou sempre numa postura metafísica. Assim aparece o mito do Bem divino em Platão como a primeira tentativa filosófica consistente de articulação entre o mundo dos valores humanos e o reino da *physis*. Desde então permanecia a questão de fundamentar e justificar os valores que norteiam o agir do homem sem nenhuma dependência em relação à natureza sensível. A questão do *valor* da natureza dependia de uma prévia inquirição sobre a *natureza* (ser) do valor.

Aristóteles e Kant representam dois momentos em que essa distinção é elaborada de modo mais rigoroso. Para Aristóteles há no homem duas faculdades racionais: o intelecto contemplativo e o intelecto calculativo, que referem, respectivamente, ao domínio das coisas invariáveis e ao domínio das coisas variáveis. Ao contrário do intelecto contemplativo, cuja função é o conhecimento, a inteligência prática se dirige a um fim (tornar o homem bom). Em Kant há a distinção entre a razão pura teórica e a razão pura prática. Sendo que tanto na filosofia teórica como na prática há o elemento

* Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa sobre Nietzsche desenvolvido pelo autor junto ao Departamento de Filosofia ICH-UFPEL.

** Prof. do Departamento de Filosofia ICH-UFPEL.

metafísico, o filósofo de Königsberg distingue entre **Metafísica da Natureza** e **Metafísica dos Costumes**. Considerada como objeto da experiência, a Natureza estaria separada do domínio da ação e da liberdade.

Questionando a separação entre o mundo do Valor e o mundo do Ser, Nietzsche propõe a "naturalização da moral". Tal questionamento implicaria numa ruptura radical com a Metafísica ocidental, desde Platão até Kant. O ponto de partida de Nietzsche para atingir a raiz dos princípios metafísicos e das formações culturais modernas encontra-se na **moral**. É na consideração da moral como problema que o filósofo busca uma nova compreensão e experiência da natureza, isenta de preconceitos morais e de postulados metafísicos. Contudo, a investigação nietzscheana sobre a moral é elaborada a partir da interrogação dos filósofos idealistas e dogmáticos. Dessa forma, não se pode subestimar a importância de Kant, Spinoza e Schelling, principalmente, para a determinação do problema da relação entre moral e natureza na obra de Nietzsche.

1. A Finalidade da Natureza em Kant e Schelling

No horizonte filosófico moderno surgiram várias tentativas para superar a dualidade entre necessidade natural e liberdade. A pretensão kantiana residia em tornar possível o ato livre sem interferir na legislação própria da natureza. Com isso, liberdade e necessidade natural deveriam encontrar-se no mesmo sujeito, desde que fossem respeitados os níveis distintos a que se referem: **conheço** a mim mesmo como sujeito a leis da natureza; posso **pensar** a mim mesmo como livre (sujeito noumenon).

Kant rejeita, sem dúvida, a solução de Spinoza, o qual, para explicar a natureza das ações humanas, nega ao sujeito moral

poder absoluto de determinação das ações¹. Os fenômenos morais, segundo Spinoza, têm sua explicação na "potência comum da natureza", natureza essa cuja virtude e potência de agir são sempre as mesmas. Somente seria possível uma ética como o conhecimento racional das leis universais da natureza, onde o homem tivesse consciência da liberdade. O ponto de partida reside na unidade de todas as coisas (Deus ou Substância).

A consideração da Natureza em Schelling se dá no horizonte do Idealismo, e tem como ponto de partida a atividade incondicionada do eu absoluto. Dessa forma, Schelling critica Spinoza por buscar o incondicionado fora do eu. A distinção da filosofia crítica em relação ao dogmatismo está na posição do eu absoluto como verdadeiro princípio.

Quando Schelling elabora seus primeiros escritos sobre a filosofia da Natureza, leva consigo uma questão decisiva: o incondicionado, ponto de partida da filosofia, encontra-se no eu puro ou na natureza? A doutrina da ciência fichteana (Wissenschaftslehre) é vista como uma filosofia unilateral, pois o não-eu, a natureza, por sua especificidade ontológica, é indeduzível a partir do eu. Nos escritos sobre filosofia da Natureza de 1797 (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), Schelling recusa-se a conceder autonomia e causalidade própria à Natureza. A chave para compreender os fenômenos da natureza se encontra nas profundidades do espírito humano que, como potência infinita, submete o mundo às suas leis. A natureza não pode ser concebida separadamente do espírito humano. Tal é o idealismo da natureza de Schelling: só pode existir a natureza desde que um espírito a conheça; somente pode ser concebido o espírito, desde que haja um mundo fora dele².

¹Cf. SPINOZA. *Ética*. Parte III, p. 175.

²Cf. TILLIETTE, X. *Schelling: une Philosophie en devenir*, I, p. 130.

Schelling retoma a problemática kantiana acerca da relação entre liberdade e necessidade, procurando harmonizá-las segundo princípios do Idealismo Transcendental. Na *Crítica da Razão Pura [Kritik der reinen Vernunft]*, Kant considera a natureza desde o ponto de vista transcendental, indagando pelas condições de possibilidade da experiência. A natureza, desse modo, é considerada como objeto da experiência, determinada segundo princípios do entendimento puro.

Contudo, para Kant, a Natureza não é somente abordada pela razão teórica. Na *Crítica da Faculdade do Juízo [Kritik der Urteilskraft]*, Kant buscou tornar possível outra consideração do mundo natural: a Natureza apresenta seus belos produtos não por acaso, "*mas por assim dizer intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis e como conformidade a fins sem fim*"³. Este ajuizamento teleológico não é constitutivo da natureza, considerada como mecanismo. Há a necessidade então de investigar a natureza segundo a analogia com as leis da causalidade visando a fins. Convém ressaltar o caráter analógico (*als ob*) do conceito de fim natural em Kant, onde são projetadas as leis do mundo moral sobre o mundo natural, *como se* ele procedesse em conformidade a fins.

Partindo da analogia entre os produtos da Natureza e a Liberdade humana, Schelling encontra na natureza orgânica (em seus belos produtos), a união entre liberdade e necessidade. O homem estaria fadado a ser um *eterno fragmento*, pois nele ação livre e ação incondicionada são termos excludentes. No *Sistema do Idealismo Transcendental [System des transzendentalen Idealismus]* o filósofo afirma que não basta postular que toda atividade consciente visa a fins⁴. À questão: como pode um produto

3KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 42, B 170.

4SCHELLING, F.W. *Sistema do Idealismo Transcendental*, p. 404.

ser ao mesmo tempo produto cego e, apesar disso, teleológico, só pode haver uma resolução coerente a partir do Idealismo Transcendental, onde é afirmada uma concepção estetizante da natureza⁵.

2. Natureza e Liberdade em Schelling

A preocupação de Schelling em explicar a finalidade da natureza, mesmo quando procede desde o idealismo transcendental, está conectada com seu projeto moral. É na natureza considerada finalisticamente, como um todo organizado em si, que pode se realizar a ação moral livre. Por isso, apresenta a natureza "*como um produto que, apesar de ser obra do mecanismo cego, parece como se fosse produzido com consciência*"⁶.

Por ser a Natureza apenas uma ação infinita do Espírito, não é possível separar a Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) da Filosofia Transcendental. Estabelecendo uma analogia entre as leis da natureza e as leis da liberdade (do eu), Schelling afirma a primazia do princípio universal do espírito (consciente de si), o qual permite decifrar a História da Natureza. Com isso, a Filosofia da Natureza permanece dependente do modelo transcendental.

Mais tarde, no período de Jena, Schelling repensa a relação entre a Natureza e o Eu. No *Primeiro Esboço de uma Filosofia da Natureza [Erster Entwurf einer Naturphilosophie]*, o filósofo passa a considerar a natureza como um todo orgânico, a priori. Desse modo, a natureza deixa de ser um mero órgão da consciência de si, ou um organismo visível do entendimento⁷. Afirmando que a Natureza, pura identidade, é posta de uma só vez,

⁵Id., *Ibid.*, p. 405.

⁶Id., *ibid.*, p. 405.

⁷Id., *ibid.*, p. 176.

aproxima-se do pensamento de Spinoza, postulando uma identidade entre *natura naturans* e *natura naturata*. A partir de seu "spinozismo da física", não considera a natureza simplesmente como um produto ou objeto da experiência, mas principalmente como absoluta produtividade, como totalidade organizada em si.

A natureza, sendo a priori, não pode ser fundada na consciência de si. Contudo, considerada como desdobramento inconsciente do absoluto, a Natureza aspiraria à consciência de si. O objetivo de Schelling é explicitar o caminho que leva da natureza ao espírito. Contudo, o caminho inverso também é possível: fornecer uma explicação transcendental da natureza, partindo do espírito em nós à natureza fora de nós. Filosofia da Natureza e Filosofia Transcendental seriam dois aspectos necessários e inseparáveis de uma só ciência. No paralelismo entre natureza e eu ainda permanece a questão sobre a possibilidade de se compreender a natureza sem nenhuma consideração transcendental.

Há que assinalar em Schelling, além de suas formulações sistemáticas, o recrudescimento da concepção romântica da Natureza. A consolidação da visão mítica e religiosa, como bem constatou Tilliette, tem lugar no horizonte do Romantismo. no qual a intuição de Goethe de Deus na Natureza e da Natureza em Deus tem forte ressonância⁹. A natureza fenomenal, longe de permanecer na inércia ou indiferença, é propriamente

8Id., *ibid.*, p. 176.

9Acerca da concepção romântica do gênio e do sublime cf. FLICKINGER, Muriel Maia. **Afirmção e recusa da Natureza Inconsciente**. Porto Alegre, UFRGS, 1993 (não-publicado). A autora analisa a pretensão e o desejo dos idealistas românticos (Novalis, Hölderlin, Schelling e, de certo modo, Goethe) de ter acesso a uma natureza perdida. A tarefa da filosofia e da poesia consistia, como transparece em Novalis, numa espécie de anamnese reparadora; ou seja, o desejo posto no futuro se volta paradoxalmente para trás (ao passado transcendental da Razão), na tentativa de elevar o homem acima de si mesmo e de despertar o espírito adormecido da natureza, onde está a inscrição apagada do divino.

manifestação da divindade (de um Deus oculto). A identidade originária se projeta na alteridade da Natureza, aspirando a retornar a si mesma através dos obstáculos. A questão central da filosofia da Natureza reside em determinar a destinação universal da natureza em meio às metamorfoses e à sucessão temporal. O absoluto, pura atividade, emerge na Natureza. Este *belo espetáculo de atividade*, em que a Natureza se compraz em jogar com a razão, não pode ser em vão ou acidental. Nessa agitação e fluxo das formas, o Espírito da Natureza segue o caminho da verdade¹⁰.

Os filósofos da Natureza, arrebatados pelo entusiasmo diante do Todo vivo, fundam a "Religião cósmica do Uno e do Todo". O clarão de luz que emerge das profundezas da Natureza (sua inteligência inconsciente) não está separado irremediavelmente do espírito: através de uma intuição (divinatória) estabelece-se a identidade do espírito em nós e da natureza fora de nós.

Contudo, se Schelling permanecesse numa atitude apenas de assombro e admiração ante a Alma viva do Cosmos, não haveria "lugar" para a afirmação da liberdade humana. Por isso, na obra *A Essência da Liberdade Humana*, considera a filosofia da Natureza apenas como a parte real da filosofia. Para que a filosofia pudesse ser erigida como um todo (num sistema racional), é necessária a parte ideal, onde é afirmada a liberdade:

"Afirmou-se então, que nessa parte (da liberdade) poder-se-ia encontrar o ato de potência última pelo qual seria possível esclarecer toda a natureza nos graus de sensação, inteligência e, por fim, vontade. Na última e mais elevada instância, não existe outro ser além da vontade. A vontade é o ser primordial (Ursein) e somente a ela se adequam os predicados como

10Cf. TILLIETTE, X. op. cit., p. 385.

ausência de fundamento, eternidade, independência do tempo, auto-afirmação)"11.

Criticando o idealismo de Fichte, Schelling afirma que não só a liberdade, a vida e a atividade são reais, mas que também a natureza tem por fundamento liberdade, vida e atividade. Em última instância, afirma que o todo tem caráter de eguidade (Ichheit).

11SCHELLING, F.W. **A Essência da Liberdade Humana**, p. 33.

3. Nietzsche: a Natureza como o domínio do inquestionável.

A partir da exposição da concepção de natureza e de moral na obra de Schelling, queremos analisar qual a compreensão de natureza que está implícita na crítica da moral nietzscheana. Procuraremos articular a temática da Natureza em Nietzsche e sua relação com a moral e com o conceito de Deus, a partir de três momentos de seu pensamento implícitos nas obras *O Nascimento da Tragédia*, *A Gaia Ciência* e *A Genealogia da Moral*, recorrendo-se, eventualmente, aos fragmentos póstumos.

Na obra *O Nascimento da Tragédia*¹², Nietzsche acreditou ter chegado a um entendimento profundo do fenômeno dionisíaco entre os gregos. Já no prefácio dedicado a Richard Wagner, o filósofo afirma seu convencimento de que a "arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida". Esta convicção surge a partir do estudo da tragédia ática, onde os dois impulsos ou domínios artísticos (o dionisíaco e o apolíneo) aparecem um ao lado do outro, graças a um "miraculoso ato metafísico da vontade helênica"¹³. Dionisíaco e apolíneo não são dois domínios absolutamente separados, mas desdobram suas forças

12A primeira obra filosófica nietzscheana foi publicada em 1871, com o título **Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik** [O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música]. Nos anos 80, contudo, Nietzsche procurou proporcionar, numa visão retrospectiva, coerência e articulação entre seus escritos. Uma nova edição da referida obra surge em 1886 com o título modificado para *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus* [O Nascimento da Tragédia. Ou: Helenismo e Pessimismo], onde insere também a *Tentativa de Auto-Crítica* [Versuch einer Selbst-Kritik], na qual expõe e critica o defeito principal da obra, que é a sedução pelo movimento wagneriano. Apesar deste engano e do estilo pesado e confuso, a obra possui importância fundamental para o seu desenvolvimento filosófico posterior, de tal modo que o próprio Nietzsche considera no *Crepúsculo dos Ídolos* (no cap. *O que devo aos antigos*) ser o Nascimento da Tragédia a primeira Transvaloração dos Valores.

13NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, 1.

em proporção recíproca. Como potência artística originária e eterna, o dionisíaco é expresso pela música e pelo mito trágico (artes não-figurativas). Quando referido ao apolíneo, o impulso dionisíaco traz à vida o mundo inteiro da individuação, da aparência fenomenal. Para manter o indivíduo disposto e com ânimo firme, é necessário uma ilusão magnífica: a ilusão da transfiguração (da bela aparência apolínea), cobrindo assim com um "véu de beleza" a sua horrível essência. Por isso, a vontade originária atinge os seus propósitos através das ilusões dos indivíduos. O homem encarna a *dissonância* entre o querer cego (essência horrível do mundo) e as belas formas do mundo da individuação. Do substrato dionisíaco do mundo o homem só pode conhecer aquilo que pode ser justificado e apreendido pelo impulso apolíneo.

O erro fundamental das posturas metafísicas e idealistas reside justamente no esquecimento da natureza, do "fundamento vivo". Se a própria vida, em seu ser próprio, está ausente na colocação do problema da metafísica e do idealismo, somente se pode chegar a conclusões abstratas, formais e vazias. (Essa percepção se encontra já nitidamente em Schelling, quando critica a abstração em que recai o "idealismo" de Leibniz e o "realismo" de Spinoza. A tentativa empreendida por ele na obra *A Essência da Liberdade Humana* consistia em salvaguardar o realismo vivo, a força vital da natureza).

É uma preocupação de Nietzsche restituir à Natureza seu poder originário de criação. Por isso, afirma que pela arte trágica seria possível o acesso à natureza originária (ao substrato dionisíaco do mundo), liberta da tendência nihilizante da moral. Na referência à sabedoria dionisíaca inconsciente, a qual é transposta metafisicamente na tragédia, está implícita a afirmação da "vida eterna da vontade". A Natureza emprega artifícios, ilusões, para garantir a eternidade da aparência. O homem é salvo pela arte; pela

arte salva-o para si a vida, impedindo-o de conhecer, de um só golpe, a essência terrível e temível da vontade.

É evidente o teor schopenhauriano desta compreensão da natureza e da vontade da vida. A distinção capital reside que, para Nietzsche, as manifestações e aflorações da vontade não são algo de reprovável, cujo resultado seria a dor infinita. A tragédia não conduz a uma catarse, a uma libertação de paixões perigosas, nem à moral da compaixão, no sentido schopenhauriano. Nela manifesta-se a vontade de vida regozijando-se da sua inescapabilidade no sacrifício. Nesta experiência da natureza, o homem deve sentir a si mesmo como "o eterno prazer do devir".

Mesmo que Nietzsche afirme seu distanciamento do Romantismo, a afirmação de que a vida, para além de toda miséria e dilaceramento, é poderosa e alegre, possui inspiração romântica. O consolo metafísico proporcionado pela arte trágica parece, num primeiro momento, satisfazer as exigências ontológicas de sentido. A ordem moral e os sistemas científicos são postos entre as aparências. Somente o homem do conhecimento trágico pode compreender as vozes sussurradas da natureza viva, que brotam desde as eras mais remotas, mas que são soterradas pelo alarido do homem civilizado. Nesse sentido, busca o elo que o une com a natureza animada que, em sua poderosa unidade, transfiguraria a existência.

A orientação anti-moral do *Nascimento da Tragédia* interdita o acesso a uma compreensão moral de Deus. Em todos os acontecimentos do mundo só se reconhece um deus-artista, amoral:

"O mundo, em cada instante a alcançada redenção de um "deus", o mundo como a eternamente cambiante, eternamente nova visão do ser mais sofredor, mais antitético, mais

contraditório, que só na aparência (Schein) sabe redimir-se"¹⁴.

A moral deve ser negada por interditar a afirmação "panteísta" de todas as coisas. Mas, ao pressupor um deus, não seria a metafísica de artista nietzscheana falaciosa e arbitrária? Não há aqui uma contradição com o pensamento da morte de Deus? O próprio Nietzsche reconhece na *Tentativa de Auto-Crítica*, a ambigüidade de sua "metafísica de artista". Porém, ressalta que Dionysos não é um Deus transcendente, ou uma entidade, mas tão somente o *símbolo* da afirmação da natureza e da transfiguração da existência através do mito trágico. O mundo dionisíaco, tal como é apresentado, é apenas a vontade do mundo querendo a si mesma sem cessar. (Com base nisso, é possível afirmar que a vontade de poder seria uma versão depurada criticamente do princípio dionisíaco).

Na justificação estética do mundo já está contida a exigência de se elevar *para além de bem e mal*. Já aqui estaria superada a crença metafísica da oposição de valores: Há um só mundo, cruel, enganoso e sem sentido. O homem necessita da mentira (de arte) para poder manter-se nesta realidade e suportar a "verdade"(substrato dionisíaco do mundo). Entretanto, nas obras subseqüentes, a arte será considerada de outros modos, perdendo seu caráter de primazia.

O rompimento com a música wagneriana ocorreu principalmente pela consciência do engano em acreditar no renascimento do fenômeno dionisíaco na alma alemã. As promissoras esperanças depositadas no movimento wagneriano se dissiparam e deram lugar a uma nova consideração sobre o mundo moderno. Do abismo inacessível, de onde Nietzsche esperava o

14NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, 5.

renascimento do ímpeto dionisíaco na alma alemã, elevam-se apenas fugidios clarões de uma realidade evanescente: o mundo moderno é o lugar da decadência (da natureza corrompida pela moral).

Com essa disposição, Nietzsche apresenta no livro II da *Gaia Ciência* a "última gratidão para com a arte". Se no mundo moderno há a derrocada da natureza, se tudo segue a lógica da decadência (devido à interpretação moral do mundo), a arte é "a boa vontade com a aparência", é também uma condição do homem que conhece e que percebe o caráter problemático da existências¹⁵.

Apesar disso, a arte não é mais a justificação completa da existência. A proibição intelectual e a preponderância do "espírito científico" impedem de absolutizar essa imperfeita e *fingida* existência artística. Porque o homem, no seu *fundamento último* é demasiado pesado e susceptível à dor, necessita, vez por outra, sair de si, através de uma "distância artística" [*künstlerische Ferne*], para poder novamente alegrar-se com as aparências e ter liberdade sobre todas as coisas, inclusive sobre a moral.

4. Desdivinização e Transvaloração

Tanto na metafísica quanto na moral ocidental, foi afirmada a primazia do supra-sensível e da divindade em relação à Natureza. A essa concepção de uma natureza determinada e delimitada pelo transcendente, Nietzsche contrapõe o seu pensamento da natureza, isento de pre-conceitos morais. Este mundo, cujo caráter geral é para sempre o *caos*, não pode ser influenciado por nossas avaliações morais nem por juízos estéticos. A crença na ordenação moral do mundo e na onipotência divina acarretaram a desnaturalização dos valores morais [*Entnatürlichung*]

15Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, 107. Cf. tb. KSA 13, p. 225, 14[17].

der Moralwerthe], e instauraram a lógica da negatividade. A tarefa do espírito livre, imbuído do espírito científico é restaurar a Natureza em sua dignidade e valor próprios, afastando dela todas as sombras de Deus:

*"Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos naturalizar?"*¹⁶

"Deus está morto" [Gott ist todt] significa então que o supra-sensível (Deus), bem como os valores que lhe são correspondentes, já não possui mais poder e influência sobre o homem e sua destinação terrena. Como bem apontou Heidegger, o Deus cristão, para Nietzsche, era a interpretação predominante na cultura ocidental, representando o supra-sensível. Nesse sentido, a teoria platônica das Idéias, a Substância em Aristóteles e o Eu penso moderno seriam também representações do Mundo supra-sensível, na medida em que supõem os atributos do Deus cristão¹⁷. A morte de Deus é o acontecimento concernente à modernidade. Poderia-se comparar Deus a uma estrela distante extinta, cujos últimos raios de luz se manifestam no mundo humano. O homem louco [der tolle Mensch], quando percorre a praça do mercado com sua lanterna, procurando por Deus, quer tornar consciente esse evento aos pretensos esclarecidos¹⁸.

A morte de Deus, este descomunal ato de auto-consciência do homem sobre sua própria condição, não implica, por si só, em contentamento e júbilo; ao contrário, o homem se depara com as "sombras de Deus", com o sem-sentido. A moral cristã

16Id., *ibid.*, III, 109.

17Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. II., p. 33.

18NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, III, 125.

forneceu, durante milênios, uma justificação e sentido à existência. Mesmo que a vontade esteja agora desagrilhoada do transcendente, não há um novo sentido imediato, a rejuvenescedora naturalização do homem. Por isso, mais adiante, Nietzsche coloca este problema: diante do grandioso evento da morte de Deus, as primeiras conseqüências deveriam ser sombrias, aterradoras, pois o mundo tornou-se mais estranho, mais crepuscular. Os *espíritos livres*, entretanto, manifestam uma alegria transbordante, uma coragem serenidade novas, como se estivessem iluminados por uma *nova aurora*¹⁹. Uma tarefa grandiosa é proposta ao espírito livre: a tarefa de naturalizar o homem, de retrovertê-lo ao caráter universal da vida (de onde se poderia falar de um homem da natureza). Esse é o ponto de interrogação [Fragezeichen] que se apresenta no horizonte: Quem é esse homem liberto? Como denominá-lo? As expressões *ímpio (Gottlos)*, *imoralista (Imoralist)* não abrangem a totalidade dessa nova experiência do homem, a partir da qual se pode afirmar que o mundo não é divino nem segue segundo medidas humanas. Durante muito tempo o mundo foi recoberto por falsas interpretações, procurando adaptar o mundo às valorações humanas ou aos desígnios de Deus²⁰. Dessa forma, o projeto de *desdivinização da natureza [Entgöttlichung der Natur]* está vinculado ao projeto de *transvaloração dos valores [Umwertung der Werthe]*. O homem passa a ser compreendido pelo ato de valorar. Porém, tais valores não podem exceder o valor do mundo verdadeiro (domínio da natureza)²¹.

Ao propor o naturalismo na moral, Nietzsche criticará os valores da moral ocidental por atuarem como contra-natureza.

19Id., *ibid.*, V, 343.

20Cf. LÖWITH, K. **Nietzsche e a Completude do Ateísmo**. In Nietzsche Hoje, pp. 151 ss.

21NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**, V, 346.

Quando coloca a moral como problema já está implícita uma noção de vida (vida como vontade de poder). A vontade de poder [Wille zur Macht] seria assim, princípio para o estabelecimento dos valores. Considerando naturalisticamente a moral, Nietzsche afirmará o homem como o absoluto executor da vontade de poder, da vontade que se assume a si mesma de forma plena²².

Como pode haver autonomia humana radical se é sempre a natureza que se *valoriza* em nós? O homem seria apenas um brinquedo das forças cósmicas. Para Nietzsche, a posição de valores não procede desde o âmbito da razão pura ou de uma liberdade radical, mas obedece à lei da vida. Consta-se, desse modo, o determinismo de sua concepção cosmológica. No mundo do eterno retorno do mesmo não há lugar para a eterna novidade: há somente uma quantidade determinada de forças e de combinações de forças.

Contudo, encontramos na obra nietzscheana também o esforço para salvaguardar a autonomia humana. Na transvaloração dos valores haveria uma autonomia radical da humanidade, que se assume radicalmente como vontade. O método genealógico, ao distinguir a moral nobre da moral aristocrática, visa reinserir o homem na natureza, num retorno consciente sobre si mesmo. Assim, a natureza se transfigura no ato de valorar. Apesar disso, Nietzsche por vezes afirma a possibilidade de se ter acesso a uma natureza ainda natural [einer noch natürlichen Natur], a instintos

²²Para Heidegger, a Metafísica da vontade de poder nietzscheana consumaria a Metafísica ocidental, enquanto domínio do ente em relação ao ser. Para Heidegger, Nietzsche se situa no rastro da interrogação filosófica ocidental, que interpreta o ente em sua totalidade como vontade. Essa interpretação já estaria implícita em Leibniz, Schelling e Hegel. Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. I, p. 39.

não recobertos pela moral (segunda natureza) e que não tiveram ainda "batismo" em bem e mal²³.

Quando reconduz o homem à Natureza, Nietzsche não se torna defensor de um naturalismo ingênuo. Na obra *A Genealogia da Moral*, ao considerar as três figuras históricas do niilismo (ressentimento, má-consciência e ideal ascético), o filósofo coloca elementos que implodem com a visão cosmológica determinista e com o naturalismo. Considerando o homem como animal capaz de prometer, busca a origem da responsabilidade. A eticidade do costume [Sittlichkeit der Sitte] e as diversas formas históricas de moral são condições para atingir o indivíduo soberano, autônomo e além-da-moral. O indivíduo soberano, após longas tentativas, chega ao domínio sobre si mesmo, sobre as ocasiões exteriores e sobre a natureza²⁴. Para chegar a esse grau de liberdade é necessário uma longa luta do homem consigo mesmo. Foi somente com o sacerdote ascético, com a radicalização da moral cristã, que o homem tornou-se interessante e adquiriu profundidade espiritual. Nessa "secreta violação de si mesmo" é que ele marcou-se com o signo de uma contradição, de uma vontade e de um desprezo²⁵. A partir de si mesmo, o homem (o grande experimentador que experimenta consigo mesmo) poderá vencer o Deus e o Nada. Libertado do Deus Moral e de suas conseqüências niilistas, o homem tornar-se-ia senhor da natureza e da própria fatalidade, através de um retorno consciente sobre si mesmo (consciência essa que atinge a força de um instinto dominante).

23Se todos os juízos morais têm uma base instintiva, também se poderia dizer que os instintos humanos possuem procedência histórico-cultural. Nietzsche pressupõe, portanto, que haja um instinto natural puro anterior à cisão physis-nomos. Sobre essa questão confira LEGROS, R. *A Metafísica Nietzscheana da Vida*. In Por que não Somos Nietzscheanos, pp. 186 ss.

24NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação, 2.

25Id., *ibid.*, 18.

* * *

As questões levantadas por Nietzsche *abalam*, por assim dizer, a pretensão da razão moderna de se estabelecer como poder suficiente de determinação da vontade e das ações humanas. Nessa perspectiva, não seria mais possível considerar a moral a partir de princípios subjetivos, metafísicos ou de motivos teológicos ou religiosos. Resta somente, em Nietzsche, a investigação da moral desde a natureza (naturalismo em moral). Nessa nova consideração, porém, resta uma questão: não está a experiência moral do valor enraizada metafisicamente? Ao considerar a natureza como fundamento de determinação dos valores, Nietzsche acaba construindo uma ontologia do seu domínio. Por um lado, o filósofo deu-se conta de que não é possível compreender a atividade valorativa humana independentemente de seu enraizamento mundano; por outro lado, reivindica autonomia e soberania ao sujeito através do ato de valorar, num distanciamento do contexto natural imediato. Diante dessa situação paradoxal, Nietzsche retoma um motivo romântico: do gênio que na criação artística deixa fluir uma natureza mais originária que a da consciência subjetiva. No mundo do dionisíaco dizer-sim à vida, o homem rompe com sua individualidade, sendo perpassado por forças que o excedem. Cabe ao homem dionisíaco (além-do-homem, espírito livre) dar forma a esse mundo caótico de pulsões. O sujeito soberano só pode *tornar-se o que ele é* no infinito perder-se no mundo.

Nietzsche e Schelling manifestam a necessidade de superar o Deus moral, para poder considerar a natureza livre das representações morais da divindade. Contudo, Schelling perscruta na natureza os sinais e os ecos da divindade [Gott-Natur]: o divino imerso na inconsciência da natureza aspira à unidade e totalidade.

Em Nietzsche há uma radicalização da questão, através da perspectiva da *desdivinização* da natureza. No caminho percorrido de Schelling a Nietzsche, a afirmação da Natureza em sua positividade acaba na negação do Deus transcendente. Nietzsche, entretanto, continua a falar de deus, tão somente a partir de uma experiência dionisíaca de mundo:

*"Deus como momento culminante: a existência uma eterna divinização [Gottung] e desdivinização [Entgottung]. Mas nisso nenhum apogeu de valor, mas apenas apogeu de poder"*²⁶.

É com firme determinação que Nietzsche propõe a construção de um modelo pós-teológico e pós-metafísico para a transcendência; é com hesitação e de modo ambíguo que ele realiza sua tarefa.

²⁶NIETZSCHE,F. KSA 12, p. 343, 9[8].

Bibliografia

- ANDLER**, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa Pensée. La dernière Philosophie de Nietzsche*. Paris: Librairie Gallimard, 1931.
- ARISTÓTELES**. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1992.
- BOYER**, Alain et al. *Por que não somos Nietzscheanos?* Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- ESPINOSA**, Baruch de. *Obras Incompletas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER**, Martin. *Nietzsche*. (2 vol.). Trad. de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- MARTON**, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- NIETZSCHE**, Friedrich W. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de M. Pugliesi, E. Bini e N. Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- _____. *La Généalogie de la Morale*. Trad. de Henri Albert. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Obras Incompletas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.[KSA].Herausgegeben von*

Colli und Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

SCHELLING, F.W.J. *Essais*. Tradução e Prefácio de S. Jankélevitch. Paris: Montaigne-Aubier, 1946

_____. *A Essência da Liberdade Humana*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Obras Escolhidas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Rubens R. T. Filho. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Sistema do Idealismo Transcendental*. Tradução e prólogo de J.R. Rosales e V.L. Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling: Une Philosophie en devenir*. I. Le Systèm vivant. Paris: Librairie Philosophique, 1971.

RUSSELL E CONCEITOS DENOTANTES SEM DENOTAÇÃO

*Prof. Breno Hax Junior**

A teoria esboçada por Russell em 1905, em OD₁, interpreta as expressões da linguagem natural como muito mais complexas do que sua estrutura gramatical aparenta. Com isto, no entanto, Russell conseguia uma teoria que não incorria em uma extravagância semântica, de que para cada termo que ocorre em uma sentença da linguagem cotidiana, há um significado. Ele havia adotado uma tal crença, no entanto, em seu PoM, de 1903². Lá, ele dissera que “qualquer palavra ocorrendo em uma sentença deve ter *algum* significado”³. Para conquistar maior parcimônia semântica, Russell foi levado a considerar a sintaxe real das sentenças como muito mais complexa do que a sua sintaxe superficial. Russell deparou-se com o que Almog chamou “dilema de Russell”: ou a sua teoria seria sintaticamente parcimoniosa e extravagante semanticamente ou, ao contrário, sintaticamente extravagante e semanticamente parcimoniosa⁴.

Em PoM, Russell havia admitido na sua semântica mesmo entidades inexistentes:

“Números, os deuses homéricos, relações, quimeras e espaços quadri-dimensionais todos têm ser, pois se não fossem

* Foi professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel, e é mestrando em Filosofia na UFRGS.

1 B. RUSSELL, **On Denoting** (aqui designado por OD) IN: R. MARSH (Ed.) *Logic and Knowledge*, 1956.

2 B. RUSSELL, **The Principles of Mathematics** (aqui designado por PoM), 1964.

3 B. RUSSELL, **PoM**, # 46: “every word occurring in a sentence must have *some* meaning”. O grifo é de Russell.

4 J. ALMOG, **The Subject-Predicate Class I**, *Nous* (25): p. 592.

entidades de algum tipo, não poderíamos fazer proposições sobre eles. Assim, ser é um atributo geral de tudo e mencionar qualquer coisa é mostrar que é”⁵.

Tal posição, que Russell igualmente atribui ao filósofo austríaco Alexius Meinong (1853-1920), adota um princípio de significado pelo qual, se uma expressão lingüística é significativa, então deve significar uma entidade. Esta é também a condição de que a sentença em que ocorra expresse uma proposição significativa. Se podemos falar da montanha dourada, se ela pode figurar em uma proposição inteligível - e mesmo em proposições verdadeiras como: “A montanha dourada não existe” - então a montanha dourada deve, em algum sentido, ser. Russell refere-se a este tipo de ser possuído por entidades inexistentes como sendo um “ser lógico”. Se a montanha dourada não possuir qualquer tipo de ser, então será assignificativa (meaningless) qualquer proposição que mencione-a. Russell postula o ser como um atributo de qualquer coisa sobre a qual possamos falar. Se posso falar de A, isto demonstra que A é. Ao mesmo tempo, distingue tal atributo cuidadosamente do atributo da existência, que aplica-se a apenas algumas entidades do domínio do ser. Mesmo o que não existe, possui o atributo do ser. Juízos existenciais negativos, que negam o atributo da existência a alguma entidade, só têm significado porque o que não existe, ainda assim é. Desta forma, mesmo que sejam possíveis e tenham valor de verdade os juízos existenciais negativos, toda a proposição que negue o ser de algo ou o que poderíamos chamar de “proposições negativas do ser” da forma “A não é”, onde “A” é o nome de qualquer entidade, existente ou

5 Id., **PoM**, p.449: “Numbers, the Homeric gods, relations, chimeras and four-dimensional spaces all have being, for if they were not entities of a kind, we could make no propositions about them. Thus being is a general attribute of everything and to mention anything is to show that it is”.

inexistente, que pode figurar ou não na lista dos objetos que existem, é ou falsa ou assignificativa. Tal proposição “implica” que há um objeto *A* cujo ser é negado e, portanto, *A* é6. Se aceitarmos esta tese russelliana de que só podemos falar de uma entidade se ela é - tese esta que segue do princípio de significação adotado por Russell em PoM e que examinarei a seguir -, então temos de aceitar a consequência de que proposições que negam a existência podem ser verdadeiras ou falsas, mas proposições que negam o ser apenas falsas ou assignificativas.

É contra esta sua teoria que Russell elaborará a Teoria das Descrições, que estreará em OD. É opinião geral entre intérpretes de Russell que o objetivo básico que levou-o a seu novo aparato técnico de análise filosófica é a repulsa à superpopulação engendrada em PoM. A teoria de Russell não poderia respeitar a síntese superficial das sentenças e ainda assim não incorrer em uma superpopulação do universo. O próprio Russell, em mais de uma ocasião, deu a entender que este teria sido o motivo pelo qual realizou sua mudança de pontos de vista. Aceitar uma tal superpopulação é algo que ele considerará, por exemplo, em seu *Introduction to Mathematical Philosophy* como fruto de um fraco “senso de realidade”. Em teorias como a de Meinong, ele diz:

*“há uma falha naquele sentimento de realidade que deveria ser preservado mesmo nos estudos mais abstratos ... Um sentido robusto de realidade é muito necessário ao formular uma análise correta das proposições sobre unicórnios, montanhas douradas, círculos quadrados e outros pseudo-objetos tais”*7.

6 Id., **PoM**, p. 449.

7 Ibid., p. 170: “there is a failure of that feeling for reality wich ought to be preserved even in the most abstract studies ... A robust sense of reality is very necessary in framing a

O objetivo deste artigo é expor o que chamarei o Princípio de Significação de PoM e, a seguir, mostrar como este funciona para a determinação da significatividade de nomes e de conceitos denotantes. Com isto, pretendo tornar claro que Russell poderia aceitar conceitos denotantes que não possuem denotação, sem ter de rejeitar o princípio referido.

1. Expressões Referenciais em PoM

Em PoM, Russell sustenta uma visão ainda muito simplista das relações entre a linguagem e as proposições que ela veicula. Na expressão de Hylton, a linguagem é vista por ele, na época, como “um meio transparente através do qual proposições podem ser percebidas”⁸. A proposição não é uma entidade lingüística mas é o objeto de um pensamento significado por uma sentença. Que as sentenças sejam meios transparentes quer dizer apenas que suas propriedades são as propriedades das proposições que elas expressam. Sentenças teriam suas propriedades por transferência e em um sentido derivado. Proposições, por exemplo, são verdadeiras ou falsas em um sentido primário; sentenças, por seu turno, em um sentido secundário e dependente do valor de verdade da proposição que expressam. Isto implica, claro, em uma confiança da parte de Russell em uma correspondência mais ou menos fiel entre a estrutura lógica das sentenças, tal como aparece na gramática corrente, e a estrutura lógica das proposições.

correct analysis of propositions about unicorns, golden mountains, round squares, and other such pseudo-objects”.

8 P. HYLTON, **Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy**, 1990, p. 171: “a transparent medium through wich propositions may be perceived”.

A concepção de significado com que Russell trabalha em PoM, que chamarei de *Princípio de Significação de PoM*, implica em que uma expressão lingüística dada que ocorre em uma sentença deve significar uma entidade sob pena de, em caso contrário, ser assignificativa, tornando assim também a proposição em que ocorre assignificativa. Se uma palavra é significativa e não um mero ruído, então ela deve possuir um significado por ela indicado⁹. Dado tal princípio, para cada expressão lingüística que ocorre em uma sentença bem formada gramaticalmente, podemos esperar que ela possua um valor semântico pelo menos: aquilo que Russell chamará um termo e do qual trataremos abaixo. Sentenças bem-formadas expressam proposições e as expressões lingüísticas daquelas correspondem a termos destas¹⁰. Proposições são complexos de termos. Termos são os constituintes das proposições e, em cada proposição, ocorrem pelo menos dois termos¹¹.

É uma característica das proposições, para Russell, portanto, elas possuírem constituintes reais, não-lingüísticos. Proposições sobre entidades singulares, contém estas entidades como seus constituintes. “Aristóteles é filósofo” contém Aristóteles e a filosofia como constituintes. Russell explicita esta visão, por exemplo, na sua correspondência com o filósofo alemão Gottlob Frege (1848-1925)¹². Tal concepção semântica, no entanto, trazia problemas no tocante a explicar proposições gerais do tipo “Todos homens são filósofos”. Ora, a totalidade dos homens não poderia ser constituinte desta proposição, pois é um “objeto complexo”. Neste caso, quais seriam os seus constituintes? No primeiro

9 Cf. B. RUSSELL, *PoM*, # 46.

10 Cf., B. RUSSELL, *PoM*, # 51.

11 Cf. B. RUSSELL, *PoM*, # 47.

12 Cf. G. FREGE, *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Gottfried GABRIEL *et alii* (Ed.), 1980, principalmente p. 169.

exemplo, a proposição contém os constituintes sobre os quais ela é; no segundo, ela não é sobre os seus constituintes.

Russell pensa que a maior parte das proposições pode ser dividida em duas partes: o sujeito e a asserção. A asserção representa na proposição aquilo que é dito sobre (about) o sujeito¹³. Já o sujeito sobre o qual é a asserção, recebe a denominação de “termo” (term): “Falarei de termos de uma proposição como aqueles termos, ainda que numerosos, que ocorrem em uma proposição e podem ser considerados como sujeitos sobre os quais a proposição é”¹⁴. Um termo é o constituinte de uma proposição, “ele é qualquer coisa que possa ser um objeto de pensamento ou possa ocorrer em qualquer proposição verdadeira ou falsa” e são exemplos, portanto, da classe dos termos, membros tão diversos quanto “um homem, um momento, um número, uma classe, uma relação, uma quimera ou qualquer coisa que possa ser mencionada”¹⁵. É um termo, portanto, qualquer coisa que tenha *ser* e da qual, por isso, possamos falar. Russell usa aqui a noção de “*aboutness*” - palavra para a qual não temos uma fiel tradução no português - como um conceito primitivo a partir do qual deriva a noção de “termo”. A proposição é *sobre* os seus termos.

Mais adiante, Russell introduz uma diferenciação na classe dos termos: aqueles que são indicados por nomes próprios - e Russell entende aqui toda a entidade particular, como pontos e instantes de tempo - são “coisas” (things) e aqueles significados pelas demais palavras, “conceitos” (concepts). Estes últimos

13 B. RUSSELL, **PoM**, # 43.

14 *Ibid.*, # 48: “I shall speak of the terms of a proposition as those terms, however numerous, which occur in a proposition and may be regarded as subjects, about which the propositions is”.

15 **PoM**, # 47: “whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition” e “a man, a moment, a number, a class, a relation, a chimaera, or anything else that can be mentioned”.

dividem-se em “predicados” ou “conceitos-classe” e “relações”. A seguir, Russell chama “termos de uma proposição” àqueles termos que ocorrem em uma proposição como sujeitos dela. Por que Russell faz esta nova classificação? A resposta talvez seja: porque ainda que qualquer objeto possível de ser pensado seja um termo, ele somente surge como termo quando é, de fato, pensado, ou seja, quando é sujeito de uma proposição.

Para Russell, um termo sempre pode ser substituído na proposição em que ocorre, e sem que esta deixe de ser uma proposição, por um outro termo. Em *Sócrates é humano*, *Sócrates* pode ser substituído por um termo como *Aristóteles* ou *humanidade*¹⁶. No entanto, *Sócrates* e *Aristóteles*, por exemplo, são termos que só podem ocorrer como termos. Eles não podem ocorrer em proposições como partes das asserções, enquanto predicados. Os termos deste tipo são chamados por Russell de “coisas”. Aqueles termos, porém, que podem ocorrer em proposições tanto na posição de sujeitos (enquanto termos), como na de predicados, são chamados “conceitos”. A proposição *Sócrates é humano* possui apenas um termo (*Sócrates*), enquanto que as proposições a ela logicamente equivalentes *Sócrates tem humanidade* e *Humanidade pertence a Sócrates*, possuem dois termos cada (*Sócrates*, *humanidade*)¹⁷. Conceitos têm, portanto, um duplo uso. Podemos pensar com eles mas sem que nossas proposições sejam sobre eles. Coisas, por sua vez, só podem ocorrer como termos, nunca como predicados.

16 Seguirei, para conseguir maior clareza, uma prática já comum entre pesquisadores de Russell, ao empregar expressões italicizadas para indicar proposições, termos e conceitos, e de expressões entre aspas para sentenças e palavras. As citações de Russell, no entanto, reproduzirão a grafia original.

17 PoM, # 48.

Quando termos como *Sócrates* e *Aristóteles* ocorrem em uma proposição, ela só pode ser *sobre* eles; já quando termos como *humanidade* (para Russell, o mesmo que *humano*, como já foi observado) ou *bondade* ocorrem, a proposição pode ou não ser *sobre* eles. No caso de conceitos, para que a proposição seja sobre eles, eles têm de 1. estar na posição de sujeitos e 2. estar sendo empregados em uso indireto. Se apenas “1” ocorrer, e não “2”, a proposição pode ser sobre um outro termo, a *denotação* do conceito. De fato, é isso que ocorre geralmente. Com isto, Russell torna-se consciente de que um termo pode ocorrer em uma proposição sem que esta seja *sobre* ele. Este fato é uma peculiaridade da classe daqueles conceitos que Russell chama “conceitos denotantes”. Estes conceitos são aqueles que são significados por determinados tipos de expressões lingüísticas referenciais, as “expressões denotantes” (denoting phrases). Para estas, sob a influência da distinção *Sinn/Bedeutung* de Frege, Russell estipula a distinção significado/denotação (meaning/denotation)¹⁸. Uma expressão denotante é um termo geral como “homem”, “número”, etc, que indica um conceito-classe¹⁹, e é precedida por uma das seguintes palavras: “todo”, “qualquer”, “algum”, “o”, “um” e suas variações segundo a concordância gramatical. São exemplos de expressões denotantes “um homem” e “todo número”. Tais expressões, em uma sentença, indicam conceitos denotantes na proposição por aquela expressa e estes conceitos, por sua vez, “logicamente denotam” certos termos. Russell chama à relação que palavras possuem com os seus significados “indicação” (indication) e àquela que dá-se entre

¹⁸Russell diz no Apêndice a PoM, # 476, que sua distinção e a de Frege são “aproximadamente equivalentes”.

¹⁹ Um conceito-classe é aquele termo *u* se *x é um u* é uma função proposicional. Cf. PoM, # 58, # 73.

conceitos e os objetos por eles denotados, “denotação” (denoting). Para Russell, há uma relação lógica que liga certos conceitos a certos termos e é em virtude de tal relação que uma “descrição é possível - que somos capazes, pelo emprego de conceitos, a designar uma coisa que não é um conceito”²⁰. Isto possibilita que as proposições em que ocorre o conceito *todas rãs* não sejam *sobre* (about) o conceito *todas rãs* mas *sobre* rãs. Isto explica, além disso, como os constituintes de uma proposição geral permitem que ela seja sobre totalidades não contidas naquela proposição. A proposição contém o conceito denotante, não o termo ou complexo de termos por ele denotados. Assim a teoria dos conceitos denotantes cumpre o seu objetivo de explicar como proposições com um número finito de constituintes podem ser sobre coleções infinitas de termos. Nas palavras de Russell: “Efetivamente, pode ser dito que o *propósito lógico* da teoria da denotação é capacitar proposições de complexidade finita de tratar com classes infinitas de termos”²¹. Na mesma seção, Russell diz que se não houvessem tais expressões denotantes, proposições sobre classes infinitas teriam também de ser de complexidade infinita. O que Russell está dizendo é que mesmo sendo a complexidade de uma proposição (pelo menos, as proposições que um ser humano pode fazer) finita, o emprego de conceitos denotantes permite que ela possa ser sobre coleções de termos de complexidade infinita. Por este motivo, na seção 106, ao resumir a Parte I de PoM, ele afirma serem tais conceitos “fundamentais” na Matemática.

No uso ordinário de uma expressão denotante, não queremos falar do conceito denotante que ela significa, mas do

20 PoM, # 56: “description is possible - that we are able, by the employment of concepts, to designate a thing which is not a concept”.

21 PoM, # 141: “Indeed, it may be said that the *logical purpose* of the theory of denoting is, to enable propositions of finite complexity to deal with infinite classes of terms”.

termo ou complexo de termos que aquele conceito denota. Podemos, em casos especiais, pretender falar, no entanto, do próprio conceito denotante. Russell, ao fazer isso, grifa a expressão denotativa:

*“É possível considerar e fazer proposições sobre os conceitos mesmos, mas estas não são as proposições naturais a fazer no emprego de conceitos. ‘Qualquer número é par ou ímpar’ é uma proposição perfeitamente natural, enquanto que ‘Qualquer número é uma conjunção variável’ é uma proposição para ser feita apenas em uma discussão lógica”*²².

Agora Russell sabe que certas proposições falam de coisas que não são seus constituintes e isto ocorre sempre que lançamos mão de uma expressão denotante. Quando empregamos, em uso ordinário, uma expressão denotante como sujeito lógico de uma sentença, estamos querendo falar não dela, nem dos conceitos que ela introduz como constituintes da proposição, mas de sua denotação. Este uso, no entanto, não acarreta que ela tenha uma denotação. Ordinariamente, a asserção *é par ou ímpar*, portanto, não é sobre o conceito denotante *qualquer número* mas sobre a sua denotação.

2. Conceitos Denotantes sem Denotação

A estrutura técnica de PoM prevê a possibilidade de um conceito denotante não possuir denotação, como fica claro na seção 73 desta obra, onde Russell discute a classe vazia. Lá, Russell

²² **PoM**, # 65: “it is possible to consider and make propositions about the concepts themselves, but these are not the natural propositions to make in employing the concepts. ‘Any number is odd or even’ is a perfectly natural proposition, whereas ‘Any number is a variable conjunction’ is a proposition only to be made in logical discussion”.

lembra que conceitos denotantes “derivam” de um conceito-classe e nada denotam se a função proposicional $x \text{ é um } a$, onde a é conceito-classe do qual derivam, é falsa para todos os valores de x . Como classes são determinadas, para Russell, como a totalidade de termos que satisfaz uma dada função proposicional²³, uma função proposicional que seja falsa para qualquer valor de x determina a classe vazia, e o conceito denotante dela derivado não possui denotação, como ocorre com conceitos como *o número inteiro entre 2 e 3*.²⁴ A relação de denotação estabelece-se entre um conceito denotante e um termo ou combinação de termos. Ocorre que em alguns casos não há termo algum a ser relacionado ao termo que é o conceito denotante. Isto não torna, por certo, a expressão denotante que significa-o, assignificativa. No caso de nomes, as palavras sempre indicam um termo se são significativas e não meros ruídos. Se usamos, por exemplo, o nome “Pégaso”, então ele sempre significa o termo *Pégaso*. Que isto ocorra, uma vez que consideremos significativo um nome, segue-se analiticamente do princípio de significado adotado em PoM. Este princípio, no entanto, não é desafiado se uma expressão denotante não denota. Do fato de que “every word occurring in a sentence must have *some meaning*” não se segue que o constituinte significado e que ocorre na proposição, o conceito denotante, deva possuir também uma denotação. Em uma sentença como “O Rei da França é careca”, a expressão denotante “o Rei da França” significa o conceito

23 PoM, # 23: “uma classe pode ser definida como todos os termos que satisfaçam uma função proposicional”.

24 Uma função proposicional $x \text{ é um } a$ que é falsa para todo o valor de x determina por certo uma classe, a classe vazia e o conceito denotante derivado de a não possuirá termo algum como a sua denotação. O conceito denotante, no entanto, não denota a classe vazia (que é um termo uma vez que é uma classe), mas a função proposicional com o seu conceito-classe determina-a.

denotante *o Rei da França* que, por sua vez, não possui qualquer denotação.

Apesar de Russell ter reconhecido em questões matemáticas conceitos denotantes sem denotação, quando trata de questões metafísicas, ele não faz uso destas considerações. Em todo o caso, Russell não esclarece se além da expressão denotante “o Rei da França” indicar o conceito denotante *o Rei da França*, devemos considerar ainda que um tal conceito denotante - que sabemos não denotar nenhum ser humano espaço-temporal - denota algum termo no reino do ser. Se Russell pensa realmente assim, devemos ter claro não ser esta uma consequência necessária do Princípio de Significação de PoM. Em # 427, Russell diz:

“Ser é aquilo que pertence a qualquer termo concebível, a qualquer objeto possível de pensamento - em resumo, a qualquer coisa que possa ocorrer em qualquer proposição verdadeira ou falsa”²⁵.

Ora, Russell está atribuindo ser aqui ao que pode ocorrer em uma proposição. Se em uma sentença ocorre um nome, então na proposição que ela expressa ocorre o termo indicado pelo nome; se em uma sentença ocorre uma expressão denotativa, então na proposição expressa o que ocorre é um conceito denotante, nunca a denotação deste. Portanto, temos até aqui que devemos atribuir “ser” aos termos indicados por nomes e aos conceitos denotantes indicados por expressões denotantes. Na mesma seção, Russell prossegue:

“A não é’ deve sempre ser ou falsa ou assignificativa. Pois se fosse nada, não poderia ser dito ser; ‘A não é’ implica que há

25 “*Being* is that wich belongs to every conceivable term, to every possible object of thought - in short to everything that can occur in any proposition true or false”.

um termo A cujo ser é negado, e portanto que A é. Assim, a menos que 'A não é' seja um som vazio, deve ser falsa"²⁶.

Pois bem, estas observações, se interpretarmos "A" como um nome, como "Aristóteles" ou "Sócrates" são perfeitamente deriváveis do princípio de significado de PoM. Se, no entanto, "A" for interpretado como qualquer das expressões referenciais admitidas em PoM, englobando assim descrições como "o Rei da França", devemos investigar que tipo de significatividade Russell atribui a este último tipo de expressões.

Dado o princípio de significado de PoM, de que uma palavra é significativa se indica um termo, expressões denotantes como "o Rei da França" são significativas bastando para isso que indiquem um conceito denotante. Consideremos estas duas sentenças: "Todo número não é" e "O Rei da França não é". Elas expressam as proposições:

- (1) *Todo número não é.*
- (2) *O Rei da França não é.*

Ora, estas proposições não são idênticas àquelas que Russell consideraria evidentemente como assignificativas:

- (1') *{Todo número} não é.*
- (2') *{O Rei da França} não é.*

Em (1') e (2'), os conceitos denotantes são usados no modo indireto e é deles que negamos o ser. As chaves foram

²⁶ "A is not' must always be either false or meaningless. For if A were nothing, it could not be said not to be; 'A is not' implies that there is a term A whose being is denied, and hence that A is. Thus, unless 'A is not' be an empty sound, it must be false".

utilizadas, por motivos óbvios de grafia, para representar o recurso utilizado por Russell de italicização de conceitos denotantes para evidenciar que estão sendo empregados em discurso indireto.

As proposições (1') e (2') são assignificativas pelo Princípio de Significação por nós identificado, pois negariam o ser dos próprios conceitos denotantes. No entanto, não podemos dizer o mesmo das proposições (1) e (2), pois ao serem usados em modo direto os conceitos denotantes não é deles que estamos falando - e, portanto, negando o ser - mas dos termos que seriam a sua pretensa denotação. Pois bem, se Russell crê que as proposições (1) e (2), em que os conceitos denotantes estão em modo direto, são assignificativas ou falsas, então devemos atribuir-lhe ainda um outro princípio de significado, pois pelo princípio que havíamos reconhecido tal assignificatividade não se segue. Em sentenças ordinárias que negam o ser e que usam de expressões denotantes como sujeitos, a proposição por elas expressa nega o ser não dos conceitos denotantes mas dos termos ou combinações de termos que denotam. Se tais proposições forem assignificativas, então nenhuma denotação poderá ser negada. Teríamos assim um novo princípio de significado não mais para palavras, mas para proposições, e que exigiria para a significatividade de uma proposição *p* que o termo ou combinação de termos *sobre* o qual ela é deva incluir-se no reino do ser. Sendo assim, aquelas proposições que possuem conceitos denotantes exigiriam a denotação destes para que não fossem assignificativas. Este novo princípio, se é que Russell de fato o subscreveria, acarretaria um maior compromisso ontológico do que o anterior.

Espero, com estas considerações ter deixado claro porque Russell não estava comprometido, dadas as suas concepções sobre significado em PoM, a aceitar que todo o conceito denotante de fato denotasse.

No entanto, como foi observado, Russell parece tratar, ainda que sua teoria permitisse fugir a tal conseqüência, o conceito denotante *o Rei da França* como denotando o Rei da França no reino do ser. Hylton crê que uma das motivações de Russell para tanto é a sua tentativa de escapar ao idealismo reinante então em Cambridge e que prega que não podemos tomar contato com qualquer outra coisa que não conteúdos mentais nossos²⁷. Para Russell é importante, visto isso, defender que podemos contatar entidades independentes de nossa mente ao enunciarmos nossas proposições. Sabemos, no entanto, que Russell, ainda dentro da teoria dos conceitos denotantes, reconheceu a possibilidade de conceitos denotantes sem denotação, como fica bastante claro no artigo “The Existencial Import of Propositions” publicado em julho de 1905, na revista *Mind* e, portanto, um pouco antes de OD. Neste artigo, Russell diz, por exemplo:

“ ‘O presente Rei da Inglaterra’ é um conceito complexo denotando um indivíduo; ‘O presente Rei da França’ é um conceito similar denotando nada. (...) A mesma explicação aplica-se a personagens míticas, Apolo, Príamo, etc. Estas palavras têm um significado, que pode ser encontrado olhando-se em um dicionário clássico; mas não têm uma denotação: não há nenhuma entidade, real ou imaginária, para a qual elas indiquem”²⁸.

3. Observações Finais

27 Cf. P. HYLTON, *Op. Cit.*, p. 241.

28 B. RUSSELL Apud. P. HYLTON, *Op. Cit.*, p. 242: “‘The present King of England’ is a complex concept denoting an individual; ‘The present King of France’ is a similar concept denoting nothing. (...) The same explanation applies to mythical personages, Apollo, Priam, etc. These words have a *meaning*, wich can be found by looking them up in a classical dictionary; but they have not a *denotation*: there is no entity, real or imaginary, wich they point out”.

Se as considerações feitas demonstram que o comprometimento ontológico de Russell em PoM é menor do que em geral se pensa, não demonstram, no entanto, que tal comprometimento ainda assim não continue incômodo àqueles mais parcimoniosos: pois se nesta teoria poderíamos evitar denotações, não poderíamos, em contrapartida, sob pena de assignificatividade, segundo o Princípio de Significação aceito em PoM, evitar conceitos denotantes para cada expressão denotante que se pudesse imaginar. Dois anos após PoM, Russell lançará mão de um princípio de significação mais restrito, que exigirá que somente nomes devam significar uma entidade para serem significativos e não meros ruídos, sendo que as demais expressões referenciais serão interpretadas como possuindo significado apenas no contexto da sentença em que ocorrem, não por nomearem uma entidade que seria o seu significado.

Bibliografia

- ALMOG**, Joseph. *The Subject-Predicate Class I. Noûs* (25): 1991, p. 591-619.
- FREGE**, Gottlob. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. GABRIEL, G. *et alii* (Ed.). Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- HYLTON**, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of the Analytic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- RUSSELL**, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. New York, W. W. Norton & Company, 1964.
- _____. *Logic and Knowledge*. MARSH, R. (Ed.). Allen & Unwin, 1956.
- _____. *Introduction to Mathematical Philosophy*. 2 ed. New York, Simon & Schuster, 1971.

UMA ÉTICA SEM EXCLUSÕES

*Prof. Me. Jovino Pizzi**

1 - O acesso à moralidade discursiva

Uma teoria da sociedade demanda uma lógica que não gere exclusões. Qualquer tentativa de reordenamento social deve contemplar a idéia de um agir fundamentado eticamente e, ao mesmo tempo, possibilitar as condições de uma experiência bem sucedida. A teoria e a práxis requerem, pois, pretensões de verdade válidas para todos os sujeitos, com orientação universal, e a garantia de que a sua efetivação não exclua nenhum dos "pólos".

É a partir disso que surge a necessidade de pensar uma 1) moralidade que pressupõe a "linguagem como meio" e 2) cujas "raízes estão no mundo vivido". A linguagem torna-se o *medium* que possibilita não apenas o "consenso intersubjetivo", mas, inclusive, entender as estruturas do mundo vivido e, ainda, a delimitação de um tipo de lógica que não exclua nenhum dos "contextos" da globalidade da vida.

Essa tentativa remete para uma filosofia que supere o horizonte da reflexão do "sujeito em si e para si". "O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado", diz Habermas (1990, 277). Ou, então: essa filosofia tem limites que inibem o consenso intersubjetivo entre sujeitos-sujeitos. Pois a sociedade ocidental impõe um tipo de "consenso" que é, na maioria das vezes, a supremacia de um dos "pólos" em relação aos demais. Por isso, a tentativa de motivar racionalmente o reconhecimento intersubjetivo

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEl

de uma pretensão de validade remete para além do ser-no-mundo. A intersubjetividade comunicativa não é a tentativa de compreender o mundo como um "acontecer do mundo a partir de si próprio". A exigência de validação dos proferimentos requer, portanto, uma intersubjetividade na qual o existir não seja um "projetar radicado no seio do ente".

A transição para o paradigma da intersubjetividade comunicativa muda a perspectiva filosófica. O privilégio recai sobre o sujeito que executa um ato de fala diante de outro sujeito capaz de tomar uma posição diante do que é dito. Esse tipo de relação interpessoal ultrapassa o nível da objetivação do outro e da instrumentalização da relação entre os sujeitos, no sentido de efetivar um entendimento dentro de um contexto que fornece os recursos para o processo de compreensão mútua. "O mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais das quais os participantes no ato de comunicar, nos seus esforços de interpretação retiram padrões de interpretação consentidos. Também as solidariedades dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados são, tal como os princípios culturalmente adquiridos, componentes do mundo da vida" (Habermas: 1990, 279).

Daí a pergunta: Qual é o mundo em que vivemos? Que tipo de relações sociais a modernidade ocidental alimenta? Ou seja: Como a racionalidade moderna estrutura a idéia dos princípios universalmente válidos e a sua contextualização nas relações quotidianas?

Muito já se falou sobre isso. Inúmeras análises foram feitas. O certo é que a "modernização do mundo" trouxe profundas mudanças. As descobertas científicas e o avanço tecnológico criaram novos padrões. A modernização e o mito que isso envolve proporcionaram uma guinada em muitos aspectos da vida. A televisão, por exemplo, é um aparelho que acaba interferindo nos

vínculos sociais entre sujeitos. É possível viajar pelo mundo, "navegando pela rede", sem sair de casa. O mundo se transformou. A vida mudou.

O avanço técnico-científico, ao mesmo tempo que ele ampliou as facilidades, gerou contradições. Ao lado desse espetáculo fascinante das "novas tecnologias", está a constatação de que tais mecanismos reduzem o homem a um mero objeto. A pessoa deixa de ser sujeito; ela pensa e age como se fosse uma peça mecânica submetida a um modelo de racionalização unilateral e inconsistente. Esse "progresso" implantou um tipo de relações, cuja corrosão crítico-metafísica induziram o homem a uma "submissão voluntária" ao modelo de desenvolvimento de tal modo que se aceite até mesmo as situações de extrema miséria e de fome de grande parte da humanidade, em todos os países.

Adorno já se dera conta de tal idéia, pois, esse tipo de pensamento, ao invés de "livrar os homens do medo" e "de dissolver os mitos e anular a imaginação", paralisou o homem. Para ele, "o preço que os homens pagam pela multiplicação do seu poder é a sua alienação daquilo sobre o que exercem o poder" (Horkheimer e Adorno: 1983, 89 e 93).

A modernidade aponta, pois, para duas perspectivas diferentes; são duas racionalidades, com dois sentidos distintos. Ela tem duas lógicas. Se, por um lado, encontramos uma tendência unilateral que restringe a reflexão em torno de interpretações que apostam na corrida desenvolvimentista a qualquer preço, há, por outro lado, um pensamento que reclama um "conceito mais amplo de racionalidade". É diante disso que alguns pensadores apontam para a possibilidade que permite reconstruir o espaço das relações humanas. Ou seja, a idéia de que a ação humana deve orientar-se por princípios éticos e que isso possa efetivar-se numa sociedade que se estrutura e se constitua a partir dos três componentes do

mundo vivido: o contexto objetivo (material), a interioridade de cada um (subjetivo) e a realidade intersubjetiva (social).

Tal proposta encontra, hoje, eco em muitas pessoas. A tentativa parte de uma teoria na qual os sujeitos deixem de ser meros objetos e se transformem em atores conscientes e responsáveis por suas ações. A *teoria do agir comunicativo* ou a *Ética do Discurso* - como é conhecida - desenvolve um quadro referencial que permite pensar a questão da moralidade e da eticidade num nível filosófico que considera como importantes os três contextos do mundo vivido (objetivo, subjetivo e o intersubjetivo). Habermas, Apel, Wellmer e MacCarthy, entre outros, pretendem formular um conceito mais amplo de racionalidade, racionalidade que se chama de "ético-comunicativa".

Freitag (1992: 238) diz que há três vias de acesso aos fundamentos da ética discursiva de Habermas: a filosófica, a sociológica e a psicológica. Essas vias caracterizam aquilo que Habermas afirma em suas obras, ou seja, de que o mundo vivido é o "pano de fundo do agir comunicativo". Isso significa que as relações humanas devem efetivar-se no espaço de uma comunidade de sujeitos situados e cujo contexto que envolva a globalidade da realidade humana. Valorizar os três contextos do mundo da ação (do mundo vivido, a *Lebenswelt*) é, sem dúvida, o ponto chave para qualquer teoria da sociedade ou qualquer proposta de uma ética eficaz. Somente assim é possível uma "unidade da razão na multiplicidade de suas vozes", como diz Habermas.

Essa perspectiva abre a possibilidade para a necessidade de uma fundamentação ética dentro do contexto do mundo vivido. A racionalidade comunicativa é a tentativa de sistematizar uma teoria da sociedade que reúna todos os elementos substantivos do mundo vivido. Ou seja, resgatar a razão como unificadora de um contexto dilacerado e chegar a um equilíbrio, a partir de si própria,

sem negar a existência do mundo material, das sensações, das paixões, da historicidade, da subjetividade.

A idéia é projetar uma teoria social capaz de reconhecer a intersubjetividade dos sujeitos numa reciprocidade dialógica que reúne o "eu" e o "tu" em torno de expectativas comuns, formando um "nós" que está frente a outros sujeitos também capazes de linguagem e ação. Habermas procura elaborar uma estrutura, na qual os conceitos de mundo vivido e a teoria da sociedade possam dar um sentido comum aos sujeitos comunicativos, preservando simultaneamente a identidade e a não-identidade do eu e do outro numa comunidade intersubjetiva.

Habermas não se localiza à margem da Sociologia, da Psicologia ou das próprias correntes filosóficas. Para definir o seu projeto, ele não cessa de confrontar-se com sociólogos - Max Weber, Durkheim e Mead, por exemplo -, e com o marxismo e o neomarxismo dos "primeiros frankfurtianos", entre outros. A aproximação com a Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica fez com que o seu pensamento adquirisse os referenciais metodológicos e, até mesmo, os conceitos fundamentais para a crítica do modelo de sociedade instrumental e para a elaboração da "teoria do agir comunicativo".

A Escola de Frankfurt é um elemento chave na compreensão do pensamento de Habermas. Dela se origina o conceito de racionalidade instrumental. Quanto se trata do agir humano, o interesse instrumental é direcionado mais para o domínio da natureza e para a utilização mais adequada dos recursos de que ela dispõe. O homem, através do trabalho, aprimora as técnicas e meios no sentido de satisfazer as necessidades de todos e de estabelecer condições satisfatórias para a sua subsistência.

Na interação intersubjetiva, é necessário ultrapassar a racionalidade instrumental, porque está em jogo um tipo de procedimento que não se limita a proposições "segundo regras"

objetivistas. A proposta de uma práxis comunicativa é a "refutação da ilusão objetivista segundo a qual o mundo é concebido como um universo de fatos independentes do cognoscente, cuja tarefa seria descrevê-los como são em si mesmos" (MacCarthy: 1987, 81). A universalidade do contexto constituído intersubjetivamente requer, portanto, condições que permitem "uma tematização dos marcos de referência na qual se situam os diferentes tipos de enunciados teóricos" e a conexão desses enunciados com um processo interativo capaz de sustentar relações entre sujeitos-sujeitos.

O agir comunicativo desenvolve uma teoria social que, num primeiro momento, faz uma "des-diferenciação de Estado e sociedade", superando o paradigma da produção e reformulando o conceito husserliano de mundo vivido. Com isso, ela estrutura uma relação entre teoria e prática, investigando "os pressupostos de racionalidade da práxis comunicativa quotidiana e eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicacional" (Habermas: 1990, 81).

O novo paradigma não tocou apenas na questão da razão instrumental, mas acabou entrando também na relação entre teoria da ação e teoria do sistema. A Ética do Discurso tem em conta a "questão de como se colocam em relação e se integram entre si essas duas estratégias conceituais, que caminham em sentidos opostos após o desmoronamento da dialética idealista" (Habermas: 1987 II, 161).

Na verdade, o problema fundamental da sociedade moderna caracteriza-se pelo princípio de que um dos pólos tem supremacia sobre os demais. Priorizando um, os demais não têm lá sua devida atenção. Mesmo que os três contextos do mundo vivido façam parte da estrutura da realidade vivida, quando de sua efetivação, um se contrapõe ao outro. Isso também é observado quando se pensa a questão da teoria e da prática. A modernidade

acabou construindo muros que separam "teoria" e filosofia prática, pensar e agir, fé e razão. São "muros" que, ainda hoje, alguns procuram justificá-los racionalmente.

O problema é, pois, o primado num ou no outro lado. Os três contextos do mundo da ação e a própria fundamentação ética, ao invés de comporem uma harmonia, são inversamente proporcionais. Tal perspectiva acaba sempre excluindo um dos pólos. Um subindo, os demais tendem a permanecer marginalizados.

2 - O sujeito interativo no contexto do mundo vivido

A Ética do Discurso parte do suposto de que os sujeitos possam falar e agir livremente, preservando não apenas a subjetividade de cada um, mas, servindo-se do conhecimento objetivo do mundo e das regras da linguagem, efetivar a interação intersubjetiva que permite e garante o consenso entre todos. A intersubjetividade comunicativa, além de preservar o mundo subjetivo de cada um e a objetividade do mundo material, requer um "contexto" no qual se supere a fragmentação da razão; isto é, uma ordem social livre das patologias que perturbam e distorcem a comunicação lingüística entre os sujeitos que pensam e agem.

Habermas diz que só é possível uma ordem social que corresponda à da ação comunicativa quando, pelo menos, dois participantes de uma interação podem coordenar seus planos de ação de tal modo, que *alter* pode somar suas ações às ações de *ego*, sem ruptura da interação entre ambos. Dessa forma, o sujeito se torna, ao mesmo tempo, o "iniciador", que domina as situações por meio de ações imputáveis, e "produto" das tradições nas quais se encontra. A socialização preserva, pois, a identidade da personalidade individual num contexto que permite ao sujeito

relacionar-se consigo mesmo, com o outro e com as coisas, na perspectiva de uma interação lingüisticamente mediada.

O agir comunicativo parte de um mundo partilhado intersubjetivamente, no qual cada sujeito vive, fala e atua com outros sujeitos. Nessa relação, cada um preserva sua subjetividade, sem fechar-se exclusivamente em si mesmo. A comunicação não é uma experiência fáctica do sujeito solitário, dirigido a um objeto. Ela é produto da tematização das situações reais, em que os sujeitos, capazes de linguagem e de ação, se dispõem a um entendimento possível, para chegar ao consenso sem coação, a respeito da legitimidade das pretensões de validez.

Essa teoria exige um tipo de reciprocidade em que o sujeito comunicativo tenha a consciência de que está diante de um outro que é também sujeito, capaz de linguagem e ação. Esses "eus", através do reconhecimento recíproco, formam um "nós", que não está isolado, mas está diante de outros sujeitos ("eles"), que são participantes potenciais no diálogo.

A garantia da reciprocidade está no reconhecimento de que um não é idêntico ao outro, pois "ambos devem afirmar sua absoluta diversidade". Ser sujeito significa, antes de tudo, assegurar sua própria individualização diante dos demais. A "relação paradoxal", entre o sujeito que fala e o sujeito que ouve, efetiva um consenso intersubjetivo na medida em que ambos se identificam como sujeitos capazes de falar e agir. Para isso, é preciso ultrapassar todas as "deformações patológicas" da comunicação.

A Ética do Discurso introduz, pois, uma mudança de perspectiva. A relação entre sujeito-sujeito só pode ser efetivada partindo de uma relação entre sujeitos que pensam e agem tendo em vista um acordo. Não é, portanto, uma perspectiva individual ou de uma classe, mas "dado-em-conjunto", ou seja, o mundo é visto do ponto de vista do participante que pode e deve reconstruir um contexto favorável para a Ética.

Dessa forma, a linguagem é sempre meio para um fim, o entendimento intersubjetivo. A linguagem não é fim. Muito menos a ciência, o conhecimento, a tecnologia, o saber podem ser "um fim". Eles são "um meio" para o processo interativo e inter-cooperativo entre todos. Esse pressuposto abre, hoje, a possibilidade de uma crítica ao atual modelo de desenvolvimento e de progresso, dentro do qual milhares de pessoas são excluídas. Não apenas pessoas são excluídas, mas determinados valores e, inclusive, a própria Ética, preponderando a idéia de que "caridade se faz quando se quer", por exemplo, ou quando cada um bem entende.

O novo tipo de racionalidade inibe as situações de dominação entre sujeitos. A interação dialógica não é um processo no qual indivíduos isolados imprimem seu próprio processo histórico. A racionalidade ético-comunicativa ultrapassa os limites de uma filosofia da consciência, sem, é claro, diluir o sujeito em si. Ao contrário. É justamente a afirmação do sujeito, enquanto sujeito livre e emancipado, que o tornará autor originariamente criador e simultaneamente responsável por um projeto social comum no qual falantes e ouvintes se entendem, agem e se movem.

A situação do discurso não é, portanto, uma falácia, nem uma auto-referência totalitária do ego estritamente particular. A racionalidade ético-comunicativa requer, pois, um sujeito interativo e situado num contexto cuja mediação se dá com o outro enquanto sujeito-sujeito. Ela ultrapassa o tipo de solidariedade e cooperação bipartida e que permite a repressão do outro. A razão encarnada no contexto do mundo vivido integra o outro no agir, sem reduzi-lo a limites de um ego totalitário e privado.

Para Habermas, "só quando a razão dá a conhecer a sua verdadeira essência na forma narcisista de um poder identificador, que subjuga tudo em volta, só aparentemente universal e empenhado na auto-afirmação e na autoformação particular, só

então o outro da razão pode, por seu turno, ser pensado como uma força simultaneamente vital e impenetrável que não é iluminado por mais nenhuma centelha da razão. Só a razão reduzida à capacidade subjetiva de entendimento e de atividade teleológica corresponde à imagem de uma razão exclusiva que, quanto mais aspira triunfalmente às alturas se desenraíza até finalmente cair, vítima da força da sua oculta origem heterogênea" (1990: 284).

A razão reduzida e unilateral, difundida pela modernidade industrial, é instrumento para a dominação da natureza e dos outros e, ainda, para a instrumentalização da própria subjetividade. Por isso, a moral discursiva requer um sujeito interativo situado num contexto do mundo vivido, no qual se integram os elementos da natureza objetiva, da natureza interna (subjetiva) e da intersubjetividade. Os critérios de uma moral comunicativa fundamenta-se no procedimento argumentativo de "exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e coerência estética".

O paradigma da linguagem permite aos sujeitos uma relação distinta daquela atitude objetivante de um sujeito egológico abandonado a seus próprios recursos. A passagem da filosofia da consciência para a do agir comunicativo faz com que o sujeito passe a ser articulado num mundo no qual o *ego* se encontra numa relação interpessoal. A interação intersubjetiva faz com que o sujeito fale e atue voltado para o outro.

"Enquanto o segmento situacionalmente relevante do mundo vivido se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado a tergo por um mundo vivido, que não somente forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo vivido comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os

participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos" (Habermas: 1898, 166).

3 - O mundo vivido como "pano de fundo" para um processo consensual

Habermas utiliza o conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) - também comumente traduzido como mundo da vida - confrontando o "princípio fenomenológico e hermenêutico" de Husserl, Heidegger, Schütz e Gadamer com o "princípio lingüístico" de Wittgenstein e Winch. Essa reflexão é aprofundada em *Teoria do Agir Comunicativo*, abrangendo não apenas o horizonte da consciência, mas sobretudo "o contexto da comunicação lingüística, a práxis comunicativa do dia-a-dia, isto é, o contexto dos processos da comunicação voltada ao entendimento e ao consenso que é possível obter através da fala. O que equivale a dizer que o conceito de mundo vital passa a ser um conceito complementar ao conceito de agir comunicativo" (Siebeneichler: 1989, 117-8).

Habermas estrutura "sistema" e "sociedade" como dois conceitos do próprio mundo vivido; não como opostos que se excluem. Sua proposta situa o sujeito como ator dentro do mundo, no qual os demais atores também podem orientar suas ações a partir desse mesmo contexto; ou seja, trata-se de uma teoria da sociedade que não reduz a comunicação a limitações funcionais. Ele atribui ao mundo vivido o papel de ser a referência na qual os agentes comunicativos se movem e dentro da qual estabelecem uma estrutura social numa relação que resguarda os mundos objetivo, social e subjetivo.

Parece simpática a idéia de comparar o mundo da vida com um "palco". No palco, atores, coadjuvantes, figurinos, direção e técnicos, ou seja, a equipe toda deve trabalhar em conjunto e

harmoniosamente. Cada um deve desempenhar o seu papel de tal modo que ninguém seja prejudicado, nem mesmo o espetáculo. Se, por ventura, alguém se equivocar momentaneamente, outros procurarão suprir tal deficiência. Durante a apresentação, nenhum personagem ou técnico age ou deve agir com o intuito de prejudicar alguém ou a peça. Todos devem assumir a sua tarefa da melhor forma possível a fim de que tudo seja levado a efeito e haja um final feliz, isto é, para o bom êxito no empreendimento proposto.

No caso do agir comunicativo, o horizonte, a partir do qual se pode compreender algo, é o mundo vivido. Ele é o lugar das relações sociais, das "solidariedades dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados". É nesse "topos" que os sujeitos "coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas" (Rouanet: 1989, 24).

O conteúdo da compreensão do sujeito originário, individual e singular, encontra-se na comunidade dos sujeitos humanos que não são apenas um "em si" isolado. O "ser-para" significa um "topos" histórico e real para todos os sujeitos, não ficando, pois, restrito ao horizonte objetivo da natureza, do psiquismo ou de uma reflexão filosófica que não leva em conta a Ética - como se a Ética fosse uma preocupação de alguns filósofos. A relação para com o outro é uma verdadeira revelação de um mundo real e necessário, que funciona com dinâmica "descobridora-encobridora" da existência corporal e psíquica de cada um e da existência econômico-social que envolve a todos.

4 - Os três contextos do mundo da ação e o consenso comunicativo

O entendimento lingüístico, que garante a interação entre os três contextos do mundo da ação dá-se sobre "algo no mundo" que os sujeitos desejam realizar. Para tanto devem, eles,

presumir um conceito formal de mundo, enquanto sistema de referências, sobre o qual se processa o entendimento. Por isso, o saber "transmitido culturalmente" permite aos participantes chegar a uma interpretação já previamente existente das relações possíveis entre os três contextos distintos do mundo vivido: do sujeito que se relaciona com algo que tem lugar ou pode ser produzido no mundo objetivo; com algo correspondente ao mundo social coletivo, que é reconhecido e partilhado por todos os membros; ou com aquilo que se atribui ao mundo subjetivo do falante, a que somente ele tem acesso privilegiado.

Essa estruturação das relações sujeito-mundo aparecem como tipos puros de ação orientada para o entendimento, porque formam "o andaime categorial, do qual os sujeitos se utilizam para ordenar situações problemáticas no mundo da vida" (Siebeneichler: 119). A ação comunicativa caracteriza-se, portanto, pelo processo no qual os participantes se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, mesmo que o proferimento, ao ser apresentado, só tematize um dos três mundos. Os sujeitos comunicativos, ao se referirem a algo, empregam o referencial que envolve os três contextos específicos do mundo da ação. Com esse referencial torna-se possível elaborar definições comuns a todos os sujeitos.

O juízo de manifestações feito por outro sujeito pode relativizar a validade do proferimento. No entendimento lingüístico há a busca de um consenso entre participantes acerca da validade de cada proferimento, isto é, um consenso que significa o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o sujeito vincula a ela. O consenso requer, pois, um entendimento capaz de superar as patologias que deformam as manifestações e os juízos que os participantes fazem com seus atos de fala. Dessa forma, o "consenso não pode formar-se quando, por exemplo, um ouvinte aceita a verdade de uma afirmação, mas põe simultaneamente em

dúvida a veracidade do falante ou a adequação normativa de seu proferimento; ... ou ponha em dúvida a seriedade do desejo da manifestação" (Habermas II: 172).

Por isso, a intersubjetividade comunicativa engendra a idéia de que os sujeitos redefinem continuamente as interpretações sobre os proferimentos. "Com a definição comum da situação, os atores determinam como se circunscrevem os limites entre a natureza externa, a sociedade e a natureza interna, uma vez que renovam os limites entre eles mesmos como intérpretes, por um lado, e o mundo externo e o próprio mundo interno, por outro" (173). Dessa forma, os sujeitos vão confirmando ou modificando o consenso em torno da ação proposta implicitamente.

Na comunidade intersubjetiva, a situação de diálogo indica que os participantes modificam sua definição inicial, reagrupando-se de acordo com as definições que os demais dão a ela. Com isso, a referência dos participantes na comunicação supõe que as definições da situação, em cada caso, se regem intersubjetivamente.

Tais situações, porém, são "fragmentos" que se realizam dentro do plexo do mundo vivido, pois se apresentam como um horizonte que reúne as necessidades de entendimento e de ação. Esses fragmentos são importantes para o entendimento com vistas às possibilidades de ação. Embora os limites entre uma situação de ação e outra sejam um tanto fluídos e possam transpassar-se a todo o momento, evidenciam um processo que possibilita chegar a princípios gerais válidos para todos.

A reabilitação da razão ocorre à medida que o horizonte do mundo vivido não se restringe apenas ao enfoque da técnica e das ciências, mas enquanto o homem, que está no mundo, é tomado como sujeito privilegiado em relação às demais coisas. Esse homem, contextualizado no espaço e no tempo, torna-se sujeito e pode falar e agir num mundo que não é apenas físico. A referência

ao mundo objetivo não é descartada, mas se transforma em atividade orientada pelo conhecimento que os sujeitos realizam.

O mundo vivido é o contexto das experiências possíveis. Esse mundo cotidiano não é privado, mas partilhado intersubjetivamente numa relação onde cada um preserva sua subjetividade. A relação intersubjetiva se expressa através de sistemas simbólicos de um saber acumulado culturalmente, bem como através da interação lingüística. Habermas pretende, dessa forma, legitimar os três componentes estruturais do mundo da vida, todos eles situados num contexto ainda mais amplo que é o mundo da vida em geral. Nesse último, o sujeito se move através das experiências, juízos, decisões e outras formas de manifestação da linguagem e da ação.

A relação entre os três componentes do mundo vivido é, portanto, um fato; este é um conteúdo de uma norma ou de uma vivência, representando um saber sobre o qual existe um consenso suscetível de problematização. Habermas, para ultrapassar as categorias Husserl, introduz padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente. A linguagem e a cultura transformam-se em elementos constitutivos do mundo vivido, pois, ao realizar ou ao entender um ato de fala, os participantes na comunicação se movem num contexto cujos conteúdos se caracterizam por ser ainda aproblemáticos e por fundar-se em convicções que são apenas supostamente garantidas.

O mundo vivido, nesse nível da ação, constitui o lugar "quase-transcendental" no qual ocorrem os processos de entendimento e onde os sujeitos se movimentam. Mesmo quando eles ultrapassam o horizonte de uma situação dada, voltam a encontrar-se em outro âmbito, novamente atualizado e já interpretado. Isso significa que o entendimento comunicativo inclui até mesmo as novas situações que emergem do mundo vivido, diante das quais não é possível adotar uma posição extramundana

ou, então, excluir os padrões culturais específicos de cada grupo, família, situação, etc.

No agir comunicativo, a categoria mundo requer sempre situações interpretadas, suscetíveis a críticas, com as quais os sujeitos possam ter em vista um acordo intersubjetivo. Esse acordo ultrapassa o aspecto meramente formal de um observador que lança mão de modelos que servem apenas para uma determinada situação. O mundo vivido tem como elemento essencial a "intersubjetividade" através da qual os sujeitos se encontram para delinear reciprocamente sua pretensão de validade. O mundo vivido é, portanto, a referência, a partir da qual o entendimento se torna possível, pois falantes e ouvintes se entendem desde o - e a partir do - contexto que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo.

Os três contextos do mundo vivido constituem a referência que os participantes supõem, em comum, nos processos de comunicação. "São os próprios sujeitos socializados, quando participam de processos cooperativos de interpretação, os que fazem um uso implícito do conceito de mundo (...) e a tradição cultural, partilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que os membros individuais encontram já interpretado no que se refere a seu conteúdo" (Habermas I: 119).

5 - O agir comunicativo e a globalidade da vida

O agir comunicativo dispõe, segundo Habermas, de um sujeito "competente", que busca o consenso não apenas em torno do mundo objetivo, mas também do mundo social e do mundo subjetivo (Habermas: 1989, 168). Por isso, a participação de todos não é algo meramente objetivo ou formal. A oportunidade para todos é um princípio e uma atitude que se encarnam em normas convencionais e em princípios hipotéticos a priori, constituindo

atitudes concretas que integram todos os sujeitos na perspectiva do agir comunicativo.

Como o mundo vivido não pode estruturar-se sobre um "sujeito egológico", do mesmo modo também não pode tornar-se problemático em absoluto, como um todo, embora todos os ingredientes de uma situação qualquer possam ser problematizados. Por isso, é necessário que os sujeitos distingam e definam cada situação, cada referência normativa, cada pretensão de validade, podendo, assim, posicionar-se em cada caso relativamente àquilo que têm diante de si, quer seja algo objetivo, quer seja subjetivo ou algo pertencente ao mundo social. O consenso refere-se a todos os momentos constitutivos, alcançados comunicativamente, que são postos em questão continuamente.

Esse é o motivo pelo qual Habermas afirma que o conceito de mundo da vida é o "pano de fundo" ou o "processo complementar" da estrutura básica comum a todos os sujeitos da comunicação. Essa estrutura abrange a globalidade dos fatos inseridos em histórias verdadeiras. Para garantir o "pano de fundo" do agir comunicativo, o mundo vivido abre aos sujeitos a dimensão racional do saber, a solidariedade dos membros e a capacidade adulta de responder autonomamente por suas ações.

Partindo dessa suposição, Habermas explica que o mundo da vida requer uma teoria que opere sobre uma base categorial mais ampla, denominada de sistema. Esse sistema opera como "universalidade hermenêutica" que permite aos sujeitos resolver questões particulares sem distorcê-las e sem desviar-se da comunicação intersubjetiva global.

Habermas, no intuito de superar essa divisão que coloniza o mundo vivido, introduz um conceito de sociedade que se baseia no mundo vivido. A teoria da ação comunicativa justifica a interação entre os sujeitos, de modo que se possa esclarecer o significado simbólico das ações, substituindo, assim, os meios

"dinheiro" e "poder" pela linguagem. Essa teoria é introduzida como uma "alternativa à filosofia da história", pois se "constitui um marco dentro do qual pode retomar-se aquele projeto de estudos interdisciplinares sobre o tipo seletivo de racionalização que representa a modernização capitalista" (Habermas II: 562-3).

Com isso, é possível superar também a "lógica tradicional", cujos operadores modais definem opostos inversamente proporcionais. Ao invés de opostos inversamente proporcionais, eles passariam a ser opostos "diretamente proporcionais". A relação dialógica situa tais "opostos" numa unidade sintática, onde um vale enquanto o outro é conservado em sua universalidade. O princípio da não-contradição reorganiza-se para favorecer um consenso entre sujeitos que não é simples "pró" ou "contra", muito menos a luta para a eliminação de um ou de outro pólo. Conservar cada um dos contextos do mundo vivido e a própria fundamentação (dever-ser) significa preservar a "unidade e a multiplicidade", o necessário e o contingente.

Essa mudança sustenta uma racionalidade que não se contenta em descrever o campo dos fenômenos físicos e sociológicos. Ela não descarta a idéia da Ética e da fundamentação última. Ela reúne, portanto, a unidade e a pluralidade, preservando simultaneamente a globalidade dos contextos na "pluralidade de suas vozes". O prisma passa, então, para a razão como unificadora de um contexto dilacerado e chegar a uma harmonia, a partir de si própria, sem negar a existência do mundo material do mundo social e da subjetividade de cada um.

Aponta-se, portanto, para uma lógica que sustenta cada um dos pólos na sua globalidade. Nessa situação, os sujeitos assumem um processo de comunicação lingüístico, iniciando pelo contexto histórico do espaço social, tomando posições do tipo "sim/não", próprias de qualquer consenso formado intersubjetivamente. E, dessa forma, chegar a um "acordo" ou um

"consenso" "intra e interpessoal", isto é, de "ser-com-os-outros", cuja originalidade é a relação sujeito-sujeito (Apel: 1985, 13).

O conceito de ação comunicativa volta a considerar a Filosofia capaz de assumir a tarefa primordial de projetar uma "nova racionalidade" e de exigir que essa meta se cumpra. É preciso, pois, resgatar o conceito de mundo vivido e projetar, através da interação mediada lingüisticamente, um conceito de sociedade capaz de superar a divisão entre sistema e mundo vivido, de modo a preservar os três elementos estruturais básicos desse sistema: a cultura, a sociedade e a personalidade.

A Ética do Discurso não se reduz ao nível normativo, mas é um procedimento que torna possível resolver os conflitos no contexto interativo do agir. Por isso, o acordo comunicativo tem "um duplo rosto". Além do uso da língua, para orientar a comunicação, ele possibilita a formação de uma rede de interações sociais e contextos do mundo vivido que são constantemente revisadas pelo reconhecimento intersubjetivo das exigências de validade. Ou seja, "enquanto (as) exigências transcendem todo o contexto local, ao mesmo tempo, têm de ser feitas aqui e agora e têm que ser reconhecidas de fato, se tiverem de ser o suporte do acordo" de todos os sujeitos que participam da interação.

Esse processo permite uma validação universal de proferimentos e é, ao mesmo tempo, uma exigência de validade que é aceita aqui e agora e que garante o suporte de uma práxis diária ligada ao contexto do mundo vivido. Nesse sentido, Habermas retoma "de forma sugestiva" o cruzamento da comunidade real com a comunidade ideal de Apel, fundamentado na contradição performativa.

Com isso, são estabelecidos os pressupostos de uma fundamentação da Ética do Discurso. Eles pretendem restabelecer a unidade entre as culturas, entre o agir e o pensar, entre a racionalidade teórica e a racionalidade prática. É um saber que

resguarda tanto as pretensões de universalidade como a contingência das interações feitas em seus contextos reais. Superam-se, assim, os imperativos dos subsistemas autonomizados que penetram o mundo vivido e impõem, através da racionalidade instrumental, mecanismos perversos que estabelecem padrões e fins para o pensar e o agir técnico-científico.

Bibliografia

- APEL**, Karl-Otto. *La Transformación de la Filosofía*. Vol I (Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica) e Vol II (Cientística, hermenéutica y dialéctica). Madrid, Taurus, 1985.
- FREITAG**, Barbara. *Itinerários de Antígona. A questão da moralidade*. Campinas, Papirus, 1992.
- HABERMAS**, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Tomo I (Racionalidad de la acción y racionalización social) e Tomo II (Crítica de la razón funcionalista). Madrid, Taurus, 1987.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989. _____ . *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS**, Jürgen & Outros. *Jürgen Habermas: 60 anos*. IN: Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, No 98, julho-setembro de 1989.
- HORKHEIMER**, M. & **ADORNO**, T. *Conceito de Iluminismo*. IN: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- HORKHEIMER**, M.. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. IN: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- MACCARTHY**, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.
- ROUANET**, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 3 ed, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Ética Iluminista e Ética Discursiva*. IN: Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, No 98, jul-set., 1989.
- SIEBENEICHLER**, Flávio Beno. *Jürgen Habermas - Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

SEGUIR A MODA OU SEGUIR O MODELO?*

*Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls***

I.

Meu tema contém coisas novas e velhas. É um velho tema, como tudo o que se refere à religião. É novo, na medida em que o mundo muda, vai girando, e as coisas vão ficando diferentes do que eram.

As pessoas da minha geração, que estavam na escola nos anos 50 e 60 e na Universidade ao final dos anos 60, cresceram num mundo dividido em dois. Havia o Ocidente e o Leste. A Alemanha, e em especial a cidade partida de Berlim, representava a cisão de dois mundos. A guerra fria exigia que todos se definissem, por um lado ou pelo outro. O mundo estava dividido entre americanófilos e comunistas. Uns apreciavam o capitalismo, outros preferiam o socialismo, embora aí muitos se distanciassem dos países onde o comunismo era dogma ou religião oficial do Estado. Nos meus tempos de ginásio, ou a gente era “engajado” ou então “alienado”. Ou a gente se importava com as reformas de base, em favor das massas dos explorados (hoje chamados “excluídos”), ou a gente pensava só em si, seguindo aquele dito popular: “Todo mundo pensa em si, só eu penso em mim”.

Minha geração ainda estudou Marx, e também os escritos do jovem Marx. Aí aprendemos que se, para Lênin, a religião era o ópio “para o povo”, a alternativa para o jovem Marx

* Palestra proferida no I Seminário de Filosofia da Religião realizado pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel em maio de 1995.

** Professor do Pós-Graduação em Filosofia do IFCH/UFRGS.

ainda era um pouco diferente: a religião seria, das duas uma: ou o grito de desespero das massas oprimidas, a certeza da existência de um céu, para os que viviam numa terra que mais parecia o inferno, ou então o ópio “do povo”, aquilo que fazia que as populações proletárias agüentassem a desgraça e não se revoltassem nem se suicidassem em massa.

Quem lia Dostoiévsky sabia, além disso, com Ivan Karamazov, que “se Deus não existe, tudo é permitido”. E quem lia Sartre estava informado de que Deus era um conceito contraditório, e de que o homem, querendo ser um ser-em-si-para-si, era uma paixão inútil, condenado à liberdade, mas também ao fracasso. O marxismo e a psicanálise representavam, no geral, uma tendência a abandonar a religião. Não deixavam de ser duas formas de consciência “esclarecida”, paralelas a um outro racionalismo “cientificista” ou um “materialismo” consumista que só acreditava no poder e no dinheiro, ou no poder do dinheiro.

Religião era coisa do passado. Um dos poucos e paradoxais argumentos que ainda retinham alguns na Igreja é que o fato de os padres e bispos ainda não terem conseguido acabar com ela fazia desconfiar que ela pudesse ter alguma origem superior. Mas a religião católica, apesar do Concílio Vaticano II, do Papa João XXIII, - que tirou um pouco do mofo de certos aspectos litúrgicos e doutrinários, - continuou uma instituição tradicional sem grande apelo popular. Até mesmo, devido à nova liturgia, passou a perder também aqueles crentes que conservavam carinhosamente em seu coração as formas mais antigas, tais como o “Queremos Deus” e o “Tantum ergo”, com que exprimiam sua devoção de infância, às vezes sua devoção mantida infantil.

Pecado era sinônimo de sexo. De tal maneira que o pessoal, à medida em que começava a dedicar-se ao sexo, ia-se afastando da Igreja. As senhoras mais piedosas, quando começavam a tomar pílula anticoncepcional, deixavam a comunhão, e pouco a

pouco também o resto. A Encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI, que praticamente proibia o controle da natalidade, afastava da prática religiosa muitos dos católicos mais conscientes, - ou então, outro fenômeno importantíssimo e menos discutido, - começou a produzir toda uma geração de católicos que aprenderam a ignorar certas instruções vindas da hierarquia, quando elas claramente não se adequavam a um bom senso responsável. As melhores famílias católicas passaram a ter três filhos, em média, sem que a doutrina oficial fosse modificada.

Na segunda metade dos anos 60 aconteceu no Brasil a revolução errada. Enquanto os cristãos de esquerda imaginavam até então que a revolução viria, *e tudo indicava que seria uma revolução socialista, marxista mesmo*, - de modo que caberia aos cristãos cristianizá-la, - ocorreu no Brasil a vitória do conservadorismo anticomunista, e instaurou-se a ditadura e depois “a luta armada”. Muitos cristãos passaram a atuar politicamente em alianças mais ou menos explícitas com os comunistas, e muitos até deixaram de insistir no rótulo de cristãos. Para os cristãos de esquerda, a luta que se impunha era por uma causa maior, mais ecumênica, mais presa à idéia de humanidade e de dignidade humana. As diferenças de religião não importavam tanto.

Os cristãos que resolveram “radicalizar”, ou seja, ir à raiz dos problemas, foram abandonados pelas suas Igrejas, na maior parte dos casos. Surgiram formas de religiosidade mais individualistas, mais voltadas para a emoção de uma conversão “apimentada por muita emoção”, e as seitas foram-se multiplicando, martelando num fundamentalismo ligado ao texto da Bíblia, com uma experiência emotiva de um Deus pessoal e salvador do pecado, a quem se deveria saudar com muitos gritos de “*Hosana*” e “*Aleluia*”, - e a religião se tornou aí uma “coisa de crente”. As Igrejas tradicionais se assustaram com a explosão dos chamados pentecostais, ou crentes, mas não empreenderam

nenhuma reforma mais coerente. Tudo continuou como estava. Para que fazer força, se esta Igreja é eterna? - Hoje então, existe uma curiosa experiência entre os católicos com a tolerância de grupos chamados “católicos carismáticos”, em geral vistos com desconfiança, não por cantarem com mais emoção e imporem as mãos, mas talvez por acreditarem de maneira demasiado imediatista nas curas milagrosas. Como é possível, afinal, já quase no século XXI, acreditar em milagres? - Mas, como perguntaria no século XIX o próprio Ludwig Feuerbach, pode existir uma religião sem milagres? Pecado e milagre não são tão importantes para a religião quanto o dogma e a fé?

Outro fenômeno importante foi a expansão das “comunidades de base”, com núcleos populares, mais conscientes, voltados para a resolução dos problemas sociais e econômicos, profissionais e de saúde das bases populares. Também foi algo novo a grande simpatia que a Igreja oficial desenvolveu pelo partido político que surgiu a partir dos sindicatos mais ou menos independentes, (sem tantos “pelegos”,) que muitos definem simplesmente como “o PT do Lula”. Para muitos, PT e cristianismo se tornaram na prática sinônimos. E não só entre os católicos. Quantos de nossos irmãos evangélicos passaram a dedicar seus sábados, para uma nova forma de “evangelização”, que equivalia praticamente a fazer propaganda - de alto nível, é claro, - do PT. Outros evangélicos, em geral pentecostais, aprenderam a fazer uma outra política: na base do “lobby”, um corporativismo religioso.

O espiritismo e a umbanda, que no sul do nosso Estado sempre foram uma grande força, parece-me que deixaram de ser um problema para os cristãos. Por um lado, caiu-se num indiferentismo doutrinário. Como ninguém estava muito interessado na defesa da ortodoxia, os guardiões desta, podiam agora tornar-se bispos e assumir funções mais burocráticas, deixando os espíritos e os espíritas em paz. Por outro lado, uma onda de racionalismo ia

recobrando todas as áreas, de modo que tais fenômenos perdiam o significado, num mundo dominado pela lógica da economia de um capitalismo selvagem e avassalador. Qual a ameaça que um terreiro de umbanda poderia representar para as igrejas estabelecidas, num mundo de ateísmo e materialismo práticos?

Agora, nos anos 90, após a surpresa da queda do Muro de Berlim, a situação está completamente diferente. A *Dialética do Esclarecimento* comprovou-se na prática. O Esclarecimento volta ao mito. Se a Ciência vira mito, o mito readquire respeitabilidade. O Segundo Wittgenstein acabou suplantando o Primeiro, cientificista. Descobrimos que há muitos jogos-de-linguagem igualmente válidos. Descobrimos que a ciência e a economia planejada não conseguem dar conta da realidade social. Os Estados que tentaram forçar uma revolução e um planejamento central não se saíram melhor do que os que mantiveram o capitalismo em meio a uma burocracia crescente. Os comunistas fracassaram. Demonstrou-se na prática a velha piada que se ouvia na Alemanha Oriental, da diferença entre *Schön* e *Scheiße* : “Belo” é construir o socialismo, “Merda” é que justamente nós é que temos de fazer isto.

II.

Nos anos 90, Deus está de volta, a religião é **moda** de novo, já não é sinal de reacionarismo ter uma religião, qualquer artista famoso, entrevistado na TV, declina com orgulho qual a sua religião atual, e muitos dos nossos jovens hoje se envaidecem de andar com camisetas coloridas, com dizeres religiosos. O que significa tudo isto?

Num certo sentido, a volta da religião pode ser aproximada da volta à arte, cuja morte já fora anunciada por Hegel no início do século XIX. A arte não morreu, e agora volta com força nova. Adorno, uma das melhores cabeças do nosso século,

chega a redigir, como uma de suas obras mais importantes, uma *Teoria Estética* que se pretende pelo menos tão estética quanto teórica, ou melhor: que diante do fracasso da teoria busca na arte a verdade que Hegel chamaria absoluta. E nas Universidades, até nos cursos de Filosofia, a Estética perde um pouco aquele ar de Gata Borralheira que suas irmãs, como a Epistemologia, a Filosofia da Linguagem e a Lógica lhe reservavam. Para Hegel, o Espírito Absoluto se compunha de Arte, Religião e Filosofia (ou Ciência), mas havia uma ordem hierárquica ou de superação dialética nesta mesma ordem. Esta superação é que está sendo questionada, discutindo-se até o próprio significado, senão a própria possibilidade da famosa “*Aufhebung*” hegeliana.

De certo modo, Hegel mostrou seus limites e retornamos, até sem o saber, a Schelling, àquele Schelling que filosofou depois de Hegel. De modo que Kierkegaard já não está mais tão sozinho, em sua recusa a assinar em baixo de tudo o que os hegelianos diziam. Não é por acaso que Schopenhauer e Nietzsche experimentam uma nova renascença. Sai de cena, ou pelo menos sai do primeiro plano Marx, um hegeliano, e se colocam sob os refletores outros pensadores, de linhagem semelhante, mas com tendências contrárias, valorizando outros pontos, entre os quais o mito. Schelling afirmava que quanto mais Deus se revela, mais também se esconde. É uma posição que defende o mistério, diferente do racionalismo hegeliano que afirma que não só podemos conhecer Deus, mas inclusive vivemos na terra para isso, temos a obrigação de conhecê-lo. E de dizê-lo, já que para Hegel a verdade não deve ser calada, mas deve ser **dita**.

A tendência agora se inverteu: hoje se valoriza mais o mistério, o silêncio, o milagre. O “racional” não é mais inquestionável, mesmo porque em muitos projetos a racionalidade se demonstrou algo de muito restrito, do tipo de uma racionalidade de meios em função de fins, a “*Zweckrationalität*” de Max Weber,

que permite discutir, por exemplo, quais os comportamentos mais racionais para produzir uma bomba atômica, e também até que ponto era racional a solução final (“*Endlösung*”) de Hitler para os judeus.

Talvez um ponto importante, nesta mudança de ventos, esteja ligado ao **surgimento da consciência ecológica**. Na Alemanha, velinhos conservadores preocupados com a saúde de seus rabanetes da horta do fundo do quintal se uniram aos jovens revolucionários de 68-69 para fundar o Partido Verde. As matas que recobriam a maior parte do território da Alemanha, sempre tratadas e replantadas, começavam a não mais agüentar a agressão química, sob controle até então. Os homens começam a perceber que a casa em que moramos, nosso mundo, é realmente limitado, que nosso espaço é finito, começa-se a sentir mais próxima e mais sensivelmente, pelo cheiro, a finitude humana, teorizada por alguns dos grande depois de Hegel. Se não cuidarmos, o progresso nos matará. Se só nos preocuparmos com a produção e o crescimento, e não nos detivermos a selecionar o nosso lixo caseiro, separando lixo limpo e lixo orgânico, logo mais nossa aldeia global estará inabitável. Pois a aldeia não é sentida apenas pela Internet, também pelo odor sentimos o limite de nosso mundo. Ou seja, a idéia de progresso está a mostrar-nos cada vez mais claramente que não há um movimento linear, reto e ascensional. Os ideais iluministas: mais racionalidade, mais progresso, mais produção de bens ou meios de subsistência, chegaram a um ponto de reviravolta dialética.

No caso brasileiro, há outra experiência específica desta finitude. Durante muito tempo os economicamente remediados temeram que chegaria o dia em que o morro desceria e invadiria a cidade. Ora, é claro que o morro já desceu, é óbvio que a violência já se instalou nas ruas de muitas de nossas cidades. Mesmo em lugares onde a criminalidade ainda não chama tanto a atenção,

tornou-se já insuportável a quantidade de meninos pedindo trocados nos semáforos dos cruzamentos, para nem falarmos dos flanelinhas e dos pivetes. Em que mundo estamos? Cada vez que pratico a caridade cristã sob a forma da esmola, ou procuro simplesmente descarregar minha má consciência dando um troquinho para aquele menino - que nasceu porque seus pais não praticaram ou não puderam praticar a paternidade responsável, - estou incentivando a vinda de outro menino, amanhã, para concorrer neste negócio lucrativo, ou pelo menos mais rendoso do que o trabalho pelo salário mínimo. E estou ao mesmo tempo dando um desestímulo para aquele pai que manda seu filho pequeno e pobre à escola, onde vai receber uma educação duvidosa de mestres desmotivados.

Diante deste contexto, demasiado conhecido, surgem as diferentes formas novas de religiosidade. Algumas insistem numa interioridade absolutizada: o que interessa é meu contato com Deus, ou com o divino, o nebuloso, o inexplicável, enfim, o mítico, que muitos não distinguem do “místico”. Afinal de contas, livres enfim do discurso marxista e mantidos à distância pelo preço da consulta dos psicanalistas, voltamos a compreender que é bom ter religião, pois se mal não faz, então só pode fazer bem, dá até uma força, aquela “energia espiritual”, que nos ajuda a suportar a luta diária neste mundo atroz. De Deus não sabemos nada, e nem nos preocupamos muito com isto, talvez Ele até corresponda para muitos ao conceito do “patrão velho lá de riba”, dos gaúchos de CTG. Ou talvez ele seja, simplesmente, aquele que “tem a força”, como nos filmes da jornada nas estrelas ou do império que contrata. Cada um tem agora o direito de acreditar no que quiser: anjos, demônios, gnomos, búzios, horóscopo por computador, mapa astral, CNBB, curas milagrosas, *decoreba* da Bíblia, oPTEi, seitas de sexo, drogas e suicídios coletivos. Vale tudo, o importante é que estamos liberados para ter novamente religião. A religião voltou a ser *in*, ateísmo é coisa do século XIX, *demodé*. Aleluia, aleluia!

A **nova religiosidade**, - é este o conceito que gostaria de introduzir, - tem outra característica interessante: faz renovação ressuscitando simplesmente fórmulas que num ponto do passado deram certo. O pessoal da terceira idade, ao mesmo tempo em que curte esta visão atual do que antes era menosprezado como velhice, atua no Apostolado da Oração, com fita no pescoço e tudo o que se usava há trinta anos. As “Capelinhas de Nossa Senhora” voltam a circular, como que acordando de um sono de décadas. E há também um fenômeno de alcance internacional: as Aparições de Nossa Senhora se multiplicam, em todos os quadrantes do planeta, há quase o perigo de Nossa Senhora aparecer em dois países ao mesmo tempo, sobrepujando assim os avanços das telecomunicações. Católicos iniciam um novo movimento de peregrinação ou cruzada, sob a forma de turismo a Roma ou à Terra Santa, onde, como diria o protestante Hegel, só se pode encontrar um túmulo vazio.

Os jovens e mesmo os casais adultos são chamados a participar novamente de movimentos de Igreja, mas aí se percebe uma característica curiosa: afora a inovação dos “galetos comunitários”, - algo que corresponde a uma real necessidade da sociedade contemporânea, do anonimato das relações e do problema da falta de empregada nos domingos, - predomina nos movimentos paroquiais católicos a perspectiva da sacristia, quando se trata de os leigos apenas ajudarem na liturgia ou mesmo na pesca de paroquianos desgarrados, e os leigos não são alertados para suas missões específicas em casa e no trabalho. Esta nova ofensiva muitas vezes não tem acento evangelizador e cristianizador das estruturas, mas apenas uma ênfase sacramental e conservadora. Seria esta a “nova evangelização” a que apela o Papa atual?

Uma característica geral fundamental da nova religiosidade é seu **aspecto estético**. Ter religião é exatamente tão importante quanto usar um tênis de marca ou uma camiseta de grife. É uma questão de estilo, entendem? A religião, afinal de

contas, ajuda a compor o perfil do homem de bom gosto, deste final de milênio. Ela auxilia na higiene interior e na aparência exterior. Ela nos proporciona sonhos mais tranquilos, mais paz interior, o que, de uma maneira ou outra, redundará em progresso econômico. Hoje está provado cientificamente que quem tem Jesus em seu coração aproveita melhor o seu tempo, e como tempo é dinheiro ele ganhará o suficiente para superar a crise que anda por aí. Uma religião faz bem, é importante para o sucesso. Se a mulher tem só três filhos, o marido, para compensar, tem pelo menos três dedos de barriga derramando-se por cima do cinto. Religião, nesta perspectiva, é uma forma daquilo que se chama hoje auto-ajuda.

A nova religiosidade insiste, portanto, na paz interior e no sucesso exterior. Estar de bem com Jesus e com o mundo atual. Com a própria consciência e ao mesmo tempo com o sistema econômico dominante. E não insiste nos conhecimentos teológicos, muito menos na fé. Isto, se distinguirmos entre fé e crença, pois já falamos dos crentes. *A nova religiosidade tem acento estético, é um estilo de vida, e não tem compromisso moral, ético ou político.* Se o acento fosse voltado para a práxis, *a conversão da vida* seria o momento central. Mas quando ocorre a ênfase para a conversão, é de maneira mítica e alienada/alienante. Não é, para falarmos na linguagem do início dos anos 60, uma conversão que leve a um engajamento na renovação/cristianização das estruturas da sociedade. Pois não dispomos de uma teoria social e política adequada, e quando a pregação eclesial se digna a falar sobre o mundo, - sobre o mundo de hoje, - é para apavorar-se com a televisão e seus programas, ou com o avanço das seitas, melhor aparelhadas em termos de marketing e de mídia do que as religiões tradicionais.

Mas nota-se hoje afinal uma reação: logo teremos uma TV católica, já temos rádios confessionais e ressurge a idéia dos jornais das igrejas. As igrejas confessam a sua incapacidade de

entrar nos meios de comunicação e querem criar, como *numa nova Cristandade*, a mídia eclesial. Pobre Kierkegaard, que desgastou-se tanto escrevendo contra a idéia de Cristandade, e prevendo um cristianismo de diáspora, - como aliás também os teólogos jesuítas dos anos 60, do tipo Daniélou e Karl Rahner. A nova cristandade vem aí. Aguardem. E enquanto isto, alguns católicos, cientes do perigo dos meios de comunicação, já esboçam sua reação, ocupando alguns pequenos espaços de nossos jornais, com reflexões sensatas e conservadoras, que se esforçam por defender, mesmo na ausência de argumentos de peso. E o clero, por sua vez, procura atualizar-se, comprando micros e adquirindo outros progressos, para assim atender melhor às necessidades da comunidade. A Igreja, melhor informatizada, se transformaria numa grande fornecedora de serviços especializados no domínio espiritual. Empresa que, infelizmente, ainda não atingiu graus de eficiência que lhe garantam um certificado de qualidade de serviços, mas talvez, quem sabe, imitando os alemães, ainda cheguemos lá.

III.

Se a primeira parte, em que procurei resgatar da memória alguns traços de um passado não tão longínquo, ajudou em alguma coisa, e se a segunda parte, em que dei algumas pinceladas sobre a situação presente, contém algum fundo de verdade, é algo que poderemos discutir. Na terceira parte deste meu texto, gostaria de dar ainda ao menos algumas contribuições mais teóricas, - iluminadas, naturalmente, por minhas leituras de Kierkegaard, autor que ainda é bem pouco conhecido. Quero, portanto, junto com aquele pensador dinamarquês, sugerir alguns pontos de reflexão que poderiam melhorar as nossas perspectivas de futuro próximo e reforçar uma atitude consciente e crítica em relação ao presente e àquele passado da geração anterior.

Duas idéias poderiam ser, senão desenvolvidas, pelo menos sugeridas. Uma é a da *fé*, necessariamente distinta da racionalidade nos sentidos usuais, e demarcada constantemente pela possibilidade do escândalo. A outra é a do seguimento de um *Modelo* de vida, que compromete aqueles que optaram por tal Mestre.

Na questão da fé, um estudioso da filosofia sempre poderia citar algum trecho famoso dos *Pensamentos* de Pascal, como por exemplo: - “Se no fundo do seu coração abrigam o desgosto de não possuir mais luzes, por que dissimulá-lo? Essa confissão não seria vergonhosa. Só há vergonha em não ter vergonha. Não há mais claro indício de uma extrema fraqueza de espírito do que desconhecer qual seja a infelicidade de um homem sem Deus; nada revela melhor um coração mal-formado do que não desejar a verdade das promessas eternas; não há maior covardia do que mostrar-se valente contra Deus. Que deixem, pois, essas impiedades às naturezas bastante depravadas para serem verdadeiramente capazes de tal coisa; que sejam ao menos honestos se não podem ser cristãos, e reconheçam, afinal, que só existem duas espécies de pessoas a quem se possa chamar de razoáveis: ou os que servem a Deus de todo o coração porque o conhecem, ou os que o procuram de todo coração porque não o conhecem. / Mas quanto aos que vivem sem conhecê-lo e sem procurá-lo, eles mesmos se julgam tão pouco dignos do seu próprio interesse que não merecem o interesse dos outros; e é preciso ter toda a caridade da religião que eles desprezam para não os desprezar a ponto de abandoná-los à sua loucura. Mas como essa religião nos obriga a considerá-los sempre, enquanto permanecerem nesta vida, como capazes da graça que os pode iluminar, e a crer que poderão ser iluminados, em pouco tempo, de uma fé maior do que a nossa, e que nós, por outro lado, estamos sujeitos a cair na cegueira em que

eles se encontram agora, é preciso fazer por eles o que desejaríamos que fizessem por nós se estivéssemos no seu lugar...”

Também Kierkegaard enfatiza a fé cristã, distinguindo-a claramente da “cristandade”. Nos anos 50 do século passado, depois de um longo silêncio em que escreve milhares de páginas em seus *Papirer* (publicados na primeira metade do século XX, e mais conhecidos como seus *Diários*), Kierkegaard dá início a uma enorme agitação cultural e religiosa, polemizando nos jornais e nas ruas contra a “cristandade”, aquela multidão sem personalidade, sem vida interior, onde todo o mundo é cristão desde o oitavo dia de vida, não por opção consciente, mas por razões geográficas, onde ninguém aprofunda o que significa tornar-se e ser verdadeiramente “cristão”, e onde todos pensam que estão definitivamente salvos por Jesus Cristo e como protestantes podem ter tranqüilamente sua vida burguesa em busca do dinheiro e dos prazeres do mundo, sem se lembrarem nem por um instante que O Modelo tem de ser seguido e imitado, e que A Verdade foi crucificada, depois de cuspidada, humilhada, açoitada, ridicularizada pelos estrangeiros e pelos conterrâneos. E este polemista recorda a segunda versão do famoso ditado “vox populi vox Dei”, quando o povo grita: “Crucifica-o”.

Em 1850, nesta fase de preparação para a “catástrofe”, ele anota em seus *Papirer*, sob o título “*Wilhelm Lund*”: “Acudiu-me hoje à lembrança a identidade íntima que minha vida tem com a sua. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, mergulhado nas escavações dos extratos antediluvianos, assim vivo eu, como que fora do mundo, a pesquisar os conceitos cristãos”, e isso, acrescenta ele, vivendo dentro da cristandade, onde o Cristianismo está em plena floração, exuberante com seus mil pastores, e “onde todos são cristãos”

Kierkegaard se recusa à “comunicação magistral”. Às pessoas com indigestão, diz ele, é preciso receitar um vomitório, e

não mais comida, nova e abundante comida. Seu esforço é portanto socrático: provocar, interrogar, refutar, conversar com todo o mundo, nas revistas, na literatura, nos jornais, nos bares e nas calçadas das ruas de sua cidade, na Universidade de Berlim, nos teatros ou nas tabernas de Copenhague. Afinal, não custa perguntar: precisamos realmente de um novo Messias, ou apenas de um "auxiliar" que nos ajude a reler os textos antigos, talvez de maneira mais pessoal, mais profunda e interiorizada? E no contexto histórico de Kierkegaard, em plena cristandade dos mil pastores assalariados pelo Estado, uma das maneiras que ele encontrou para ajudar neste parto foi dizer, não literalmente como Sócrates, o "sei que nada sei", mas, adaptado às novas circunstâncias: "digo e tenho que dizer que não sou cristão". Ao lermos tais palavras, qual seria a reação adequada? Preocuparmo-nos com o destino de sua alma, (que a rigor só a Deus pertence,) ou mesmo concluirmos que Deus não existe e que a preocupação com o cristianismo era tempo perdido? Ou, quem sabe, aplicarmos a nós mesmos a máxima: "de te narratur fabula", perguntando-nos se *nós* temos sido cristãos de verdade, e se a nossa maneira de sermos homens tem ainda algo a ver com o "ecce homo" de Pilatos: se nós mesmo temos hoje em dia alguma semelhança com O Modelo, com Aquele que aceitou assumir nossa humanidade, na forma do "servo", aceitou viver num pequeno país da periferia do Império, ser trabalhador, pobre e injustiçado, sofrer perseguições, sem jamais deixar de mostrar como um homem de verdade se relaciona com o seu Deus e Pai, e que foi "testemunha da verdade" não só por palavras, mas principalmente por seu exemplo e por seu sangue. A ironia socrática (que aparece um pouco também em João Batista, e até em certas formulações evangélicas, como a da mão esquerda e da direita,) nos ajuda, entre outras coisas, a desviar um pouco a atenção do conteúdo para melhor perceber o sentido daquilo que é dito (para o que muito influi o modo *como* algo é dito).

Entre Sócrates e Cristo, Kierkegaard também se esforça por falar no silêncio, procurando aquele leitor sério "de quem é possível fazer-se compreender à distância". Será que ainda existem leitores sérios dispostos a meditar e refletir sobre temas como este, da nova religiosidade? Será que dúvidas de proveniência filosófica podem ser levantadas, na intenção de colaborar com a reflexão, sem a ameaça da fogueira das paixões e dos dogmas? Ou será que não há mais lugar para uma religião que leva a sério a fé e o mandamento do amor?

TRANSCENDÊNCIA COMO ÂMBITO DE INVESTIGAÇÃO

Uma Aproximação do Pensamento Heideggeriano

*Luís Ricardo Deodato**

O presente texto busca uma aproximação com o pensamento de Martin Heidegger.

Pretendemos levantar alguns aspectos, principalmente a partir da obra *Ser e Tempo*, tendo também em vista outras obras do filósofo, que sirvam para iniciar um diálogo com seu pensamento.

Sabe-se que Heidegger, com o intento de aprofundar seu questionamento, abandona a terminologia metafísica como, por exemplo, transcendência, ainda presente em *Ser e Tempo*; contudo, ao nosso ver, o caminho que leva a acompanhar a interrogação heideggeriana, em todo o seu desdobramento, passa pela compreensão analítica do *ser-aí* (Dasein). Por isto, mantemos, em nosso texto, as palavras e expressões da metafísica utilizadas pelo chamado primeiro Heidegger: depois da reviravolta (kehre), pode-se dizer que Heidegger reinventou a linguagem filosófica.

Partindo destes dados, caracterizamos nossa tentativa como um esforço de apontar o novo caminho de pensamento sugerido por Heidegger.

* * *

Constantemente dizemos das coisas que elas "são": a fumaça do cigarro "é"; o reflexo dos meus olhos, no qual me concentro, no espelho, "é". O que propriamente dizemos com "é"?

* Acadêmico do Curso de Filosofia/UFPel.

Tudo "é", embora não simplesmente no sentido de que à todas as coisas (além de serem o que, num determinado agora, percebo como ente efetivo), se anteponha uma categoria lógica, no caso a mais universal, extensa e por isso indeterminada, que chamamos "ser". Todo ente possui ser, ou antes, por ele é possuído. A música que se executa, não tem seu ser na perfeita harmonia e virtuosa condução de notas e instrumentos - o ser da música é sua musicalidade.

O que se pode extrair desse tipo de análise? A atenção aqui está voltada para "vivências psíquicas", onde então se poderia explorar *o auto-mostrar-se do fenômeno*, para, em última instância, se chegar a uma *consciência transcendental*, onde, por exemplo, se formaria a musicalidade da música. A resposta deve ser negativa - o fenômeno, a ser questionado, na sua aceção fenomenológica, é assim definido: "(...) *Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (...)*¹.

A questão de dirigir o "olhar" para um tal fenômeno, agrava-se, da seguinte maneira: como é possível interpretar o fenômeno, no caso im-próprio, enquanto o que se mostra em si mesmo, manifestando algo, e na manifestação indicando algo como velado, se não se interpretou o fenômeno do "sou", existo, como o solo fundamental para qualquer ulterior interpretação? (A tarefa, então, é um interpretar/ermeneúein). A resposta a esta questão contém a definição da filosofia, de seu método e objeto, a saber: "(...) *A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença (Dasein), a qual, enquanto*

¹ Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, Vol. I, § 7, p. 66.

analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna"².

Em *Ser e Tempo* está superada a *metafísica do sujeito*? Talvez não completamente; de qualquer forma, esta obra não vale tanto pelo seu caráter sistemático ou acabado, mas pelo caminho original que aí se instaura - (na modernidade impera a subjetividade, o "Eu" é quem pro-põe e sustenta o "mundo", como totalidade de articulação do ente que se apresenta; a resposta para o enigma proposto pela modernidade, só pode ser o que ela mesma já colocou como possibilitadora de todo o seu questionamento, ou seja, o sujeito que representa e sustém o representado - o mundo é imagem/Bild; assim todos os esforços se concentram no mesmo, apesar dos movimentos aparentemente antagônicos e excludentes - "(...) *Toda metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo existente (Das Seiende) y de la verdad que arranca de Descartes*"³. O caminho conduz à superação da metafísica ...

Posso saber que *eu mesmo* não sou uma coisa entre diversas coisas; posso até apreender conceitualmente *coisas*, mas isto não pode ser em vista puramente do meu aparelho psico-físico. Todo o meu encontro com as *coisas* só é possível, porque "sou" ao modo de ser-no-mundo; o mundo é a perspectiva em função de que... "*se articula compreensibilidade - é o contexto, que se dá a priori em qual quer comportamento, estruturado como "referência" e "significância": "(...) O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura*"⁴, e mais adiante: "(...) *A significância é o que constitui a estrutura do*

2 Id., *ibid.*, Vol. I, § 7, p. 69.

3 Id., *Sendas Perdidas (Holzwege)*, p. 78.

4 Id., *Ser e Tempo*, Vol. I, § 18, p. 131.

*mundo em que a pre-sença (Dasein) já é sempre como é. Em sua familiaridade com a significância, a pre-sença é a condição ôntica de possibilidades para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro (...)"*⁵. Tudo que vêm ao encontro no mundo, como um ente intramundano, pode possuir um significado múltiplo, mas de fato, cada "coisa" tem seu significado; com isto se quer dizer que: o meu apreender *algo como algo*, não pode ser o termo de uma ação de minha estrutura neuro-biológica; eu apreendo *algo como algo*, (e o importante é *como*), porque já sou no mundo, e o mundo é sempre "meu" é o lugar onde se abre a minha própria existência - é aí, então, que posso encontrar algo *como* sujeito ou objeto.

A investigação prossegue voltando-se para este *campo transcendental* (o que não deve ser confundido com a passagem para um espaço ideal, efetivo e rígido); a transcendência é sempre uma *minha* estrutura, nela tudo está ultrapassado, o ente e o ente que eu sou, enquanto existo- a transcendência tem por horizonte o mundo. "*A transcendência constitui a mesmidade (Selbstheit)*"⁶, a partir da mesmidade, eu *sou* ao modo do fundamento sem-fundo - transcendendo, existindo, o "próprio" (quer dizer, o *sou* na sua mesmidade) é livre - "*Liberdade é liberdade para o fundamento*"⁷.

Mas como se dá o *próprio* como o ser-aí existe para-si, ao modo do fundamento originário? A partir de seu projeto existencial próprio, existindo como possibilidade lançada do nada - o "*estar sob olhares*" do nada, possibilita que se desentranhe a temporalidade originária, quer dizer, finita. O ser-aí existe ao modo do fundamento nulo; então todo fundamento se temporaliza como finito, visto que todo sentido se dá, como tal, em vista do projeto

5 Id., Ibid., Vol. I, § 18, p. 132.

6 Id., **Sobre a Essência do Fundamento**. IN: Pensadores, p. 104.

7 Id., ibid., p. 120.

existencial para a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, ou a morte. A temporalidade originária é o sentido ontológico do todo estrutural do ser-aí, ou seja, do cuidado (Sorge) - visto que sentido só há para o ser-aí, a meta a ser atingida, o sentido de ser em geral, deve ser investigada sob o signo da finitude.

O ser-aí é transcendência por existir originariamente, ao modo de eks-tases temporais - por isso, este ente que existe, nunca simplesmente é, porque sempre se ultrapassa - o que lhe dá o privilégio ontológico de compreender ser, e não simplesmente perceber o ôntico (como por exemplo, os animais).

Questiona-se o que é verdade. Verdade não é justeza da proposição - verdade se dá transcendentalmente, como embate originário entre velado e des-velado, na sua comum-unidade. A alétheia dos gregos é o mostrar-se das *coisas mesmas*, a partir do velado, que advém ao desvelamento (Unverborgenheit); a clareira (Lichtung), o "aí" do ser-aí, é o lugar onde se dá esse embate, por isso, verdade é sempre verdade existencial (o que diz: transcendental). O ser-aí, então, como clareira, está originariamente na verdade e não-verdade. Dizer a verdade do Ser, significa trazer à linguagem, a partir de um projeto compreensivo essencialmente finito, a *diferença referente* (ontológica) que possibilita o ente em sua totalidade.

* * *

Surge ainda uma questão: como poderemos enfrentar os desafios impostos pela *pós-modernidade* (assim auto-intitula-se esta época decadente), partindo de uma investigação transcendental?

Fica excluída a perspectiva de se recolher, ao longo da história do pensamento, os "dispositivos" (suficientes) para se pensar *o atual*. Já quando se coloca a questão de enfrentar *o atual*,

estão em jogo conceitos metafísicos (que não podem ser extirpados de nossa existência histórica por uma simples e ingênua atitude de recusa), mesmo que velados, como, por exemplo, o mais misterioso de todos os conceitos: o tempo. Como dialogar com a tradição, visando *superá-la*? O caminho leva, não a se fixar em conceitos ou conquistas inalienáveis, mas a procurar interpretar (a partir de nossa historicidade própria, quer dizer, finita- que de resto é o fundamento da história im-própria) o que levou a eclosão de certos conceitos, ou mesmo sistemas, que eram à maneira de decisões do *como* revelador da totalidade do ente.

Deste modo, como posso *requisitar* a teoria marxiana, por exemplo, para pensar *o atual*? Marx, invertendo a metafísica, é ainda metafísico, pois sua teoria surge do *apelo do ser*, como técnica (partindo da essência metafísica do trabalho - antecipada em Hegel - "*como o processo que a si mesmo se instaura, da produção incondicionada, isto é, da objetivação do efetivamente real pelo homem experimentado como subjetividade*"⁸). A técnica não é simplesmente um modo do *fazer* humano, mas um *como* do que possibilita a manifestação do ente (da essência da técnica moderna, como *arraçoamento* (Gestell), fala a essência da Metafísica, como *História do esquecimento do Ser* - pensar a técnica não significa pensar as melhorias ou danos, dela provinientes, mas pensar o fundamento da relação entre Homem e Ser).

Por outro lado, não seria a indigência do pensamento atual, causada pela decadente relação com Deus? Num certo sentido, diz Heidegger, há uma *desdivinização do mundo*. Mas seria a solução, uma volta a Teologia? Decididamente, não! A experiência cristã de mundo, por exemplo, na atualidade, é possibilitada por um fundamento metafísico; a Metafísica é onto-teo-logia. Contudo, o Deus entrou na constituição da metafísica,

⁸ Id., **Carta sobre o Humanismo**. IN: Pensadores, p. 163.

não pela via cristã, mas: "*O caráter Teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antigüidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a Teologia cristã se apoderar da filosofia grega. Se isto aconteceu para seu proveito ou sua desgraça, isto os Teólogos devem decidir baseados na experiência da essência do cristianismo, enquanto consideram o que está escrito na primeira carta aos Coríntios do apóstolo Paulo: Ouchí emóramen ho theòs tèn sophían tou Kósmou; Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo? (1Coríntios, 1, 20). A sophía tou kósmou, porém, é aquilo que conforme 1,22 os 'Héllenes zetousin', o que os gregos procuravam (...)*"⁹. Para o cristianismo vale a frase de Nietzsche, corroborada por Heidegger: "(...) *Cristianismo é platonismo para o povo*"¹⁰.

Concluindo, queremos deixar clara a intenção de assumir um caminho de investigação; a atitude, no seu despojamento e simplicidade, concentra-se no maior desafio do pensamento, porque diz: ser suportando a *tarefa infinita* que se impõe, dentro do contexto de nossa existência finita. Contudo, investigar requer recolhimento, paciência e serenidade: "*Saber investigar significa saber esperar, mesmo que seja durante toda uma vida. Numa época, porém, em que só é real o que vai depressa e se pode pegar com ambas as mãos, tem-se a investigação por **alheada da realidade**, por algo que não vale a pena ter-se em conta de numerário. Mas o essencializante não é o número e sim o tempo certo, isto é, o momento azado, a duração devida*"¹¹.

9 Id., **O que é Metafísica?** IN: Pensadores, p. 61.

10 Id., **Introdução à Metafísica**, p. 133.

11 Id., *Ibid.*, p. 227.

Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin.** *Conferências e Escritos Filosóficos*. IN: Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Introdução à Metafísica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Sendas Perdidas-Holzwege*. 2 ed. Buenos Aires: Losada, 1969.
- _____. *Ser e Tempo*. 3 ed. Petrópolis : Vozes, 1989. 2 vol.

Resenha

PIZZI, Jovino. *Ética do Discurso: A Racionalidade Ético-Comunicativa*. Porto Alegre: EDPUC/RS, 1994.

A obra "Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa" é fruto da dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada na PUCRS, sob orientação do prof. Dr. Carlos R. Cirne-Lima. Ela reúne alguns elementos em torno da Ética do Discurso e seus pressupostos práticos, que garantem à própria Ética passar do particular para o universal, do contingente para o necessário, da fala para a ação, sem excluir nenhuma das partes, nem mesmo a contradição. A Ética do Discurso apresenta-se, hoje, como uma tentativa para resgatar a coerência dos muitos discursos numa unidade harmoniosa. Ela pretende, assim, estruturar uma racionalidade que não seja uma projeção *in abstractum*, mas a contextualização do cotidiano em que o sujeito é alguém situado, lingüística e intersubjetivamente, num *topos* em que há harmonia entre moralidade pessoal e ética pública, entre interesses particulares e princípios universais.

Considerando que a Filosofia situa hoje a racionalidade num mundo cujos conteúdos são tematizados histórica e lingüisticamente, "a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes" requer que as proposições e normas apresentem uma validade que, de um lado, transcendam os espaços e os tempos e, do outro, pressuponham formas de vida, historicamente concretizadas numa comunidade real de comunicação, cujo contexto reúne em si o mundo objetivo, a intersubjetividade dos sujeitos, que pensam e agem, e a subjetividade de cada um.

O crescente processo de globalização da sociedade tornou indispensável uma Ética que vincule toda a sociedade humana, tendo em vista que o efeito das ações humanas ganham uma repercussão planetária. Por sua vez, o contexto atual de crise, que se situa no processo da modernidade avançada, fragmentando a

razão, atinge a todos. A *Ética do Discurso* apresenta-se como tentativa de uma teoria da sociedade, ou seja, de uma "racionalidade" capaz de incluir todos os elementos substantivos do contexto individual, social e cultural do homem. Ela procura sanar as patologias que deformam e inibem as pretensões de verdade, estabelecendo orientações normativas e a autenticidade subjetiva, de tal forma que o agir humano tenha resguardado a possibilidade de uma fundamentação última.

O prof. Jovino apresenta também algumas considerações de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas em torno do formalismo lógico-matemático da sociedade ocidental, que acabou reduzindo o conhecimento ao campo estritamente cognitivo-instrumental, direcionando a pretensão de validade das normas morais ou dos juízos de valor moral, para um tipo de subjetivismo sem qualquer fundamentação metafísica. A racionalidade ocidental perdeu, com isso, seu caráter normativo, para deter-se apenas nas descrições objetivas dos aspectos deônticos e explicações estatísticas da atividade humana, renunciando a uma interpretação do mundo, da natureza e da história no seu conjunto.

A mudança proposta pela *Ética do Discurso* reivindica uma práxis que possibilite reconstruir a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes, através de uma racionalidade ético-comunicativa. O prof. Jovino, a partir da temática da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica da Sociedade, busca um referencial teórico e uma metodologia para sua crítica da visão técnico-científica dos pressupostos da ética iluminista. Deste modo, tenta mostrar como é possível reabilitar a razão em torno de uma *Ética* que pretenda resguardar a unidade e a particularidade, postulando uma redefinição do próprio conceito de racionalidade.

Prof. Dr. Cláudio Neutzling*

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPeL.

COLABORAÇÕES

Todas as colaborações para *DISSERTATIO* devem ser encaminhadas em Word for Windows 2.0 ou 6.0, Times New Roman, 12, notas de rodapé, para Caixa Postal 317, Pelotas (RS), CEP 96001-970.

Telefone: (0532) 22 8941
(0532) 25 0998

E-mail: hobuss@brufpel.bitnet
jhobuss@vortex.ufrgs.br

Elas serão submetidas ao Conselho Editorial.

A revista dará preferência a artigos com até 25 páginas.